LOUIS MASSIGNON

ÉCRITS MÉMORABLES, II

BOUQUINS

ROBERT LAFFONT

Louis Massignon (1883-1962) est le plus grand orientaliste français du XXe siècle. Sa prodigieuse connaissance du monde musulman, des dogmes, des littératures mystiques, poétiques ou populaires des pays d'Islam est aujourd'hui encore un guide indispensable pour comprendre les conflits dans lesquels les nations occidentales s'affrontent aux revendications islamiques.

Massignon a fait oeuvre de pionnier dans les domaines de l'art et de la spiritualité chrétienne. Il fut un grand acteur de la politique de fraternité entre les peuples et du rayonnement de la France dans le monde sous trois Républiques. Chrétien intransigeant, ami inconditionnel des pauvres et des exclus, militant et enseignant, il confia ses plus riches pensées à des centaines d'écrits publiés pendant plus d'un demi-siècle. On y croise les figures essentielles de sa méditation : de Charles de Foucauld jusqu'à Gandhi, de son guide intérieur Hallâj jusqu'au mysticisme shî'ite, de Jeanne d'Arc à Paul Claudel ou J.-K. Huysmans. Massignon y apparaît comme un personnage complexe : un témoin majeur de l'empire colonial français, puis un homme engagé dans les luttes des peuples pour l'indépendance ; un fidèle de la religion d'Abraham, attaché à la vertu unique du peuple juif comme aux droits imprescriptibles des victimes arabes de la partition de la Palestine. Ces écrits, rassemblés pour la première fois en une édition critique, renouvellent la lecture d'une oeuvre et d'une pensée toujours d'actualité.

C. J.

Tome 2 : Pensée musulmane et proximités chrétiennes – Privilège des langues sémitiques – Le miroir du coeur et la nuit de l'esprit – Topographies spirituelles – L'eschatologie musulmane et le shî'isme – Formes symboliques en terre d'Islam – La foi aux dimensions du monde – Bibliographie de Louis Massignon – Table de concordance.

BOUQUINS

Collection fondée par Guy Schoeller
et dirigée par Jean-Luc Barré

LOUIS MASSIGNON

ÉCRITS MÉMORABLES

TEXTES ÉTABLIS, PRÉSENTÉS ET ANNOTÉS
SOUS LA DIRECTION DE CHRISTIAN JAMBET
PAR FRANÇOIS ANGELIER, FRANÇOIS L'YVONNET
ET SOUÂD AYADA

**



ROBERT LAFFONT

OUVRAGE PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

© Éditions Robert Laffont, S.A., Paris, 2009

ISBN : 978-2-221-10656-3
Dépôt légal : mai 2009. – N° d'édition : 48800/01

À Geneviève et Yves Massignon
In Memoriam

Sixième partie

PENSÉE MUSULMANE ET PROXIMITÉS CHRÉTIENNES

INTRODUCTION

Certains raccourcis pouvant y inviter parfois, il faut se garder de placer Massignon sous le signe du « bazar » spirituel, comme s'il annonçait le « New Age » fin de siècle, façon vieux sage soufi et gandhien, ou parmi les transfuges et autres gyrovagues. Sans fondement sont les soupçons de syncrétisme, qui supposent Massignon désireux de mêler les inspirations, les doctrines et les dogmes. Massignon n'est pas Guénon. Qui le lit avec attention connaît sa fidélité sans faille à l'enseignement de l'Église catholique, apostolique et romaine. De la cohorte bigarrée des écrivains catholiques, de Barbey d'Aurevilly à Claudel, en passant par Huysmans, Bloy ou Bernanos, il sera le seul à réaliser sa vocation de prêtrise, dans le rite melkite. Sans fondement encore sont les soupçons de conversion : comme si sa proximité spirituelle, quasi axiale, avec l'islam ne pouvait trouver son accomplissement que dans le saut effectif d'une religion (celle de son enfance) en une autre (celle de ses « amis »). Massignon n'a pourtant jamais épargné les conversions douteuses. L'aventure spirituelle de son filleul marocain Jean-Mohammed Abd-el-Jalil n'a pas valeur de paradigme, pas plus qu'elle n'est l'heureux effet d'un stratagème « convertisseur » : cas singulier et éminemment douloureux, certes admirable, mais que l'on ne saurait proposer en exemple pour l'ensemble d'une communauté. Louis Massignon est attentif aux points de convergence, dans une perspective résolument eschatologique, et non à la superposition, au croisement ou à la confusion des genres. Il n'y a pas place chez Massignon pour une mosquée « aux yeux bandés », à la manière d'un Léon Bloy attendant impatiemment la conversion d'Israël. Il fait sienne la parole de saint Paul (dans l'Épître aux Romains) : « Lorsque la réconciliation sera, Dieu régnera. Et nous ne pouvons pas nous réconcilier pour que Dieu règne. Il faut que Dieu règne pour que nous soyons réconciliés » (cité dans *Le Front chrétien*). Comme nombre de mystiques, Louis Massignon fait l'expérience des limites, qui est souvent celle de la corde raide. Chré-

tien sourcilleux en son respect de la lettre et de l'esprit, il vivra intensément sa foi – une foi prise dans les tourments d'un siècle détestable – au risque parfois de scandaliser, au sens pascalien, les âmes tièdes. Ami des musulmans, il réserve à la révélation coranique un rôle essentiel dans l'économie du Salut et accorde à la langue arabe le privilège inouï d'être la dernière « langue liturgique », dans laquelle Dieu s'est adressé aux hommes. S'il ne doute pas de l'authenticité et de la sincérité du Coran et du Prophète, s'il peut parfois sembler concéder des points de doctrine concernant, par exemple, le second avènement du Messie chrétien « que le Mahdî arabe doit faire triompher », il mesure aussi ce qui sépare la religion du Christ de celle de Muhammad : l'Incarnation du Verbe. Mais, dans le même temps, Massignon voit affleurer dans la tradition musulmane les motifs essentiels de la promesse évangélique. L'islam n'est pas, à proprement parler, une « autre » religion ou la « même » religion mais, jusque dans ses replis les plus intimes, jusque dans ses affirmations les plus étranges, l'occasion pour le chrétien d'une expérience purificatrice – dans le sens où Simone Weil parle d'un « athéisme purificateur » –, et donc essentialisante. F. L.

RÉPONSE À UN AMI MUSULMAN

Transcription de la conférence prononcée le 13 décembre 1947 au Congrès universel des croyants, place des Vosges, à Paris. Le Congrès universel des croyants, formé en 1940, est la branche française du World Congress of Faiths (WCF), fondé à Londres en 1934 par Francis Younghusband. Comme Jacques Maritain et Romain Rolland, Louis Massignon en était membre, à titre personnel. F. L.

Nous avons déjà eu au mouvement « World Congress of Faiths » plusieurs réunions. Il doit commencer à s'en dégager une ligne d'action. Je voudrais aujourd'hui entrer dans cette ligne sous forme d'une réponse d'amitié à une communication qui nous a été faite, il y a quatre ou cinq mois, par un Professeur à l'université de Téhéran, Monsieur Rachid Yasmi, à qui nous avions demandé de faire un exposé du point de vue d'une religion déterminée. C'est un musulman, un lettré, un homme ayant des exigences non seulement littéraires mais intellectuelles et philosophiques. D'autre part, ayant le contact avec la foi populaire, participant d'un sentiment littéraire et esthétique, comprenant que le problème religieux est distinct du problème philosophique et, plus profondément dans le but qui nous réunit, qu'il ne suffit pas d'avoir une philosophie du salut de l'humanité par elle-même, mais qu'il faut arriver à une foi pour essayer de nous tirer des abîmes où l'humanité se précipite.

Son exposé m'avait frappé. Il m'en avait d'ailleurs parlé avec amitié, car nous nous sommes connus à Téhéran. Ce n'est pas un homme qui est occupé avec la masse. Or, nous devons essentiellement nous garder dans notre mouvement de croire que c'est une solution technique incompréhensible pour les masses qui nous donnera la solution de la réconciliation entre les hommes et le moyen de faire parvenir l'humanité à ce qu'elle désire et qui, tout de même, la dépasse.

Par ailleurs, nous ne pouvons pas exclure la technique qui est le progrès même de l'humanité, et c'est cela qui, dans l'attitude de Gandhi, si belle et si magnifique à tant d'égards, gêne jusqu'à un certain point, d'autant plus qu'il ne croit pas complètement à la négation de la technique occidentale. Je vous cite un exemple : un jour s'est produit un incident dramatique, il est tombé malade et est allé à l'hôpital européen se confier à un technicien européen, alors que, dans ses discours, il soutenait qu'il n'y avait que la médecine védique, se composant de bouses de vaches et de cautérisations, d'efficiente. Ce n'est tout de même pas ce moyen qu'il a employé. Qu'est-ce que ça veut dire, alors que le salut est dans l'exclusion de la technique européenne, si pour lui-même, en cas de nécessité, il y recourt ? Ceci frappe d'autant plus que Gandhi a toujours été magnifiquement loyal avec lui-même, appliquant sa doctrine. Mais je ne voudrais pas faire de gandhisme sur le plan chrétien en donnant réponse à Monsieur Rachid Yasmi.

Monsieur Rachid Yasmi disait – et c'est en cela que consistait essentiellement son appel : « Nous Musulmans, avons le droit à une existence distincte parmi les croyants, car il y a chez nous un certain appel à la justice, cet appel se présente vis-à-vis des autres comme une revendication. » Et Monsieur Yasmi n'est pas satisfait de ce qu'on appelle généralement la justice parmi les hommes, qui est une espèce de compromis : « Passe-moi la rhubarbe je te passerai le séné… Si tu connais quelqu'un, je m'arrangerai avec une autre personne. » Et on arrive ainsi au total zéro. Ce qui est encore bien, car ça prouve que la justice a été à peu près équilibrée.

Mais il y a autre chose et ce quelque chose est la foi, en un Dieu transcendant et dans l'appel à la justice que Monsieur R. Yasmi nous a présenté. J'avais trouvé très remarquable cette position, car elle nous permettait d'établir non un point de doctrine, mais une unanimité sans restrictions importantes. Gabriel Marcel nous avait admirablement dit, dès la première séance de notre mouvement : il y a tout de même une certaine exigence de la raison. Dire en chœur : nous sommes tous d'accord pour sauver l'humanité, c'est peut-être très bien mais il n'en sort rien, surtout si chez chacun de nous subsistent des raisons de différer d'autres, lui donnant une espèce de réserve mentale qui pourrit l'atmosphère de l'unanimité.

C'est ce qui fait la faiblesse de tant de négociations diplomatiques, où, volontairement, on choisit un terme ambigu pour être d'accord sur le désaccord. C'est le même principe que le bloc des nations slaves a voté pour le partage de la Palestine. Il n'a pas fait cela pour sauver Israël mais pour provoquer des catastrophes dans cette direction. Je ne veux pas mal juger des Soviets en cela, mais nous avons des raisons fondées de penser qu'ils n'ont pas voté pour le bien de l'humanité, mais bien au contraire, au plus, dirions-nous comme les médecins, pour précipiter

une opération violente et ouvrir un abcès. Ce qui n'était pas tout de même dans les termes du partage. Le partage était fait pour ouvrir un abcès, si on veut, mais pour le sécher de suite. Ce qui est mal et qui commence en ce moment c'est leur droit d'intervenir. Nous en reparlerons parce que cela touche un des points centraux de ce que je voudrais vous dire aujourd'hui.

Ma réponse à cet ami est calquée sur ses questions. Vous me direz : « Mais je croyais que vous étiez un chrétien, on dit même que vous êtes un catholique orthodoxe, et vous conformez votre réponse aux questions de l'autre, vous entrez dans son système ; pourtant vous avez un dogme. » Je ne suis pas de ceux qui pensent que notre mouvement pourra arriver à une conclusion si nous partons, en effet, de l'identité des contraires et d'une acceptation par négation réciproque de ce que l'autre a et que nous n'avons pas. Je ne crois pas au pluralisme de droit. Le pluralisme de fait, nous le constatons puisque nous le déplorons dans ses conséquences et que nous voulons arriver à l'amender. Mais, en effet, nous ne pouvons pas prendre du maintien du pluralisme et de la distinction une union qui puisse être féconde et efficace.

Alors on me dit : « Mais votre système d'union est l'entrée dans le système de l'autre. » Je crois qu'il faut entrer dans le système de l'autre sans restriction pour la discussion, il faut voir s'il est vivable, et pour voir s'il l'est, il faut le vivre avec celui qui vous l'expose. Pour le vivre avec celui qui vous l'expose, il faut donc comprendre et épouser par la pensée ses revendications de justice. C'est dans cet esprit-là que, chrétien, je commence à répondre à la communication de Monsieur R. Yasmi en disant : « Je comprends parfaitement que la communauté musulmane, sous une forme historique n'a pas changé. » Cela est constant dans l'histoire de l'Islam et surtout dans l'Islam auquel appartient Monsieur R. Yasmi, l'Islam persan. Celui-ci qu'on appelle le chiisme a ceci de particulier : que c'est une doctrine légitimiste. Vous connaissez le mot « légitimiste ». Ceux qui connaissent l'histoire d'Angleterre ou l'histoire de France savent ce qu'on a appelé le « parti légitimiste ». Les légitimistes ne sont jamais satisfaits d'eux-mêmes et finissent par être souvent seuls de leur parti, mais à côté il y a une pensée d'absolu qui transporte dans le domaine presque religieux. Ils ne font pas de plébiscite, les légitimistes sont seuls de leur avis et ça suffit puisqu'ils représentent la justice, la justice divine elle-même. Et leur témoignage seul est suffisant. Ils déplorent même que quelquefois leur candidat ne croie plus à sa légitimité, mais pour eux-mêmes essentiellement c'est une pensée qui est religieuse.

L'islam de Monsieur R. Yasmi, le chiisme, a donc ceci de particulier : que, par une dévotion spéciale au fondateur de l'Islam, à celui qui a organisé la religion musulmane et qui a fondé la première ville, Mohammed, ses fidèles ont une dévotion à la famille du prophète, il

considère que c'est dans la mesure de leur affection pour elle qu'ils sont sauvés. Le Musulman est sauvé au prorata de la dévotion et, même plus, de l'amour, de l'attachement religieux à un objet sacré.

Il y a là, vous le devinez, tout le défaut de l'idolâtrie possible, tout le danger d'admirer des gens qui ne sont pas admirables pour des choses qui le sont encore moins puisque, encore une fois, on ne partage pas, dans la dévotion on épouse en entier celui qu'on aime. Il y a donc un très grand danger, dans les religions, à prendre cet état d'esprit. L'idée ordinaire est, pour arriver à une union, d'éliminer l'élément affectif, ce qu'on appelle ainsi en parlant de religion à l'état abstrait.

Mais ce n'est pas sérieux, on ne vit pas d'autre chose que d'amour et d'eau claire, et sans amour il est impossible de vivre de façon sérieuse, je dis « sérieuse », l'amour n'est pas fait pour rire, et spécialement au point de vue religieux, on sent très bien que la vitalité du chiisme dans l'Islam, quoique le chiisme soit une minorité, a toujours été apostolique. Sur les frontières, l'Islam s'est toujours développé par les chiites et ismaéliens, sur des légitimistes minoritaires. Et ceux-ci ont été frappés dans leur désir de la justice par la conduite de l'inclémence de Dieu à leur égard. Le Prophète est mort trop jeune. Il n'a pas donné de testament permettant l'organisation du pouvoir après lui, et finalement nous avons eu ce drame : c'est que chaque fois que ses héritiers ont voulu demander le pouvoir pour diriger la communauté, ils ont été l'objet de mauvais traitements. Lorsqu'ils ont pris les armes, ils se sont fait emprisonner. L'histoire de l'Islam, depuis 1300, est faite de catastrophes des familles des Ali ; et il y a une cérémonie célèbre qui, comme les mystères de la Passion, se joue en Perse jusqu'à il y a quelques années, où on représente la mort tragique du petit-fils du Prophète tué à Kerbela[a] pour la justice ; comme disent, d'ailleurs les auteurs, il est mort « parce qu'il ne souffrait pas l'injustice ». Il estimait que son pouvoir de petit-fils du Prophète était d'être à la tête de la communauté religieuse musulmane, et on le lui a refusé pour des raisons profanes, pour des combinaisons d'argent, enfin pour tout ce qui joue tragiquement pour les puissances temporelles, mais que les religions ne peuvent pas complètement accepter pour autant que la religion implique une insertion du temporel dans le spirituel, ou, si vous voulez, une information plutôt du temporel par le spirituel.

Donc Monsieur R. Yasmi a insisté sur ce que j'appelle la justice, et a montré – ce qui est tout à fait spécifique aussi de l'esprit religieux – que l'injustice n'a pas découragé les Musulmans, de ceux qui ne sont pas devenus moins musulmans parce qu'ils avaient assisté à la défaite de la justice. Pour eux, la justice divine a le temps devant elle. C'est l'ironie dont usent les incroyants, ils disent : « Messieurs, vous voulez avec la foi sauver les hommes, en effet il vous suffit de croire qu'ils seront sauvés pour être satisfaits ; vous êtes servis, vous avez donné la réponse,

en même temps vous vous êtes posé la question » et, comme disait Remy de Gourmont, ce qu'il y a de terrible dans celui qui cherche la vérité, c'est qu'il la trouve[b]. « Eh bien ! Vous avez trouvé puisque vous avez la foi, vous avez trouvé satisfaction dans votre but. »

Moi je répondrai, pour autant qu'ici nous avons la même unanimité dans le besoin de chercher un levier qui soit un levier de foi pour soulever le monde vers le Prophète, que nous savons très bien que ce point d'appui est en dehors du monde, on ne peut pas soulever le monde avec lui-même, il faut prendre l'appui en dehors et sur un invariant, sur un absolu qui est précisément notre foi en Dieu. Mais ce n'est que par hypothèse et par confiance que nous supposons le problème résolu. Nous essayons d'en trouver les modalités et nous demandons précisément à ceux qui ont quelque chose en commun avec nous – ce qui est pour moi axial, cette recherche du point d'appui hors du monde – nous leur demandons de préciser quels sont leurs leviers essentiels.

Je ne suis pas de ceux qui pensent que nous aboutirons si nous cherchons des communes mesures et des communs dénominateurs. Je cherche, au contraire, ce que j'appellerai des chiffres singuliers et des signes. Je crois que c'est ce qu'il y a d'authentique dans l'originalité de chaque religion que nous devons essayer de faire converger, ou même, je dirai plus, que nous devons faire coïncider par une sorte de table de transposition, faire une orientation de nos volontés qui se trouveraient polarisées par l'admiration même de ce que les hommes ont compris et ce à quoi ils donnent leur vie.

Il ne suffit pas, en effet, dans cette revendication de la justice, de faire comme l'ont fait de façon, d'ailleurs très émouvante – Monsieur R. Yasmi l'a rappelé – les Musulmans trois ans après la mort du petit-fils du Prophète, tué par la trahison des siens, car il faut bien dire que ceux qui l'avaient appelé à se révolter avaient bien signé des papiers, puis quand ils ont vu qu'il arrivait avec soixante-dix personnes et les autres avec vingt mille, ils ne se sont pas soulevés, mais on a entouré Hussein et les siens et on les a empêchés – ils étaient au bord de l'Euphrate – de se ravitailler en eau, on a essayé de les prendre par la soif, car le gouvernement, fort sage, comme tous les gouvernements sceptiques, disait : « Surtout ne pas faire de martyrs, il faut les prendre vivants. »

Seulement il s'est passé la chose suivante : c'est qu'un certain nombre de gens ont eu des remords parmi ceux qui s'étaient ralliés au pouvoir, alors, la nuit, ils se sont sauvés pour aller se faire tuer chez ceux qui étaient encerclés.

Vous me direz : « C'est déjà beaucoup, cela ne se voit pas souvent. » Eh bien ! Si, il y a beaucoup de dévouements aux causes désespérées : il y avait là un acte qui dégoûtait ceux qui avaient trahi et ils allèrent dans le camp des assiégés pour se faire tuer avec le petit-fils du Pro-

phète. Le gouvernement a trouvé que c'était mauvais. Généralement, le critérium du succès suffit à réjouir le cœur des hommes, mais tout de même, là il s'agissait de gens dont le point d'appui était ailleurs. Alors, on a précipité le mouvement et on a tué le petit-fils du Prophète, si bien qu'actuellement il y a encore une haine effroyable entre les divers partisans.

Mais l'intéressant, c'est qu'un certain nombre n'avaient pas été se faire tuer, et trois ans après, honteux, ils se sont mis en costume de pénitents et avec des bâtons, ils sont partis sur le chemin pour aller protester contre le calife à Damas qui envoya un certain nombre de gens d'armes à tel endroit, et les ont exterminés.

Les faits qui se sont passés trois ans après la mort d'Hussein et trente ans après la mort du Prophète sont très significatifs de ce que j'appellerai ce dévouement religieux à prendre un point d'appui ailleurs que dans les choses solides de ce monde telles que la monnaie, la considération et autres choses sur lesquelles j'ai le mépris que vous pouvez penser.

Ce qui m'a donc plu chez Rachid Yasmi, c'est qu'il a montré de façon assez coupante un choix pour une dévotion qui ne s'imposait pas, qui évidemment était faite chez lui d'un certain sentiment de témoigner pour la justice. Il y a dans la religion quelque chose qui est au-dessus de l'explication du donné matériel et du donné existant actuellement, il y a un parti pris, un parti lié avec un inconnaissable qui est un absolu et en qui on sait qu'il y a plus de réalité que dans ce que l'on exprime. Ainsi, pour une préface que je fais pour une étude d'un de mes amis sur l'histoire de la théologie musulmane[c], je dis : « Les théologiens musulmans n'ont pas explicité tout le donné coranique, il y a dans ce donné coranique des allusions à la réalité du mystère divin qui est une source de vérité, de force et de justice pour ceux qui prient et qui méditent que les traités de théologie n'ont pas épuisée parce qu'ils ont cherché simplement une polémique extérieure, une justification extérieure, alors que l'appui qu'ils trouvent dans cette réalité divine impliquerait beaucoup plus. » Seulement cela implique chez l'homme de se dépasser au moyen de ce levier.

Continuant les réponses à cet ami, pour son attachement à la personne du Prophète et à sa famille, je conviens comme tout le monde qu'il y a un certain nombre d'Ali qui se sont conduits comme de simples gredins et que jamais les Chiites n'auraient dû les admirer comme des saints. C'est une erreur sur le principe que de se dévouer à quelqu'un entièrement, qui vous a fait du bien de la part de Dieu.

Quant au Prophète, en tant que chrétien, je reproche à beaucoup de chrétiens leur attitude de mépris à l'égard de la personne de Mohammed, car la question n'est pas de savoir si cet homme a été ou non un saint, il ne s'est jamais présenté comme tel, mais comme un

homme qui a reçu un message de l'au-delà et qui l'a transmis tel quel. L'a-t-il, oui ou non, transmis avec authenticité ? Il n'y a pas de doute : il l'a transmis avec sincérité et authenticité. Nous avons des signes non douteux du Coran qui le jugent. Il y a dédoublement de personnalité, et les versets qu'il donne comme livrés par Dieu, comme révélés par Dieu, sont des versets qui l'absolvent mais aussi qui le jugent. Dans le pèlerinage, il n'a pas hésité à se considérer comme un pécheur qui supplie Dieu. Il n'y a pas chez lui cette espèce de folie égocentrique qui fait se déifier. Il n'a pas voulu surtout le moins du monde avoir l'air de supposer qu'il était une source de miracles. Ultérieurement on a pu en ajouter pour essayer de le mettre sur l'alignement soit de Moïse, soit du Christ, mais la première génération musulmane n'a pas connu ce Mohammed-là. Et si l'on veut se mettre au centre même de l'origine du problème musulman, je partage tout à fait la pensée de notre ami Yasmi comme chrétien, non par cet esprit de concession et de compromis ou je ne sais quelle hypocrisie dont je n'aurais pas conscience, mais parce que je pense que les Musulmans ont raison d'avoir cette affection pour le Prophète et je comprends très bien qu'une des choses qui, en ce moment, font la misère de la question algérienne par exemple, c'est qu'au fond – et c'est pour cela que j'ai fondé un comité chrétien pour l'entente France-Islam[d] – pour entrer au cœur du problème – les chrétiens ne font pas assez crédit à l'authenticité. La prise du Prophète Mohammed sur les centaines de millions et peut-être les milliards d'âmes qui, depuis 1300, vivaient comme elles pouvaient avec les grâces que Dieu leur donnait, est la cause chez les musulmans de cet essai de vivre plus selon la justice qu'avant l'époque où cet homme est venu.

Je ne tiens pas du tout à diminuer cette première marque. Je ne tiens pas à dire : j'aimerai moins le Christ parce que je vous demande d'aimer moins Mohammed. Je considère qu'il y a dans cette fidélité à quelqu'un qui vous a apporté un don qui vient de Dieu, fidélité sur laquelle les hommes seront jugés au dernier jour, c'est un des éléments fondamentaux de la foi : remercier ceux qui nous l'ont communiquée et transmise, je considère qu'il y a dans cette fidélité la marque de la solidarité de l'humanité ; ce qui fait que nous ne sommes pas les seuls à délirer chacun dans notre cabanon mais qu'il y a une œuvre à construire, cette œuvre se construit sur l'amour et l'amour sur une certaine dévotion qui ne doit pas être aveugle mais fidèle.

Second point : c'est le sens, dans leur communauté, de certaines observances. Ces observances se rapprochent trop des observances chrétiennes pour que je les dise très longuement.

Les chrétiens parfois ne comprennent pas bien que les Musulmans prient cinq fois par jour, c'est qu'ils oublient les heures canoniales de la chrétienté au nombre de sept. « Je t'ai donné sept fois la louange »,

disait David, l'auteur des Psaumes[e]. C'est une tradition judéo-chrétienne que les Musulmans ont gardée et que les chrétiens ont oubliée, ou tout au moins qu'ils ont colmatée et cantonnée à l'usage des gens derrière les grilles dans les couvents, tandis que toute la communauté musulmane est conviée à ces prières cinq fois par jour (et non sept).

Pour le jeûne, c'est la même chose. Je ne veux pas dire que le jeûne que nous pratiquons par nécessité n'ait une valeur devant Dieu, mais c'est considéré par les Musulmans comme un moyen de contrainte, c'est une forme de l'ascèse, spécialement le jeûne de trente jours qui rappelle celui de quarante jours parce qu'ils le font en dehors même du jeûne légal ; ils ont aussi le jeûne de quarante jours, rappel du jeûne de Moïse et du Christ et des quarante ans de l'Exode : Il y a là des répercussions et des résonances que nous ne devons pas oublier en tant que chrétiens et qui sont des ressorts d'une action sociale.

J'ai essayé, par des démarches de mon Comité cet été, de souligner que c'était la pleine époque du jeûne des Musulmans et qu'ils étaient fondés alors à être respectés davantage par nous parce qu'ils donnaient à leur règle d'observance comme un témoignage que, nous chrétiens, donnons faiblement et ne savons pas donner en tout cas avec la force avec laquelle eux se privent du lever au coucher du soleil de prendre aucun aliment liquide ou solide. À quoi on me répondra : Est-ce que c'est vraiment apporter une gloire quelconque à un Dieu transcendant que ce geste ? Évidemment, nous ne pouvons nous exprimer qu'avec ce qui est à notre portée et à notre disposition, qu'il s'agisse de la langue, des membres ou de l'estomac. Mais il y a une certaine loyauté qui, chez eux, me paraît essentielle et que les Hollandais n'ont pas comprise, puisqu'ils ont choisi cette occasion, au point de vue tactique, pour s'emparer ou essayer de s'emparer, sans déclaration de guerre à Java, de Djakarta, capitale de la république musulmane de cette île. Ce qui a profondément indigné les quelques amis musulmans qui étaient à Paris, qui m'ont dit : C'est un manque de respect complet de la foi musulmane, c'est le procédé de Mussolini – et nous le connaissons – d'attaquer l'Albanie le Vendredi Saint[f], sous prétexte que les religions n'ont pas d'importance et que leurs observances sont stupides.

Là encore, du moment que nous sommes fondés sur cette idée du postulat que c'est par des croyants et par une unanimité de croyants qu'on peut arriver à améliorer les rapports humains, je considère comme essentielle cette notion du respect, par exemple, du jeûne du Ramadan, qui est un effort communautaire que nous ne savons plus faire en chrétienté.

Puis il y a le pèlerinage. Il est d'usage de se moquer du pèlerinage des Musulmans. Les Juifs ont commencé et je comprends pourquoi : parce que les Musulmans ont usurpé sur eux la pierre du sacrifice d'Abraham, le mont Mor est situé à l'endroit qui est actuellement ce qu'on appelle

la mosquée d'Omar, ou plus profondément la « pierre », la « roche du sacrifice ». Il y a encore autour une petite grille en fer forgé faite par les Croisés, et au-dessus, une coupole dressée par les califes musulmans.

Là évidemment il y a une usurpation qui, d'ailleurs, a succédé à six cents ans de chrétienté, et où les chrétiens avaient trouvé intelligent, par antisémitisme, d'accumuler des excréments à l'endroit où il y avait la pierre du sacrifice d'Abraham dont pourtant le Christ n'est que la consommation et la réalisation. Mais, enfin, il ne faut pas demander à toutes les époques d'avoir beaucoup de délicatesse. C'est ce que nous avions fait. Les Musulmans en ont au moins fait un lieu de culte, et comme descendants d'Abraham, ils considéraient qu'ils y avaient un droit.

Mais je comprends qu'Israël ne soit pas content et qu'il ne considère pas le sacrifice des fils des Musulmans, qui, d'ailleurs, a été transféré par le Prophète de Jérusalem à La Mecque.

Que vaut ce sacrifice que chaque année les Musulmans font : le mouton substitué à Isaac, qui suppose qu'est substitué au fils d'Abraham : Ismaël ? Bien que ce ne soit pas nécessaire, car un grand nombre de Musulmans croient encore que c'est Isaac qui a été offert.

Des Juifs ont dit : « Ce sacrifice ne vaut rien. Les Musulmans sont des bâtards, les fils de l'esclave, ils n'ont aucun droit à l'héritage d'Abraham, c'est une contrefaçon qui est faite à La Mecque. » Mais un grand esprit parmi les Juifs, Magnes[9] a dit : « Nous devons considérer ce pèlerinage comme valide parce qu'il est fait au nom du Dieu d'Abraham. » Or il est impossible que des gens de bonne foi, réunis pour faire le sacrifice dans la forme et selon la tradition, et qui sont circoncis – car les Musulmans sont circoncis comme les Juifs, mais à treize ans comme Ismaël, alors que les Juifs sont circoncis à huit jours comme Isaac – n'aient pas le pardon accordé par Dieu. Chose curieuse : en Islam, tous les actes religieux sont individuels ; on ne peut pas, comme en chrétiens, se substituer, l'idée de la Croix et de la Rédemption est chose étrangère à l'Islam. Pas de péché originel et pas de Rédemption. Le péché a été immédiatement pardonné à Adam.

Dans ces conditions, il y a un acte religieux, un seul, en Islam où on peut se substituer. Lorsque les Musulmans espéraient que je deviendrais musulman, ils me disaient : « Puisque tu dois avoir du respect pour ton père, tu peux faire le pèlerinage pour lui parce que le devoir filial est que le père se trouve avoir eu, au moins par procuration, un acte par lequel il peut obtenir le pardon. » En d'autres termes l'acte de pèlerinage est un acte collectif. Pour les Musulmans, le sacrifice est agréé de Dieu et le pardon est donné à tous avant que l'animal soit sacrifié. Il y a une prière d'offrande à laquelle assistent jusqu'à deux cent mille personnes à La Mecque ; on crie les noms de ceux qu'on aime et qui sont

absents et pour lesquels on offre le sacrifice. Cela se fait par une prière très courte qui est une prière libre et non liturgique.

Le Prophète lui-même a donné l'exemple de cette conception du pèlerinage, et cette conception doit beaucoup nous émouvoir car c'est le règne de la loi et après tout – c'est même déjà dans les Psaumes – qu'est-ce que les victimes dont on coupe la gorge ? Ce qui est essentiel, c'est le sacrifice du cœur. Mais l'un est le symbole de l'autre et je ne crois pas nécessaire de faire une antinomie entre les deux.

Je n'ai pas une très grande admiration pour toute cette ligne de moutons abattus et cette odeur de boucherie et d'abattoir, mais j'entends bien que tout cela fait partie de toute la triste odeur de l'humanité qui est à peu près inhérente à notre vie même quotidienne, et il faut en passer par là. Je crois néanmoins qu'il y a autre chose, même chez ceux qui font le sacrifice le plus matériel, et après tout nous ne pouvons avoir une idée sous peine de ne plus avoir d'unanimité symbolique parmi les hommes sans acte matériel, en tout cas que l'on soit chrétien, musulman ou juif, il faut admettre l'acte matériel : c'est le commandement de Dieu à Abraham, et ce commandement a été commué dans le sacrifice d'un mouton ; et ce sacrifice à La Mecque n'est pas seulement une chose qui peut être ridiculisée, c'est, à mon sens, une chose très profonde en symbole, et tous ceux qui sont croyants, spécialement parmi les chrétiens – les catholiques et orthodoxes qui croient à la présence réelle –, doivent penser que le sacrifice d'Abraham est au centre même de l'histoire de l'humanité, et dans la construction de la cité éternelle.

Ce sacrifice fait par les Musulmans n'est pas quelque chose de vain qu'il faille évacuer comme n'étant pas compris et accepté par d'autres, c'est une chose qui a une valeur propre pour l'Islam, une physionomie propre. Cela tient à ce caractère d'exclus qu'ont les Musulmans. Ils ne le font pas à Jérusalem, ils le font à La Mecque, et uniquement en fonction d'Abraham.

Ils n'ont pas l'idée du symbolisme aussi fort que nous l'avons quoiqu'il y ait des mystiques musulmans qui aient eu le même symbole pour le pèlerinage à La Mecque que Tolstoï[h], par exemple, vis-à-vis des pèlerins russes allant à Jérusalem. Mais enfin, à l'heure actuelle, le pèlerinage chrétien à Jérusalem n'a pas la vertu du pèlerinage juif à Jérusalem puisqu'il n'y a pas le sacrifice qui se célèbre pour les chrétiens maintenant en tous lieux.

Le point saisissant dans le pèlerinage, c'est que nous ne pouvons pas, nous chrétiens, mépriser et considérer que l'idée du sacrifice central de la liturgie musulmane soit une idée évacuée ou périmée. Elle n'est pas non plus une idée de plain-pied avec la nôtre, mais elle est originale, et je dirai même qu'elle intercède pour eux. J'ai le sentiment – c'est une opinion, d'ailleurs, que plusieurs théologiens catholiques parmi les plus rigides ont eue – que la foi des Musulmans n'est pas une foi simplement

naturelle, mais une foi théologale, elle ne suffit pas pour le salut selon la doctrine chrétienne mais c'est tout de même la foi qui est la racine de la justification, et au point de vue chrétien, nous sommes obligés d'avoir pour eux ce respect de l'amitié qui découvre un point profondément commun qui est mis à la base de la méditation commune, de la méditation liturgique pour le musulman comme pour le chrétien.

Donc un chrétien caractéristiquement chrétien, croyant par exemple à la présence réelle dans le sacrifice de la messe, est obligé d'attribuer une importance particulière à ce rite cardinal auquel le Musulman tient et a le pouvoir de le faire dans la justice. Il ne veut pas qu'il y ait de puissance étrangère qui s'oppose au départ des pèlerins, et il veut également – et cela pose d'autres problèmes – qu'une certaine ville sainte reste libre pour qu'il puisse avec ses frères aller y prier en corps.

Nous avons dans le même ordre d'idées des perspectives théologiques. Beaucoup de théologiens chrétiens, montrant en cela fort peu de charité, disent qu'il n'est peut-être pas nécessaire d'avoir explicitement de la charité dans le travail théologique, et ils déclarent que la théologie musulmane débouche sur une espèce de néant agnostique, puisqu'on ne peut même pas définir si Dieu est une personne. Or, le problème de la personne est un problème qui, à la fois philosophiquement et théologiquement, est très à la mode. Un sociologue[1] qu'on ne s'attendait pas à trouver là, a fait notre admiration sur l'idée de personne en montrant que c'était l'Église catholique et surtout latine qui avait développé la question de personne à cause du droit romain *persona*, et des Conciles qui, pendant six siècles, ont essayé de délimiter la personne du Christ incarné.

Cette question de la personnalité de Dieu, c'est le problème de la prière. Il est bien évident que la prière n'a de valeur que s'il y a quelque chose de commun entre Dieu et nous, c'est-à-dire s'il y a un dialogue, et ce dialogue ne peut s'expliquer qu'entre personnes. La théorie de la triple personnalité divine qui est la théorie chrétienne, n'est évidemment pas celle de l'Islam, mais l'Islam a une conception de la personne divine : c'est une personne qui a une certaine structure. Sans cela elle [*sic*] ne pourrait pas parler des attributs divins, de la justice etc. et même plus profondément du caractère de Dieu dans ses comportements à l'égard de ses créatures ou même vis-à-vis de Lui-même.

Je crois que là ce qui est profondément vrai, c'est que ce n'est pas du dehors qu'on peut juger mais du dedans. Et j'aperçois ce débouché de l'âme par la prière vers les fondements, par la dévotion et la liturgie, ce débouché vers les réalités essentielles dont s'alimente la foi. Cela existe chez les Musulmans, quoique moins explicité que chez nous. C'est ce qu'ils appellent l'iman en arabe, la foi dans le mystère, ils croient qu'il n'y en a qu'un, et d'ailleurs il faut bien dire, puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu, que nous devrions nous rendre compte, nous chrétiens, que si

nous admettons plusieurs mystères essentiels, ils se résument en un seul qui est, encore une fois, la participation de la création au Créateur, sous certaines modalités, qui a son type en Dieu, en l'Incarnation du Verbe. Les Musulmans n'admettent pas l'Incarnation mais une certaine Révélation, et la Révélation est déjà tout de même une participation par la parole. La conception de l'Incarnation s'est faite par l'oreille, comme disaient les vieux textes du Moyen Âge.

Cela implique aussi la manière dont on écoute et la manière dont on médite ce qu'on a écouté.

Après avoir écouté l'autre jour mon ami avec vous, je pensais que ma réponse pouvait consister à montrer que les points caractéristiques de sa doctrine, loin de me gêner, m'intéressent à lui et non pas comme des allusions – peut-être un peu tout de même car les allusions me font mieux comprendre la doctrine à laquelle je crois de tout mon cœur. Si un Musulman me rappelle la transcendance divine, si un Musulman me dit : « Pourquoi convertir quelqu'un ? C'est Dieu qui dans son éternité sage, a choisi son sort et sa part » ; il est bien évident qu'on ne doit jamais être insolent d'intimité divine, on ne doit pas anticiper sur la Providence et essayer de convertir quelqu'un, mais lorsqu'on aime et qu'on aime d'une certaine manière inouïe, on ne peut pas ne pas désirer une survie ensemble avec la personne que l'on aime. Pour cela, on est bien obligé d'en venir, sinon à l'apostolat, tout au moins à la parole, à l'expression. Ce qu'il faut, en tout cas, et c'est en cela que les Musulmans ont raison, c'est le témoignage en Dieu ; ils disent : « Le témoignage de l'unité divine ne vaut que si c'est l'unité divine elle-même qui l'articule en nous. »

Il est bien certain que des gens qui répètent une formule sur un moulin de prière comme les Chinois au moyen d'un petit instrument de papier – et la technique moderne peut servir à cela par le moyen d'un appareil électrique, elle peut alimenter la prière factice, – peuvent en dire vingt-cinq mille par jour, mais nous ne pouvons pas dire que c'est Dieu qui l'actionne, bien qu'Il fasse tout. Nous savons tout de même qu'il y a une participation personnelle faite précisément de notre angoisse, du sentiment de notre néant, et de cette espèce de pauvreté essentielle qui est le secret de l'exaucement parce que, encore une fois, là où il n'y a plus rien, il n'y a plus de Dieu.

Nous pouvons donc penser que la prière du Musulman pour le Dieu unique et la nôtre se trouvent rattachées dans ce sens d'une très étroite communion, car s'il y a, en effet, des différences dans le monde, c'est pour se compléter. S'il y a un dogme, c'est pour en prendre conscience, je ne dis pas qu'il faut la négation comme dans le système hégélien : être, non être et devenir, mais il faut avoir trouvé la contradiction pour pouvoir comprendre la vérité.

C'est ce qu'on appelle la maladie des chiens. On voit assez mal les chiens qui n'ont pas eu la maladie, parce qu'on sait très bien qu'il y a un gros risque de les perdre avant qu'ils servent à quelque chose.

Nous ne pouvons pas dire, pour un croyant, de celui qui n'a pas été tenté : « Que sait-il ? » La foi dans une religion que nous croyons différente, et qui nous est proposée par un ami est essentiellement faite pour nous faire comprendre profondément la nôtre, pour autant que la nôtre si universelle doive tout expliquer. Il faut donc bien que l'on en arrive à la confrontation.

Charles de Foucauld, que j'aimais beaucoup, me disait en parlant de la tentation qui peut se présenter sous bien des visages et même sous un visage : beaucoup de gens croient qu'il est nécessaire de tourner la tête et de se sauver. Mais quand on est cloué au mur, il est difficile de se sauver, il faut tout de même regarder le visage qui est une tentation, mais ce visage, il y a à travers lui la volonté divine qui l'a placé devant nous : pourquoi ne pas le regarder avec la simplicité qui convient puisque au-delà de ce visage qui peut passer et qui me tente, il y a Dieu qui me demande à ce moment-là une déclaration d'amour avec preuve, car la preuve évacue ce que j'appelle le mécanisme de l'épreuve et de la tentation et se trouve nous mettre en présence de la réalité finale de notre finalité essentielle, qui est le témoignage du Dieu unique ; ce qui est, encore une fois, l'essence de l'Islam.

Évidemment, mon ami Yasmi aurait pu nous faire quelques déclarations amères, soit contre le christianisme, soit contre Israël. Dans le monde, il n'y a pas tellement de religions, car évacuées les religions primitives dont il ne reste que des résidus, nous avons les trois grandes religions monothéistes d'origine sémitique : christianisme, islamisme, Israël ; puis le groupe d'Extrême-Orient, le groupe de l'Inde et de la Chine dont il faut dire que ce sont surtout des disciplines d'illumination, beaucoup plus que des religions déterminées. Évidemment, il y a des dévotions, la dévotion du Shintoïsme est assez singulière, la dévotion pour le Bouddha est quelque chose de plus complexe. J'y pensais beaucoup dans l'Inde il y a deux ans. Il y a là un phénomène un peu parallèle à ce que j'ai essayé de vous expliquer pour Mohammed avec la différence que ce que l'on aime dans le Bouddha, c'est un guide spirituel, mystique.

Il y a, avant tout, et c'est là ce que je voudrais marquer, dans la manière d'échanger nos idées, une sollicitation pour nous de comprendre.

On nous dira : « En somme, ce que vous voudriez, mais cela, c'est de la théosophie, c'est de faire une table de transposition dans toutes les religions. » Non ! Je considère même le point de vue théosophique comme étant à peu près incompatible avec le groupe dont nous faisons partie, parce que c'est se mettre au-dessus de toute idée religieuse, que

de considérer que les religions ne sont que des lois interchangeables, et, en même temps, ce n'est pas attacher suffisamment d'importance à la dévotion, cette dévotion que chaque religion a pour des êtres dont souvent l'existence est mal connue. Car il y a des gens dénicheurs de saints, il s'agit pour eux de collectionner des saints qui n'ont pas existé. En Bretagne, il y a beaucoup d'individus qui ont sévi dans l'iconographie et l'hagiographie, nombre de lieux portent le nom de saints qui n'ont existé que pour expliquer la géographie. Cela ne va pas très loin, comme diraient les Hindous, et quand bien même cela serait, si c'est un idéal qui est proposé, comme disait Platon, cet idéal est trop beau et bon pour qu'il ne devienne pas vrai, mais on peut le réaliser même, je dirais presque par sa foi, ou au moins le compléter, s'il y a une amorce de vérité.

Ce mot « compléter » est bien dans le dialogue entre croyants, mais amis, de religions différentes, son but est d'éclairer davantage et d'approfondir, je crois, les motifs que nous avons de tenir à notre foi. Alors on me dit : Si votre conversation avec votre ami musulman continue, vous allez vous confirmer dans les caractéristiques propres du christianisme, et lui va aussi désirer que cela se confirme dans les réalités propres de l'Islam, donc vous voulez perpétuer le débat et ne pas arriver à l'unité.

Il faut tout de même approfondir un peu le débat et je vais pour finir prendre un exemple, celui de la Terre Sainte. Vous avez tous entendu parler de ce petit changement d'opinion qu'a eu la France, il y a une dizaine de jours où, après avoir annoncé qu'elle voterait neutre, brusquement a décidé qu'il fallait voter pour le partage de la Palestine. Jetons un voile pudique sur les circonstances où nous étions, que les paroles du général Marshall qui, trois jours après annonçait qu'il nous donnerait, je ne dirai pas le prix de notre volte-face, mais des secours plus abondants. Enfin, on nous a tentés un peu à changer d'avis. Mais le point le plus profond c'est que l'ONU n'a pas réalisé ce qu'elle était. Est-ce que l'ONU est simplement chargée de couper en deux ce que l'on ne peut pas réconcilier ? Ou est-il [*sic*] chargé de réconcilier ? Constater qu'il n'y a pas moyen de réconcilier, est-ce le droit d'être [de] l'ONU ? Ou bien c'est considérer que l'ONU n'est rien du tout – ce que nous considérons, et pourtant nous ne pouvons pas le dire parce que c'est perdre la dernière possibilité de sauver ce qu'est l'humanité car je ne pense pas que les Soviets nous proposent même l'équivalent, mais l'ONU n'a pas eu conscience de ce qu'elle faisait. C'est le problème délicat du spirituel dans le charnel.

S'il y a certains pactes de la prière avec certains lieux, il n'est pas indifférent par exemple d'aller prier à Jérusalem ou à Nazareth. C'est une chose par exemple que j'ai encore apprise de Charles de Foucauld. Vous savez qu'il était allé vivre comme un misérable à Nazareth[1], et il

me disait les grâces qu'il y avait reçues parce qu'il avait voulu comprendre et retrouver là le point d'origine de toute vie chrétienne et de toute construction chrétienne, même théologique et même philosophique, qui a été la parole dite par Marie à l'Ange quand elle a répondu qu'« elle était la servante du Seigneur[k] » à Nazareth. C'est cela que Charles de Foucauld est allé trouver pour lui-même, parce qu'il s'enracinait dans l'axe même fondamental du Créateur, du christianisme.

Nazareth, c'est cela. Je ne peux pas disjoindre cette petite ville où je ne dis pas qu'il n'y a que des saints, je connais Nazareth et toutes les histoires de ses habitants. J'ai connu un pharmacien anglais qui était un individu parfaitement insupportable, et comme beaucoup de Juifs, je dirai : « Que peut-il sortir de bon de Nazareth actuel ? » Mais cela n'empêche pas que Nazareth ne peut pas impunément être donnée à tel ou tel.

À la grande surprise de certains de mes amis sionistes qui s'imaginaient – ce qui est vrai – que je soutenais leurs revendications légitimes, j'ai exprimé que tant qu'Israël n'aurait pas reconnu que la Sainte Vierge était une vierge et non une mauvaise femme, je préférerais qu'ils ne soient pas en possession de Nazareth, car cela ne me semblait pas convenable. Et ils n'ont pas complètement compris.

Les Musulmans ont la même idée pour la Terre Sainte. Évidemment il y a chez eux beaucoup de choses, c'est l'état d'esprit des exclus, ils savent bien qu'ils sont des descendants d'Ismaël, qu'on les a envoyés au désert, ils savent bien que depuis treize cents ans, ils ont la prédominance en Palestine, et ils ne voient pas pourquoi graduellement et sous prétexte de technique et de supériorité, on va leur dire de s'en aller.

Quelqu'un me disait : « Mais non, soyez tranquille, du moment qu'il y a deux zones, chacun sera dans la sienne. » C'est le système du traité de Westphalie[l] : il faut que vous soyez catholique parce que vous êtes ici, et il faut que vous soyez protestant parce que vous êtes là, parce que le prince médiatisé ici est catholique et là est protestant, vous n'avez pas le droit d'être d'une religion ou d'une autre à cinq kilomètres de distance.

Tels sont les procédés pour la Palestine. Certains d'entre vous ont-ils vu la carte du partage ? C'est à peu près aussi dément que la carte de l'Inde, qui a valu déjà cinq cent mille morts depuis trois mois. Vous me direz : « Cela a peu d'importance, et les Soviets diront que les expériences sociales se font avec beaucoup plus. » Mais je n'ai pas ce sens de l'esthétique du sang et cela ne me plaît pas beaucoup.

Dans ce problème, que faut-il penser ? Le Musulman, je ne dirai pas qu'il soit un saint dans l'espèce, accroché fortement à la Palestine. Pourquoi ? C'est un homme qui croit au Jugement Dernier, il y croit de façon assez comique mais que d'autres partagent, il croit que c'est à Jérusalem que se tiendront les dernières assises.

Quelqu'un a dit : « Comment pourra-t-il y avoir des quintillions de corps ressuscités dans cet endroit ? » Ce genre de plaisanterie est facile à traiter, et nous savons assez si on s'amuse à des techniques modernes qu'on peut faire passer cent cinquante voix par le même fil téléphonique. On ne peut donc pas dire que la présence de tous les ressuscités gênerait beaucoup la petite vallée de Josaphat.

Weizmann[m], qui est le fondateur du sionisme, me disait que l'appel de ses morts l'attachait là. Je comprends que les Juifs veulent être là pour vivre et non pas pour mourir. Mais les Musulmans aussi. C'est un lieu sacré de prière pour eux. On a beaucoup plaisanté sur l'extase du fondateur, mais cela a montré un certain désir d'y aller, même si humainement il ne pouvait pas faire le voyage, il l'a fait divinement. En souvenir de quoi, on a recouvert la pierre du sacrifice d'Abraham. Les Musulmans ne lâcheront pas ce souvenir, ils ne peuvent pas oublier que c'est l'extase qui a mené le Prophète, c'est ce jour-là qu'ils ont chassé les Croisés de Terre Sainte. Lorsque Saladin a battu Renaud de Châtillon[n], c'était le jour de l'ascension nocturne du Prophète, et actuellement la Ligue musulmane de Palestine a comme fête nationale le jour de l'expulsion des Croisés.

Vous me direz que ce sont des coïncidences. Je le sais, mais nous connaissons les coïncidences liturgiques et lorsqu'elles orchestrent plusieurs fois, cela constitue pour les âmes des croyants une certaine cité pour laquelle ils se font tuer et pour laquelle, hélas ! ils en tueront d'autres aussi, ce qui n'est pas louable à mon sens, mais c'est une affaire de vie ou de mort.

L'ONU ne voit pas cela parce qu'elle est composée de gens de compromission, de financiers et d'individus qui vivent dans un abstrait profitable et confortable, n'essayant pas de vivre en lien avec une terre. Un banquier n'a pas de terre, il a peut-être un petit regret d'une terre natale où il n'a pas le temps d'aller, il a fait ce sacrifice. Les pauvres gens, eux, ne peuvent pas faire le sacrifice du lien avec une terre, surtout quand c'est celle où ils ont prié et vers laquelle ils prient. Donc les Musulmans n'abandonneront pas.

L'ONU aurait dû comprendre que s'il y a une terre au monde qui est faite pour être à l'humanité, c'est la Terre Sainte, et commencer son œuvre par ce partage est un aveu d'impuissance et une condamnation.

Je ne sais pas comment on pourra sauver cela. On a découpé deux États monstrueux dans la chair de ce pays auquel je suis infiniment attaché. J'y vais chaque année et j'y visite aussi bien les colonies juives que les pauvres centres de résistance arabe et quelques couvents chrétiens parce que tout de même il y a des chrétiens là-bas et je sais que ce pays-là est fait pour la réconciliation, et personne n'y a pensé. On a simplement vu que c'était un pays comme un autre. Les Juifs par désespoir d'être traqués partout ont dit : « Nous ne sommes qu'une nation comme

les autres. » Eh bien ! Ils sont quelque chose de plus, ils ne sont pas simplement une nation, ils ont été et restent encore le peuple privilégié.

Un professeur israélite de Londres me disait : « Que pensez-vous de cette affaire ? Nous n'avons pas même de Messie pour nous conduire et c'est le Messie seul qui peut nous installer en Terre Sainte. » C'est profondément vrai. Les Juifs ne sont pas une nation comme les autres, ils sont bien plus, ils veulent y arriver comme par exemple la République de l'Uruguay ; or, ce n'est pas la même chose. La Palestine est une terre qui appartient à l'humanité en premier. À quoi Israël répond : « Je voudrais tout de même y avoir des droits prééminents. »

Il y a une commission des Lieux Saints, et l'Angleterre qui s'entend en commerce a proposé au plus offrant, a proposé au Patriarche de Moscou comme à d'autres, la présidence du Conseil des Lieux Saints, et au bout d'un an de prospection a dit : « Puisque personne n'est d'accord, je la garde pour moi. » Naturellement, elle en est morte, et l'Empire anglais est mort d'avoir essayé d'avaler la Palestine. C'est un os dans le gosier.

L'ONU n'essaye pas de traiter cette question avec dignité. La seule façon de traiter, au lieu d'envoyer des commissions d'enquête temporaires, était de s'y installer à demeure car la seule façon d'organiser l'ordre, quand on considère qu'on a le moyen d'avoir le mandat impératif des hommes, c'est de se mettre au milieu de la bataille.

Je me souviens qu'un général à Damas avait averti le haut-commissaire qu'il y aurait de la bagarre dans la rue (il y a toujours un certain nombre de jeunes officiers qui sont heureux d'avoir des décorations qu'on ne peut obtenir qu'en réprimant des insurrections), et le haut-commissaire a répondu : « Je serai dans la rue, mon général. » C'était un honnête homme. Alors, le général n'a pas voulu que le haut-commissaire se fasse tuer, et on a été quitte d'une émeute de moins.

Ce problème du devoir du chef de prendre conscience de sa responsabilité, l'ONU ne l'a pas réalisé. Je dois dire que ni les Juifs ni les Arabes n'ont facilité la tâche. Ni même les Anglais.

Dans cette affaire-là, nous allons non seulement à une perspective politique, mais à une perspective religieuse. Nous n'avons pas su l'envisager avec amitié entre Musulmans et Juifs, je crois que ceux-ci ne pouvaient l'envisager avec amitié car c'était un problème théologique, un problème de la vérité de leur révélation à l'un et à l'autre, mais c'étaient les chrétiens qui pouvaient leur expliquer. Or, nous avons renoncé à ce mandat puisque nous nous sommes disputés nous-mêmes à propos de la Terre Sainte. Il faut comprendre d'où vient la responsabilité. Nous nous sommes battus d'une façon infamante entre chrétiens et orthodoxes. Nous n'avons pas, pour cette politique d'union que je recommande, nous n'avons pas nous-mêmes en chrétienté le droit de mener complète-

ment le mouvement, et c'est ce qui fait que dans notre groupe, je voudrais qu'il y ait davantage d'Israélites.

Je considère que dans la foi désespérée d'Israël en ce moment, il y a une tendance trop vive à entrer dans la politique immédiate, alors que c'est plus profondément dans une méditation de leur liturgie et de leur attente religieuse que l'humanité trouverait un appui, non pas du tout que je veuille prendre le jour du sabbat à la place du dimanche, mais j'estime que les devoirs d'Israël devant toute l'humanité n'ont pas cessé. Que veulent-ils ? C'est d'être débarrassés de l'humanité, ils veulent retrouver maintenant une petite nation, un endroit où être tranquilles, où être enfin « chez eux ». Eh bien ! Ils n'en ont pas le droit. Cet endroit qui était chez eux est devenu celui de l'humanité parce qu'ils ont été le peuple de cette révélation mondiale.

Pour le Musulman, le problème est très délicat parce qu'il faut qu'il se fasse estimer à égalité. Pour l'Algérie, cet été j'ai eu des doutes que les statuts algériens fassent respecter les colons, et vous savez bien dans quels termes ces colons parlent de la chose.

De toute façon, je crois que c'est en s'intéressant à ce qu'il y a de différent caractéristiquement, d'autre dans la religion de nos amis, et en essayant de l'approfondir non pas pour cesser d'être nous-mêmes mais pour être plus profondément nous-mêmes, que réside l'efficacité de notre mouvement.

Discussion

L. MASSIGNON. – Beaucoup de personnes ne se rendent pas compte du malheur qu'a été pour l'Inde son partage. L'Inde était faite pour être un pays uni pendant des siècles. Les guerres religieuses ont été faibles, du jour du partage, immédiatement, le principe de l'éviction, de la déportation, de l'expatriation a joué, cinq cent mille personnes sont mortes sur les routes. Histoire épouvantable. Des amis m'ont rapporté qu'à Lahore il y a eu soixante-dix mille morts. J'avais vu cette ville en parfaite paix sociale il y a deux ans.

Mme X. – Pouvez-vous nous dire s'il y a un empêchement à la réconciliation entre sunnites et chiites ?

L. MASSIGNON. – L'interférence est à peu près nulle entre chiites et sunnites, sinon un certain besoin de se disputer. Ce sont de ces querelles fraternelles qui sont les pires parce qu'elles partent de détails qu'on exagère à plaisir. Lorsque des orthodoxes veulent ennuyer les catholiques, ils essaient de démontrer que pour la procession du Saint-Esprit ou telle autre chose, les catholiques sont des hétérodoxes. Ils savent très bien que non, mais tactiquement ils sont heureux de le dire. On peut avancer que là c'est l'influence du temporel sur le spirituel. Il y a des cas où

sous des intérêts soi-disant spirituels, il y a des histoires d'argent ; les Croisés latins ont là-dedans une grosse responsabilité. Ils convoitaient Constantinople dans des conditions impossibles et j'estime que les Papes à ce moment-là n'auraient pas pu vivre sans les subsides de ces ingénieux personnages, spécialement les Vénitiens et parmi eux Dandolo°. Ils auraient dû protester, ils ne l'ont pas fait.

C'est le grand art des politiciens de réduire au silence des spirituels.

Un rabbin, tête des orthodoxes rabbinistes de Jérusalem, a un jour promulgué la grande excommunication, au nom de tous les rabbins du monde ; les autres ont alors fait une chose très simple : ils se sont donné le monopole du ravitaillement de la ville. Le rabbin poursuivait bien ses imprécations dans la synagogue, mais un jour il a eu faim, et il s'est vu condamné à mourir de faim ou à capituler. Il a capitulé. C'est l'éternel procédé.

Les disputes entre chiites et sunnites sont faites de ces procédés. Au XIX[e] siècle, le sultan de Constantinople avait déclaré par avis juridique de la plus haute autorité de la ville : il vaut mieux tuer dix Persans chiites que de tuer un infâme chrétien. Cela prouve que le gouvernement le lui avait demandé et lui avait donné pour ce quelques subsides. Mais cela n'a aucune valeur théologique ! Ce sont des infamies, des trahisons profanes. C'est de la simonie. D'ailleurs, la simonie est le pain quotidien de la politique religieuse dans la plupart des communautés religieuses. C'est de cela dont nous mourons. Le monde ne meurt pas du tout d'athéisme mais de simonie. Il est extrêmement difficile de ne pas la voir pratiquer par une hiérarchie quelconque. Il y a l'art de savoir poser des questions pour forcer, même la rage dans le cœur, à faire ce que veulent certains puissants. C'est humain.

Récemment, je m'enquérais à propos d'un homme dont on usurpe le nom, je me suis aperçu que la personne qui usurpait le nom donnait beaucoup d'argent, à quoi on m'a dit : « Si elle ne le faisait pas cela priverait nos œuvres. »

L'autre jour, une combinaison extraordinaire m'a été offerte. J'ai dénoncé, car il faut en finir, en disant que ce n'était pas permis. De même qu'il n'est pas permis, ai-je dit, d'usurper le nom de Dieu, de même on ne doit pas prendre le nom d'un homme qui est mort en odeur de sainteté pour une affaire d'argent. La personne à qui j'ai dit cela est allée trouver un évêque qui m'a introduit et m'a dit : M. Untel est très affecté de ce que vous lui avez déclaré, il est tout prêt à vous dire qu'il n'a aucune intention de revendiquer l'héritage spirituel de la personne en question mais il estime que de même qu'on a le droit d'ouvrir une pension Jeanne d'Arc ou un hôtel Saint François de Sales, il peut parfaitement monter une œuvre sous le nom de votre ami. J'ai répondu : « Est-ce que je suis Dieu pour lui pardonner son péché ? » Il a commis

une convoitise, il se sert du nom d'une personne sainte pour extirper de l'argent, je ne peux pas permettre cela.

Mais on trouve cette chose toute naturelle. C'est l'œuvre de bienfaisance où on expose des toiles de Toulouse-Lautrec pour l'œuvre de la fille-mère. Le mal est facile à diagnostiquer : c'est de la simonie.

Mais comment mettre la main sur les simoniaques ? Leur première habileté est de se couvrir par une série de gens de bien. Et eux-mêmes finissent par le croire. Que faire ? On ne peut établir une sorte de chaîne de pompiers contre la simonie dans les différentes communautés religieuses. La solution que je proposerai, c'est d'avoir une espèce de tableau d'honneur ou plutôt d'infamie de tous les simoniaques de chaque groupe religieux, mais précisément ce sont eux qui tâchent de démontrer qu'ils sont les seuls intermédiaires possibles de réconciliation. C'est là où c'est extrêmement difficile.

D'autre part on dit : « Vis-à-vis du peuple vous ne pouvez pas dénoncer tel grand coupable. Alors, c'est toujours le lampiste que l'on pend. »

On me dit : « Vous mettez du drame là où il n'y en a point. » Ce besoin de viser des têtes est une sorte de jeu de massacre. Je n'ai pu le faire que faiblement dans ma vie, et je n'ai pas à mon tableau de chasse beaucoup de simoniaques, ceux que j'ai dénoncés se portent assez bien, et même je les ai rendus plutôt mauvais, ce qui fait que je n'ai pas continué. La médisance est le seul péché qu'on ne puisse pas expier puisque c'est la vérité que l'on dit. Alors on hésite.

Ainsi pour un ami mort au désert, j'avais dit : « Il n'a pas pu mourir de la dent des chacals mais ce sont d'autres déprédateurs moins désintéressés qui s'en servent actuellement. » Seulement je ne crois pas que les déprédateurs en question aient lu mon texte.

Le Christ dénonçait des gens, il était le Christ. Cela ne lui a, d'ailleurs, pas réussi, momentanément. Dénoncer passe pour être assez mal porté, surtout dans les milieux français et catholiques ; on considère que c'est manquer aux égards et convenances que de donner de la publicité à cette action. Chez les Musulmans c'est aussi la même idée. Chez les Israélites de même. Ceux qui s'occupent profondément des questions de colonisation palestinienne ont été bafoués par une hiérarchie de simoniaques.

Nous sommes tous sûrs que la fin de l'*Exodus* est horrible, que les Anglais n'auraient pas dû laisser ces gens pour finalement les remettre dans les cages allemandes, c'est inconcevable ; mais que penser de ces gros financiers de New York qui, le cigare à la bouche, ont combiné cette manœuvre de pression sur l'Angleterre qui, du reste, n'a pas cédé ? Eux sont des individus dix fois plus infâmes. Ils ont spéculé sur leurs frères, et pendant trois mois, en essayant d'illuminer la chose. Mais la conscience de l'humanité est tellement affaiblie que l'affaire de

l'*Exodus* n'a pas même fait verser une larme à une vieille dame ! Ce problème-là est un problème très grave, c'est un problème d'hypocrisie. Il est très difficile d'arriver à déceler l'hypocrisie.

Comme l'a dit très bien Gabriel Marcel : notre mouvement peut faire quelque chose d'utile si nous n'avons pas d'arrière-pensée importante que nous cachons dans notre volonté d'unanimité. C'est une manière d'éliminer ce que j'appellerais l'hypocrisie zéro, qui est simplement l'arrière-pensée importante qu'on n'ose pas avouer.

Alors on dit qu'on est d'accord quoique au fond on ait une bonne restriction mentale qu'on ne dit pas. Dans l'amitié, c'est impossible. Et je crois même que dans notre mouvement ce serait le rendre inefficient.

Mme X. – À propos de la mission d'Israël que vous estimez n'être pas terminée, est-ce que vous la voyez s'exerçant d'une façon centrifuge ou centripète, quant à la Palestine ?

L. MASSIGNON. – Je crois que c'est une façon centrifuge que de vouloir se réfugier en Palestine pour être seuls avec eux-mêmes. D'ailleurs, cela ne leur ira pas. Je voulais faire nommer un de mes amis israélites à une chaire dont il était infiniment digne, et le Président de l'Université que j'estime beaucoup et qui est partisan de la Palestine une, de la Palestine judéo-arabe, me disait : Mais nous sommes une toute petite Université ! Et c'est très vrai. Pour Israël, nous avons de grands savants juifs mais les grandes universités du monde ne sont pas assez grandes pour eux, et il irait professer à l'Université de Jérusalem !

Et ainsi de suite pour tout le reste. Ils sont ordonnés à l'universel maintenant, ils ne veulent plus autre chose ; évidemment l'universel les vomit. Nous voyons cette chose horrible que la majeure partie des nations est déchaînée contre eux et leur attribue tous les crimes possibles ; alors je comprends qu'ils aient envie d'être tranquilles quelque part. Mais la question est de savoir, et ils en savent plus que nous là-dessus, si réellement il y a eu des interventions divines dans leur vie, or nous sommes bien obligés d'admettre, tous les chrétiens qui ont lu la Bible, qu'il s'est passé quelque chose de bizarre avec ce peuple, comme avec aucun autre. Alors, ils sont prisonniers de cette vocation qui les dépasse et à laquelle ils ne veulent pas céder.

J'étais passionnément pour leur désir de revenir en Palestine mais à la condition que les autres puissent y être. La conception de l'Irgoun que j'ai vu commencer était une conception totalitaire. Je crois que, surtout au point de vue liturgie, ils ont quelque chose à nous apprendre parce que ce sont des gens d'expérience et de spéculation. Ils ont tout donné à Dieu et Dieu les a extrêmement mal récompensés, mais ils sont tout de même vivants. Ils sont un témoignage et ils nous apprennent ce qu'est la prière.

Nous le savons par les Psaumes ; mais la liturgie juive des temps actuels est une des choses les plus émouvantes qui existent. Les prières de Naïla, du Kippour sont des prières extraordinaires que, du reste, les Musulmans trouvent blasphématoires à cause de l'intimité et la manière de protester contre les injustices divines qui leur fait dresser les cheveux sur la tête, ils disent que c'est falsifier et que les Juifs sont des mauvais priants.

Les Juifs ont le sens de l'espérance sous la forme la plus théologale. Leur espérance au moins est une chose surnaturelle. Mais ils ne veulent la partager avec personne. Elle est pour eux en premier.

En Palestine, c'est l'heure cruciale parce que plus ils montreront qu'ils ont des moyens de technique puissants, plus ils ameuteront tout le reste de l'Orient contre eux.

Mme LEMAÎTRE. – J'arrive d'Algérie et ce que je vais dire fait suite à la conférence de M. Massignon. J'ai été là-bas en contact avec beaucoup de grands Musulmans, c'est le nom de M. Massignon qui m'a permis d'entrer en relation avec eux, ils ont pour lui tellement de reconnaissance, de révérence et de respect pour tout ce qu'il a fait en leur nom qu'ils m'ont chargée de le lui exprimer ; ils m'ont en même temps posé des questions sur le mouvement que nous avons formé. Ces grands Musulmans ont été si intéressés et heureux de ce que je leur ai dit qu'ils ont, en quelques jours, créé un mouvement analogue à Alger.

À la Bibliothèque du Gouvernement, M. Dermenghem[P] que vous connaissez pour ses ouvrages sur la vie des saints musulmans et sur d'autres questions d'ordre religieux et particulièrement mystique, a groupé quelques étudiants chrétiens, catholiques, protestants, musulmans, israélites ; ils ont de temps en temps des échanges spirituels. J'ai pu mettre les grands Musulmans en relation avec ce groupe. Et je suis partie d'Alger avec l'espérance qu'un World Congress of Faiths algérien en était fondé, c'est le caïd d'Alger, un ami de M. Massignon, qui sera le Président, et c'est M. Massignon qui sera le vice-Président, et c'est M. Dermenghem qui sera le secrétaire général de ce mouvement. Ils comptent déjà une quinzaine de membres et les uns et les autres ont été conquis par ce rapprochement unanime des bonnes volontés ; ils espèrent beaucoup de ce mouvement.

J'étais heureuse de vous donner cette bonne nouvelle à la fin de cette conférence. C'est peu de chose, mais je voulais en faire part à tous.

LE FRONT CHRÉTIEN

Transcription de la conférence prononcée le samedi 13 décembre 1947, en fin d'après-midi, chez Marcel Moré, quai de la Mégisserie, à Paris, devant le groupe Dieu Vivant. Nous devons à l'obligeance de M. Pierre Rocalve la communication du présent document. F. L.

J'ai pris comme titre de cette conférence « Le front chrétien », j'aurais pu choisir un titre moins militant et moins militaire. J'aurais pu dire : « La construction de l'éternelle cité ». Je voudrais surtout traiter ce sujet sous son aspect de contacts sociaux, intelligibles et autant que possible harmonieux que nous devons avoir avec les autres car si nous sommes tous réunis par un certain désir spirituel de solitude avec Dieu, ce que je veux examiner aujourd'hui avec vous c'est une œuvre commune.

Je me souviens avoir essayé de faire, il y a quatre ans, un bilan analogue dans une réunion d'instituteurs catholiques*. Vous savez ce qu'était 1943. Impression très pénible et combien justifiée de pesanteur due à l'Occupation et quoique chrétiennement le temporel doive être disjoint du spirituel, il y avait dans nos espérances une sourdine de ton mineur qui me navrait. J'avais justement essayé de relever cette attitude dynamique que conserve le chrétien dans les temps mauvais et dans les périodes d'apparente défaite.

Aujourd'hui, j'essaie d'analyser avec vous un sentiment plus profond encore, cette espèce d'effondrement intérieur de ce qui garantit nos certitudes de progrès et de construction. Nous avons pêché toute la journée pour ne rien prendre, nous avons mené nos vies et nous n'avons pas su leur donner le fruit éternel qu'elles pensaient devoir porter et alors, dans cette impression d'effondrement, sans faire de dialectique hégélienne, nous nous demandons, s'il n'y a pas précisément la racine de la solution : acceptation de cet effondrement apparent du front chrétien même pas seulement en dehors de nous, mais au fond de nous-mêmes par cette espèce d'examen de conscience qui suit nos périodes d'activité extérieure.

Effondrement intérieur. Je voudrais que beaucoup d'entre vous aient vu une carte (mais je suppose que quelques-uns en ont déjà eu connaissance) qui ne concerne que la France, alors que le sujet est général ; ne vaut que pour un pays alors qu'elle peut s'appliquer à chacun de nous comme à l'ensemble des pays connus, elle retrace l'effondrement de la croyance catholique ou tout au moins de ses signes extérieurs en France. J'ai un collègue à l'École des Hautes Études qui depuis plusieurs années

travaille à ce qu'il appelle l'atlas de la pratique religieuse en France. C'est M. Le Bras[b], professeur à la faculté de droit qui est en même temps directeur d'études à l'École des hautes études. Il est arrivé à mobiliser Monseigneur Grente[c] et ce qui est plus important, un certain nombre de fidèles de paroisse. L'abbé Boulard[d] a publié dans les *Cahiers de la France rurale* une carte réduite de l'enquête et cette enquête est effrayante parce que, non pas seulement dans les paroisses urbaines, mais aussi sur la carte des paroisses rurales, la France est défoncée par le centre, par l'indifférence. Car le problème religieux n'est pas essentiel ; on n'est même pas hostile. La religion fait partie d'une carapace que l'on garde comme certains crabes gardent des algues, non pas par esthétique, parce que cela ennuie un peu.

Sur cette carte, quelques petits morceaux subsistent : un petit morceau de la Flandre, qui parle encore flamand ; la Bretagne avec une petite partie d'Anjou ; l'Alsace, avec un petit bout de Lorraine et même de Meurthe-et-Moselle, quelques coins auvergnats, un certain nombre de paroisses savoisiennes, dauphinoises, puis semé dans le plan de l'indifférentisme qui est central et rayonne autour des grandes villes – rayonnement négatif, – ce que l'on appelle « les pays de mission », c'est-à-dire ceux où il y a moins de 20 % des enfants qui connaissent le catéchisme et autre chose qu'un baptême donné par hasard.

Cette carte est vraiment saisissante parce qu'elle révèle une espèce d'effondrement. On peut se demander : qu'est-ce que la personne morale de la France ? Beaucoup de nationalistes ont disserté là-dessus ; c'est le problème de la vocation de Jeanne d'Arc, de la personnalité éternelle de la France en tant que communauté dans l'Église.

De façon plus générale dans le monde entier, on a une impression, non seulement de perte de substance par le centre, mais d'étranglement. On a parlé de « l'univers concentrationnaire » on a eu bien raison. Tous les jours davantage se réalise cette impossibilité d'être seul, libre avec Dieu ; car, qu'il s'agisse de radio, de télévision, la taylorisation nous propose des slogans qui de plus en plus se font subtils. Les gens pénétrés des meilleures intentions prétendent christianiser les slogans comme les Jésuites christianisaient l'Olympe ou les pêcheurs de l'ancienne Grèce ; on est pris dans un pressoir social depuis les tests de l'enfance jusqu'à toutes les mécanisations des carrières. Que reste-t-il de notre libre don à Dieu ? Quelles possibilités de construction reste-t-il dans l'Église dans cette cité maudite qui n'a absolument rien à faire avec la cité de Dieu ? Un certain nombre de gens veulent christianiser la cité de la technique, la cité de Taylor, c'est un leurre, une contradiction dans les termes, et c'est d'une autre manière que j'essaie de trouver avec vous, sous cette constatation en apparence désespérante, le principe de construction.

Ceci va nous aider à comprendre ce qu'est le front chrétien vis-à-vis de cette partie qui n'est pas la moins intime de nos souffrances, la confrontation avec les quelques rares croyants qui restent encore dans le monde ; ceux qui mettent en tout cas Dieu en premier, la foi comme base de l'édifice, non seulement de la communauté humaine, mais d'abord, de la personnalité de chacun de nous puisque notre personnalité se construit, directement et strictement, par l'examen de conscience et la méditation, grâce aux vertus théologales et à l'exercice des puissances de l'âme ; elle se construit à l'image de l'unité divine et saint Thomas d'Aquin a assez marqué que la formation du verbe mental est une empreinte de la Sainte Trinité. Cette construction, comment peut-elle se faire avec une pression du dehors de plus en plus dense puisque les quelques-uns qui croient encore à la présence de Dieu en premier pour résoudre tout et nous combler à jamais ne sont pas d'accord avec nous. Ils se trouvent nous présenter, non seulement des objections mais des vies qui essaient de résoudre le problème avec la même loyauté que nous-mêmes. On pouvait, quand on les connaissait moins, ignorer les autres milieux religieux, mais maintenant, nous avons fait suffisamment d'enquêtes, et ces atlas dont je vous parlais tout à l'heure, qui au début ne paraissent pas aller très loin mais qui tout de même nous montrent socialement des efforts communautaires émouvants, nous ont aidés. En ce temps où l'on accorde des dispenses eucharistiques je ne vais pas demander combien parmi vous ont jeûné sérieusement pendant le carême, je ne parle même pas de l'Avent où nous sommes car on a complètement oublié ce qu'est le jeûne de l'Avent, je ne parle pas non plus du jeûne que les Orientaux appellent le jeûne de la Vierge du 1er au 15 août ; c'est une chose profondément ignorée du catholicisme occidental. Le jeûne ne paraît plus rentable au point de vue de l'édifice spirituel et les atlas de pratique religieuse nous donnent peu de choses satisfaisantes pour la pratique du carême dans les paroisses de France. Mais chez les Musulmans et spécialement chez les travailleurs musulmans, le jeûne est exactement observé avec toute la dureté de l'ascétisme, non pas le sadisme de l'ascétisme, mais un effort viril, dur, à contre-pente de la nature, pendant les trente jours du Ramadan, et en plein été quand cela tombe en été puisqu'ils suivent le calendrier lunaire.

Pour la dernière bataille du front qui n'est pas seulement chrétien, du front de la cité de Dieu, je crois aux réserves que ces mondes qui ne sont pas directement de l'Église ont pour la cité de Dieu. Je téléphonais hier soir par erreur et par oubli à un de mes amis israélites, j'oubliais que c'était le sabbat qui commençait puisque à la nuit tombée c'est le sabbat qui commence et mon ami priait ; le téléphone passait au second plan de ses préoccupations. Il arrive qu'on peste contre les tourières d'un couvent qui ne connaissent pas la civilisation moderne et vous font

perdre vingt minutes, mais dans Israël il y a quelque chose de plus profond et qui peut dépasser la force de la résistance chrétienne à la pression du monde, cette sorte de témoignage simple du jour du Seigneur par exemple. Je suis revenu de beaucoup d'objections contre le jour du sabbat. Il y en a une très forte dans l'Évangile au sujet du bœuf qu'on retire du puits. Un jour, j'avais demandé un rabbin pour accompagner, un samedi, l'enterrement d'une juive à laquelle je m'étais intéressé pendant l'occupation allemande, on m'a répondu : – On n'envoie pas de rabbin le jour du sabbat.

— Vous préférez que cette fille d'Israël s'en aille sans prières ?...

L'autre jour, quelqu'un m'a dit : « Mais vous ne voulez pas comprendre que le sabbat c'est "*Simmaa*" en hébreu, c'est la joie du Seigneur, la joie de Dieu. Lorsqu'il y a des fiançailles, des mariages chez les Israélites on dit : "La voix de la joie et la voix de l'allégresse..." Quelqu'un qui est en deuil, le jour du sabbat n'est pas en deuil. » Il y a là une affirmation de la transcendance divine qui évidemment fait un peu abstraction de l'Incarnation, mais il est certain que dans notre facilité de commerce avec Dieu qui est fondée sur une utilisation insolente de la familiarité avec Dieu, nous perdons un peu de cette force de témoignage que Dieu réserve peut-être pour les derniers temps.

J'ai de plus en plus le sentiment que le monde finira très simplement, comme il a commencé, par le rappel de certaines lois élémentaires qui sont avant tout les droits souverains de Dieu à notre adoration. Les complexités dans lesquelles s'est épanoui le christianisme et qui sont évidemment essentielles à la gloire de Dieu, je ne dirai pas qu'elles ont fait leur temps, mais le monde n'en a pas voulu, ceux qui les avaient acceptées n'ont pas obtenu le rendement qu'il fallait pour ceux qui en étaient exclus, ce sera peut-être une autre garde de Dieu qui sera là à la fin ; ce seront peut-être les Musulmans et les Juifs qui témoigneront pour le Dieu d'Abraham, tandis que les chrétiens continueront de petites combinaisons avec les gens du siècle, les taylorismes et les techniques...

Une chose me frappe en ce moment-ci, c'est que je ne parle pas des religions primitives ni même de ces milieux complexes d'ascèse et de recherche de l'illumination de l'Extrême-Orient, de tout ce grand monde extrême-oriental qui représente un tiers de l'humanité et qui évidemment n'a pas une religion organique et nettement monothéiste (s'il y a des traces ou des grâces de monothéisme elles ne sont pas organiques, il n'y a pas communauté comme dans les trois religions monothéistes auxquelles je pense) mais en ce moment-ci les deux autres religions posent au christianisme des sommations.

Je pars dans trois jours pour l'Orient où je vais une fois de plus essayer de porter témoignage chrétien auprès de mes amis musulmans et juifs. Je ne dirai pas que je suis très heureux de ce que représente le front chrétien dans la question de Terre Sainte car c'est un problème

extrêmement profond et nous avons eu la banalité de le mettre au niveau d'un simple problème national alors que c'est le problème supranational et que la vraie terre des Juifs n'est pas la Palestine, que la ville de la paix, *visio pacis*, c'est Jérusalem, c'est l'étymologie un peu factice que l'on tire de l'hébreu, et ce n'est pas la paix que nous avons apportée mais la guerre ; ce n'est pas l'union mais le partage, l'ONU a divisé la Terre Sainte en deux, a coupé la tunique sans couture, et pourtant l'ONU est chrétienne, mais celui qui divise, est-ce un chrétien ? On a exposé à l'assassinat, au meurtre, une foule de gens ; c'est une chaîne de meurtres qui ne vont pas cesser.

Quelles ressources avons-nous ? Une ressource d'apostolat. Il y a un certain nombre de gens qui font de la missiologie dans des revues dites techniques et qui nous expliquent des procédés. Il existe des écoles de missiologie, comme on a des écoles de spiritualité, on fait même des écoles de poésie, mais la chose devient tellement ridicule qu'on voit l'absurdité du procédé initial et du raisonnement. La missiologie a des moyens de convertir Israël. J'ai préparé un volume que j'ai promis de publier depuis longtemps sur l'apologétique entre musulmans et chrétiens, j'ai peut-être trouvé deux ou trois chrétiens sur trois cents auteurs qui ont quelques éléments de charité dans leur apologétique ; les autres ignorent complètement ce que c'est que cette vertu, elle ne participe pas, paraît-il, à leur méditation. Et les objections des Musulmans et des Juifs sont extrêmement fortes. J'ai le sentiment que nous devons trouver le point d'appui ailleurs. Je ne suis pas de ceux qui ne veulent pas employer le langage scientifique d'aujourd'hui, même sous forme du langage dit du sens commun parce que le sens commun n'est pas une chose élémentaire, c'est déjà une chose élaborée, les proverbes sont déjà une chose très savante, ce n'est pas le premier jet de la spontanéité naturelle, eh bien, même avec cette espèce d'approximation qui n'est pas toujours de la force du *memento* du bachot, nous n'arrivons pas à justifier complètement et simplement notre position. On dit que cela va mieux, on s'est précipité avec joie sur le principe de l'indétermination de Heisenberg et cet échappement au déterminisme que l'on a à l'échelle micro-atomique cela ne nous intéresse pas, nous ne pouvons pas le voir, pas le penser, c'est à une autre échelle, exactement comme dans le grand et l'infini, les galaxies ; c'est en dehors de notre portée et c'est incommensurable avec nos vies ; surtout, le cycle de nos vies n'est pas commensurable avec ces raisonnements sur l'infiniment petit et l'infiniment grand. L'infiniment petit échappe au déterminisme dont nous souffrons et à cette sorte de pression croissante du monde et à cette espèce d'ersatz dont nous sommes envahis, comme de boîtes de conserve qui s'empilent pour nous enlever toute respiration, ou bien des tas d'ordures non enlevées comme nous avions le plaisir de le constater récemment. C'est une des conceptions où nous aboutirons. En effet,

nous sommes entourés de déchets, la technique produit des déchets ; l'artifice humain au premier degré c'est évidemment quelque chose qui peut servir, c'est un outil, mais au second degré, c'est un déchet et le déchet ne peut plus servir à rien. Exemple qu'on m'a reproché mais que je persiste à considérer comme vrai : lorsque l'abeille fabrique du sucre, ce déchet est utile, la digestion de l'abeille peut servir à féconder d'autres choses, tandis que lorsqu'on fabrique du sucre artificiellement, dans une usine, les déchets sont des déchets, il n'y a rien à en faire. La marque de l'homme s'est posée dessus, mais une marque de mort assez particulière parce que c'est une marque de torsion ; on ne peut pas faire une torsion, un nœud sans qu'il y ait un minimum de vie dans l'organisme qui le fait.

Dans ce corps à corps de guerre civile où nous sommes entrés, il est difficile de rendre le témoignage du front chrétien. Il y a un roman de Graham Greene *The Power and Glory*•, qui n'est pas un drame à proprement parler ; il retrace la position dramatique du prêtre vivant comme il peut et assez mal continuant à rendre témoignage au Mexique pendant une persécution. Il est pris dans un système où il ne peut pas être moralement intact suivant sa doctrine et, d'une façon infiniment ironique, le romancier montre une jeune mère qui continue à être chrétienne très simplement, je ne dirai pas conventionnellement, mais en imagerie d'Épinal. Le prêtre finit par être fusillé, d'une façon banale ; il touche à la sainteté dans l'ignominie parce que tout de même il a été fidèle, il n'a pas eu le sentiment de l'amour, mais il a gardé la fidélité puisqu'il avait les sacrements et que c'est lui seul qui pouvait donner le pardon et l'Hostie. On représente alors la jeune mère lisant un de ces récits que chérissent les petites revues missionnaires, enluminés, forts en couleurs. On parle d'un jeune martyr qui vient d'être fusillé à Mexico en criant : « Vive le Christ-Roi ». Les gens le saluent avant de le tuer, tout ce décor de chromo qui touche parfois mais est si peu en accord avec – comme disent les mystiques – « le petit appareil » que le Christ a mis dans sa passion ; c'est un peu différent. On se dit : si cela est conventionnel, c'est donc alors que le triomphe de l'Église est une simple dérision et nous n'avons plus de front chrétien. Il y a une guerre civile perpétuelle et cette guerre civile est même une guerre intérieure. Là, nous en arrivons – et c'est pour cela que je n'aime pas cette espèce d'imitation des techniques que nous essayons de faire – à ce que j'appelle le principe de Pygmalion, finir par adorer son idole, ce qui est imbécile ; j'aimerais mieux le principe d'Archimède, chercher pour soulever le monde un point d'appui hors du monde. On est dans cette espèce d'univers concentrationnaire, dans toutes ces choses qui retombent sur nous une fois que nous les avons utilisées, digérées, ce sont maintenant des ersatz et des robots qui ne peuvent plus être animés par

la vie mais simplement vont nous ensevelir. Il faut trouver au fond de nous-mêmes quelque chose.

Je crois, alors, par une espèce de tactique copernicienne, qu'il convient de prendre le centre là où il est, non pas sur la terre apparente de notre personne, de notre misère, et de notre condamnation, mais en dehors, dans le soleil de justice qui nous éclaire malgré tout et dont nous voulons faire triompher la lumière. Comme disent les Musulmans : « Il faut se faire passer en jugement avant de comparaître en jugement parce que comme on juge on sera jugé. » Il ne faut donc pas juger les autres ; il faut commencer par se juger soi-même. Il faut donc d'abord passer par une espèce de renonciation, de pauvreté spirituelle et ne pas essayer de défendre le front chrétien avec les choses que l'on a grignotées sur l'ennemi, avec les dépouilles prises sur les barbelés d'en face, mais d'une manière tout à fait axiale, essayer de trouver au fond de soi-même la source de la grâce essentielle.

Je vous parlais tout à l'heure de la Palestine et vous disais la lutte qu'il y a entre Musulmans et Juifs. Ils ont tout de même su, les uns et les autres, les Musulmans surtout, deviner ce qu'est le christianisme. Ils nous appellent des Nazaréens ; ils savent que nous venons de Nazareth et Nazareth a pour moi infiniment d'importance depuis que j'ai connu un homme qui a travaillé à se faire une personnalité définitive puisqu'il sera canonisé très prochainement, je veux parler de Charles de Foucauld[f]. C'est un homme dont la vie vaut infiniment plus que ses écrits gauches et maladroits. Ses imitateurs et ses disciples trop littéralistes ont discuté pour savoir si, dans sa règle, il est permis de fumer ou des choses du même genre, recherche touchante parce que comme les Franciscains veulent avoir la barbe de saint François, ils essaient d'imiter Charles de Foucauld, mais Charles de Foucauld de façon beaucoup plus profonde a eu une démarche que je trouve souveraine et qui peut éclairer tout le front chrétien à l'heure actuelle ; il avait essayé d'entrer dans le système des autres et d'être trappiste. On l'a mis à la porte de la trappe. Il avait 39 ans, ce n'est pas tout jeune et il s'est dit : il y a un endroit où tout a commencé, où tout s'est construit, c'est Nazareth. C'était un topographe d'armée. Eh bien, topographiquement, il est certain que le christianisme a commencé avec le *Fiat* de Marie ; puisque c'est elle qui est le point d'impact de l'éternité dans le relatif et de l'absolu dans le contingent ; mais il a très bien compris que lui, topographe, avait besoin de faire la composition du lieu et d'aller à Nazareth construire autre chose ; parce qu'il a construit la vie des autres, il m'a aidé à construire la mienne, la pauvre mienne, il a aidé à construire celle d'un certain nombre d'autres. Quand il va être canonisé, il servira à en construire d'autres, à construire les rapports avec Musulmans et Juifs en Terre sainte. Vous me direz : ce n'est pas immédiatement le monde que nous demandons pour le front chrétien. Je dis : si, parce que c'est tout

de même l'introduction d'un phénomène très particulier, d'une chose dont l'Église n'aime pas parler, parce que c'est son secret, parce que c'est sa gloire, l'Immaculée-Conception, l'élection des prédestinés. Il est bien certain que le *Fiat* de Marie est le secret de tout acte agréable à Dieu par définition puisque c'est le seul, l'unique et le parfait et que si notre vie n'est pas conformée à ce *Fiat*, il est absolument inutile de la vivre quand on a pris conscience de sa formation de chrétien, car le Christ ne pourra pas atteindre à la plénitude de son âge et le seuil de la Passion en nous si nous n'avons pas commencé par le *Fiat* de Nazareth.

Mais Nazareth est un lieu sur la carte, en même temps qu'il est un lieu de méditation spirituelle, pour tous ceux qui savent se mettre en esprit dans cette maison de Nazareth que beaucoup de gens ont été chercher, comme ce pauvre Descartes, dans sa nuit d'illumination, à Notre-Dame de Lorette[9]. Il n'est pas très sûr que les anges aient porté la *sancta casa* de Reganati en passant par la Dalmatie jusqu'à Loreto, c'est faiblement attesté au point de vue critique ; malgré beaucoup d'indulgence, comme ont dit les papes, nous ne pouvons pas confirmer cette chose. Ils ne peuvent d'ailleurs confirmer aucun miracle marial. Mais ce qu'il y a de très vrai, c'est que si l'orthodoxie philosophique a été trouvée par Descartes dans la maison de Nazareth, il y a pour nous beaucoup à chercher dans la vocation de notre personnalité définitive en Dieu dans le *Fiat* de Marie ; ce *Fiat* nous fait Nazaréens et de façon extrêmement décisive et définitive. Les Musulmans ont qualifié les chrétiens de Nazaréens. Nous sommes Nazaréens, essentiellement liés à ce point de la carte et à cette construction locale qu'est la maison de Nazareth, qu'est la Sainte Famille. Cette méditation que les Jésuites ont d'ailleurs su développer dans l'Église, que sainte Thérèse également a développée à d'autres points de vue, de cette maison qui déjà fait une famille, sans faire une paroisse, mais déjà une famille est un commencement de construction élémentaire dans l'humanité et établit, je ne dirai pas un front, mais tout de même, un lieu chrétien. Et le lieu de toutes les vocations chrétiennes, pour prendre un terme géométrique, c'est évidemment la maison de Nazareth parce que c'est le *Fiat* de Marie.

Cette position peut nous faire trouver beaucoup de structures. Il y a dans cette tactique de la pauvreté essentielle, dans l'analyse même de la position d'esprit du *Fiat* de Marie, à des moments, comme ce moment présent, de pression, de guerre civile intérieure, de dissociation, un levier, un point d'appui hors du monde. Et alors, je voudrais signaler parce qu'on n'a pas eu la force de le signaler assez, que c'est Israël qui nous aide à le trouver. Israël ne peut pas arriver à reconnaître que Marie est une vierge parce qu'il faudrait qu'Israël devienne chrétien. Israël reproche à Marie (et c'est bien difficile de ne pas le lui reprocher) d'être en quelque manière le point d'aboutissement de ces quatre scandales que sont déjà dans la généalogie du Christ, Thamar, Raab, Ruth et Beth-

sabée[h]. Qu'est-ce que c'est que ces femmes qui figurent dans cette généalogie exprès, et qui représentent des déchirures de la loi et des scandales ? Thamar est particulièrement prophétique. Voilà une femme qui, ayant eu successivement deux maris, les maris étant morts sans laisser d'enfants, et elle, étant persuadée, parce qu'elle en a l'instinct, qu'elle est la tige du Messie, qu'il faut qu'elle ait un fils, et allant se costumer en prostituée pour que son beau-père se trouve lui faire cet enfant qu'elle désire avoir et son beau-père la faisant acquitter alors qu'elle devait être lapidée. Elle est un des liens. Il y a l'histoire de Raab qui est un scandale encore plus fort puisque c'était une prostituée et les Livres Saints disent qu'il y a « domus Raab » à Jéricho et que la maison du mari de Ruth sera appelée comme la maison de Raab parce que Ruth n'aurait jamais dû être épousée par Booz, puisque c'était une fille de Loth, d'une race interdite, Moabite, avec laquelle les Juifs ne devaient pas contracter mariage et la maison de Ruth, c'est la maison de David et Jésus est fils de David.

Il y a dans cette recherche du cas extrême, au-delà de la loi, cette espèce d'instinct de la grâce qui nous fait ne pas avoir peur de l'épreuve et comprendre en cette pression de guerre et d'inimitié du monde qui pénètre jusqu'au fond de nous-même, en une manière inimaginablement belle d'ailleurs, une espèce de prévenance de la grâce.

De Foucauld a été beaucoup plus hardi dans certaines paroles que la tradition livresque qui est un peu couleur Saint-Sulpice. On m'a reproché d'avoir été chercher Bazin[i] pour écrire la première vie. « Vous faites écrire la vie de Foucauld par Bazin, pourquoi pas par Henry Bordeaux... »

Je n'ai pas été jusqu'à Henry Bordeaux. Bazin était au moins un honnête homme, mais il n'était pas intelligent. Il était honnête. Puis, je me suis dit que les congrégations n'auraient pas prêté [*sic*] à un autre plus intéressant. Nous avons pris Bazin. Il est certain que pour Bazin les coffres-forts des congrégations s'ouvraient avec bénignité, tandis que devant un autre ils auraient eu peur ; avec lui on savait qu'il n'y avait pas de danger.

Le père de Foucauld a écrit des choses plus fortes. Un jour, je lui parlais de l'éternelle histoire du visage de la tentation et demandais pourquoi Dostoïevski l'appelle « un secret terrible[j] » ? Il y a le procédé simpliste qui consiste à fuir, à se mettre les mains sur les yeux, ou à mettre des feuilles de vigne comme les culottiers de la Chapelle Sixtine. Il faut tout de même regarder ; on voit le Christ en croix. Les femmes savent cela, c'est elles qui lavaient les morts, c'est une coutume abolie, qui était assez belle d'ailleurs. Elles voient les hommes quand ils naissent, elles les voient quand ils meurent, elles ne se montent pas la tête sur le corps humain et il y a tout de même la beauté qu'il faut regarder droit.

Foucauld me disait : « La tentation, il faut la regarder droit devant, c'est une déclaration d'amour que Dieu nous demande avec preuve. »

L'idée est extrêmement profonde, car ce qu'il faut, c'est voir la volonté souveraine et axiale de Dieu. Cette volonté souveraine qui nous éprouve actuellement sur ce que j'appelle ce front intérieur chrétien, par l'effondrement, par la guerre et même pire que la guerre, de choses que nous pouvons détester facilement, mais est-ce qu'il est si facile de détester notre adversaire ? J'avoue que cette multiplicité de détestations que l'on propose au public catholique depuis le Président Truman jusqu'à d'autres, ne me paraît pas décisive. Je n'arrive pas à détester sur commande, avec la facilité déguisée des cavaliers de l'Apocalypse, les gens qui déplaisent aux puissances démocratiques. Il y a quelque chose de plus profond que Dieu nous demande qui est, je ne dis pas de servir d'instrument au mal qu'ils font.

Il est certain que la politique soviétique en adoptant le partage de la Palestine n'y a vu que le moyen de déclencher le mal dans cette partie du monde. Il n'y a pas d'erreur possible ; la politique soviétique n'a pas cherché autre chose en votant « pour ». C'est pourquoi les Américains n'auraient pas dû permettre que l'URSS vote pour ; ils ont été des imbéciles. Cela leur permet d'envoyer un détachement soviétique en Méditerranée pour rétablir l'ordre d'ici quinze jours. On ne peut pas continuer à laisser des gens se tuer comme il s'en tue dans le Proche-Orient à longueur de journée, malgré l'habitude que nous en ayons et l'accoutumance de la bombe atomique.

C'est le moment de faire une déclaration d'amour avec preuve. Cette déclaration d'amour avec preuve à l'appui qui nous ébranle provient de cette idée très profonde et que je trouve également dans le *Fiat* de Marie : ce qu'Israël ne pardonne pas à cette vierge juive, qui est la fleur d'Israël, qui est toute la consommation du destin d'Israël, qui est la consommation de la vocation d'Abraham. C'est qu'elle a accepté un hôte étranger ; elle est l'épouse de l'étranger. Qu'est-ce que c'est que l'Esprit Saint ? Il figure à peine dans l'Ancien Testament. Qu'est-ce que c'est que cette idée redoutable de cette enfant qui a conçu du Saint-Esprit ? Ils ne peuvent pas l'admettre, ils disent que c'est une impudique et que son fils est un bâtard, mais c'est une faible solution. Les Musulmans eux-mêmes proclament qu'elle est sainte et qu'elle est vierge ; ce sont eux aussi des fils d'Abraham et ils considèrent que les Juifs sont malheureux en raison de leur blasphème. C'est pour cela, et non pas du tout pour avoir crucifié le Christ, ils sont malheureux parce qu'ils doutent d'une de leurs filles qui était la pure fleur de leur race et la consommation de leur destin. Ce qui est très vrai, c'est qu'elle a fait un acte effrayant qu'évoquait Claudel[k] sous cette forme : un médecin qui va se marier part pour l'église puis il rencontre un malade qu'il ne connaît pas, il oublie sa fiancée et le cortège, il prend le malade et va le soigner

dans un coin. C'est là le levier hors du monde. La Sainte Vierge évidemment s'est engagée dans l'inconnu. « Comment cela se fera-t-il ? », elle avait cru bien fermées sa cellule et sa solitude avec Dieu. La pression de Dieu venue du dehors lui a proposé quelque chose de parfaitement étranger qui allait la couper d'avec sa race.

C'est cette conception extrême qui est en même temps un triomphe et qu'on retrouve sous une autre forme dans l'agonie du Christ au Jardin des Oliviers ; vous me direz : est-ce que c'est vraiment le principe de toute l'apologétique sur le front chrétien ?

J'avoue qu'il m'est très difficile de voir autre chose dans les événements que la volonté de Dieu et je dirai même dans bien des cas, d'un certain signe de l'Esprit Saint pour amener la consommation du sacrifice.

Vous me direz : faut-il se livrer aux gens les plus infidèles à la grâce et les plus qualifiés pour le mal ? Je dis : Non, la Vierge ne s'est pas livrée au mal ; elle est sortie de sa parenté et la généalogie du Christ éclate à cet endroit. Il y a une chose très étrange, que la plupart des historiens ne racontent pas, et qui pour moi éclaire certains passages du quatrième évangile de saint Jean. [*Illisible*] a relevé dans ses quatre volumes *Les Sources talmudiques sur Jésus*, qu'un certain rabbin Simon ben Assai de l'an 110 (il est entre les deux destructions de Jérusalem, Titus et Barcochebas[l]) dit : « J'ai lu dans des feuillets de généalogie car chaque juif avait sa généalogie, que pour Un Tel (Un Tel c'est Jésus) on avait rayé le nom de son père et mis : "bâtard d'une femme mariée". »

En d'autres termes, la synagogue avait condamné le Christ, mais simplement pour imposture, les Juifs actuellement, et c'est une idée qui me tente assez, considèrent que le sanhédrin a douté. Il a dit : c'est peut-être le Christ... Nous allons voir ce que va faire Pilate. Si Pilate absout le Christ, c'est bien, nous ne le livrons pas à la mort. Nous l'abandonnons à Pilate, et on considère qu'ils se demandaient si ce n'était pas vraiment le Messie. Ils avaient un doute sérieux et fondé et même sur la croix beaucoup d'entre eux pensaient que c'était le Messie, mais s'imaginaient qu'il aurait assez souffert et qu'il serait enfin délivré alors qu'il ne l'est toujours pas. Le Christ n'a toujours pas rempli sa mission à leur égard ; ils ont tout à fait raison.

Il y a dans l'évangile de saint Jean un signe qui m'a beaucoup frappé dans la parabole de l'aveugle-né[m]. On dit : « Nous ne savons pas d'où vient Celui-là. » Dans une généalogie « d'où vient » cela veut dire « quel est le père de celui-là ». Il avait un père légal. Il venait de parler de « mon père ». Cette manière très audacieuse de revendiquer Dieu comme père, leur donnait l'impression que ce n'était pas du tout son père, et il y a un doute.

C'est aussi l'explication du fait qu'en tête de l'Évangile de saint Jean, il y a la généalogie éternelle et non pas la généalogie selon le temps. À

ce moment-là, je pense que déjà dans Israël on avait fait ce que nous dit en 110, vingt ans après l'évangile de saint Jean, Simon ben Assai, c'est une tradition attestée : on avait rayé le nom du père légal du Christ et on avait mis « *mammser* » c'est le nom officiel ; un sioniste m'a dit, à Jérusalem en passant devant le Saint-Sépulcre : « Un jour, il faudra que nous démolissions le tombeau du *mammser.* »

Il fallait bien qu'on se décide. Il est certain que la position de la généalogie légale n'est pas tenable. Qu'est-ce que c'est que cette généalogie ? Nous savons très bien que le Messie doit être quelque chose de plus. Seulement, cela posait le problème de sa mère qui est scandaleux pour tout milieu fermé, parce que c'est aussi le problème de la famille. J'ai un ami qui a beaucoup fait pour l'Église et qui me posait un cas de conscience tout à fait terrible qui arrive fréquemment (je parle d'un vieil homme), il s'est trouvé avoir pour quelqu'un une affection spirituelle en toute pureté et sa femme ne comprend pas. Elle lui dit : « J'aurais beaucoup mieux aimé que tu vives mal que d'avoir en dehors de moi une âme que tu préfères. » C'est une idée absurde de la part de cette femme, et tout de même quelque chose de légitimé par le sacrement ; elle a raison, comme les Juifs, de ne pas pardonner à son mari d'avoir laissé ouverte la porte de son intimité avec Dieu.

Je ne crois pas qu'il soit possible, quand on aime divinement les âmes, de ne pas les aimer quelquefois avec d'autres qu'on n'a pas choisies et que Dieu choisit pour vous.

Dans le cas de la Sainte Vierge, elle n'était pas quitte dans son amour de Dieu par cet engagement de chasteté qu'elle avait certainement pris étant au temple ; elle a eu tout de même un enfant, elle a dû même passer pour mère de cinq enfants, ce qui a été la croix de sa vie, ce qui constituait également pour un homme héroïque comme saint Joseph, une position tout à fait aberrante et effrayante d'une sublimité que peu de gens comprennent, mais toute la vie de la Sainte Vierge a été sous cette pression extérieure. Elle était le premier front chrétien devant une objection terrible basée sur la loi. Le problème de sa vie à Bethléem est déjà une vie insensée ; elle ne pouvait pas être à l'hôtel. L'hôtelier ne pouvait pas la recevoir ; l'accouchement ne devant pas être normal, il fallait qu'il n'y eût aucun témoin. Quel bien a-t-elle fait à cette ville ? Elle a apporté la mort de tous les enfants qui pouvaient passer pour son fils. Autre chose scandaleuse et que reprochent très justement les Musulmans, ils disent qu'au jugement dernier Dieu demandera à Jésus : « Pourquoi toi et ta mère vous êtes-vous fait adorer comme deux Dieu ? » Vous savez de quelle image il s'agit, ce n'est pas celle qu'a toute la chrétienté d'Orient où l'enfant est juste devant sa mère ; cette image porte un nom spécial dans l'archéologie byzantine, et c'est l'image des mages. Les mages ont vu l'enfant sur les genoux de sa mère et au-dessus était l'étoile ; le même nimbe divin les entourait. Vous

entendez bien que je ne veux pas parler d'hyperdulie pour la Sainte Vierge et que je ne parle pas de paternité en Dieu. Là encore, il y a une protestation qui est difficile à éluder au sujet de la généalogie éternelle du Verbe et de l'Immaculée-Conception. C'est pourquoi les Musulmans admettent l'Immaculée-Conception : ils l'ont admise plus tôt que nous. On comprend très bien que la Sainte Vierge n'ait pas été admise dans un Israël légal. C'est une tradition qu'on n'a jamais étudiée et qu'Origène et Saint Basile connaissaient et acceptaient. Il y a eu des soupçons et par un calcul inexact d'ailleurs on fait dater la conception de Jésus du temps où la Sainte Vierge était encore au Temple, on s'en est pris au gardien du temple qui se serait appelé Zacharie fils de Barachi. C'est l'explication de ce fameux passage de l'évangile[n] dont on se tire très difficilement où le Christ dit : « Le sang de tous les martyrs retombera sur cette génération depuis les premiers jusqu'à Zacharie fils de Barachi. »

Qu'est-ce que c'est que ce Zacharie fils de Barachi ? La tradition d'Origène qui est recueillie par saint Basile et qui est admise par les Musulmans c'est qu'il était le gardien des vierges au temple et qu'il n'aurait pas surveillé la Sainte Vierge ; dans cette tradition la Sainte Vierge est toute simple, toute pure, a un enfant par l'opération du Saint-Esprit mais des gens ont dit : « Il a laissé une vierge fauter, dans ces conditions c'est lui qui est responsable » et ils l'ont tué près de l'autel.

Cette légende est difficile à faire concorder avec le texte authentique des évangiles et je parle simplement d'une indication. Au temps d'Origène déjà le problème de la réaction exacte des contemporains de la Sainte Vierge se posait, mais on sent visiblement que dans l'évangile de saint Jean il y a des coupures. Il y a déjà un front chrétien entre les messianistes qui sont les chrétiens et les juifs ou autres qui croyaient que la Sainte Vierge avait eu un enfant qui était saint, mais qui l'avait eu normalement de Joseph. Au temps de la répression d'Adrien lorsqu'on prenait des prisonniers chrétiens on les forçait à dire que le Christ est un imposteur « *mammser* » au double sens du mot : « Imposteur et bâtard ». S'ils refusaient, on les torturait jusqu'à la mort.

Cela pose toutes sortes de problèmes : l'apologétique de saint Justin est écrite quinze ans après. Saint Justin est de Naplouse, il est donc non seulement contemporain mais du pays. Il a vu les survivants chrétiens de la persécution de Barcochebas, il dit très nettement que le problème de l'imposture est déjà posé. Donc c'est quarante ans avant Celse° l'adversaire d'Origène.

Je pense que nous devons avoir un minimum de raisonnement et, dans cette construction même de notre adhésion à la volonté divine, à l'exemple de Marie à Nazareth, avoir un temps de réflexion, des constructions mentales, mais je pense que nous sommes extrêmement seuls et qu'il y a une pauvreté essentielle. L'ajustement que l'on ne sait pas

faire dans l'humanité la femme sait mieux le faire, la femme a un instinct, plus net, de la manière dont Dieu peut venir dans l'âme. On dit qu'elle l'a charmé par un seul cheveu de son cou et dans l'office chaldéen de Bagdad, qui est antérieur à l'influence grecque, il est dit que les yeux de la Vierge ont été convoités par l'Ancien des jours. Je n'aime pas beaucoup ces formules de concupiscence de l'éternel, mais il est certain que la femme a un secret instinct de la présence de Dieu des êtres innocents et de l'enfance, puisque encore une fois c'est en elle que l'enfance du Christ a commencé.

Je pense, sans prendre des attitudes psychologiques à la Pierre Louÿs[p] que j'ai en abomination, que les hommes qui font des traités d'apologétique et de missiologie auraient beaucoup à apprendre sur une certaine pratique intérieure de la composition du lieu du *Fiat* dans la maison de Nazareth. Cela donne certains clivages de solution. Remarquez la marche à reculons qu'ont dû faire par exemple les Dominicains, je n'en veux dire aucun mal, ils ont défendu la transcendance divine comme l'auraient fait des Juifs et des Musulmans, c'est le plus grand éloge que je peux leur faire. Après avoir prêté serment qu'on ne soutiendrait pas l'Immaculée-Conception, on a dû, pour ne pas faire outrage aux Dominicains – et c'était légitime – procéder avec beaucoup de délicatesse à la Cour de Rome. On a réformé leur serment. Cette histoire des serments est une entorse beaucoup plus grave que ne paraissent l'être beaucoup de choses ; cela tient à notre solitude en ce monde et à la nécessité de défendre intacte la présence de Dieu en nous quand on est chrétien, qu'on l'a reçue par les sacrements et qu'on désire la garder par la présence de la Grâce. Il ne faut pas s'engager à la légère : il ne faut surtout pas être conforme à des arrangements qui nous amènent à une fausse conscience.

Je dis en toute ingénuité parce que c'est dans mon sujet : Vous savez combien les canonistes catholiques sont des conseillers détestables pour les ecclésiastiques lorsqu'il s'agit de faire des déclarations fiscales à l'État ou des actes du même genre. On sert à l'État des mensonges avec une paire de pincettes parce que le laïque et le temporel sont bons pour cela. La vérité, c'est pour nous, mais le mensonge pour les autres. C'est une attitude proprement pharisaïque consistant à dire qu'on ne prête pas à intérêt aux frères mais qu'au prochain on lui demande des intérêts usuraires et même qu'on ne lui doit pas la vérité.

Il faut être extrêmement sévère sur ce point. Un des noms de Dieu est Vérité. Le chrétien devrait dire la vérité, mais il y a des *praxi confessorum*[q] qui considèrent qu'il est permis de mentir à l'État parce que l'État est malhonnête. Mais si on ment aux malhonnêtes gens, à qui dira-t-on la vérité… Je voudrais savoir ce que devient le témoignage pour la vérité. Qu'est-ce que c'est même d'être un martyr, on finit par ne plus très bien comprendre. J'ai en ce moment un cas particulier et je me

débats dans des histoires inextricables. Il y a trois ans, j'ai donné ma démission d'une œuvre catholique de bienfaisance, dirigée par un prêtre éminent du diocèse de Paris qui lui a donné sa vie et la fortune de tous les siens – parce qu'il a voulu me faire signer des papiers avec une date fictive pour une réunion constitutive. Je lui ai dit :

« Mais je n'étais pas à Paris ce jour-là, comment voulez-vous que je signe ces papiers ?

— Cela n'a aucune importance. Les conseillers canonistes de l'archevêché déclarent que c'est comme cela que cela se fait. »

Je suis entré dans une très grande colère.

« Vous avez donné votre vie pour cela, c'est le signe de votre vocation à Dieu, vous serez jugé là-dessus, vous commencez ce qui est votre œuvre par un mensonge ?...

— Cela n'est pas un mensonge, puisque cela se fait. »

Je suis vice-président d'une autre œuvre pour le père de Foucauld. L'autre jour encore, on m'a présenté un papier avec une déclaration fictive et une signature à donner.

J'ai été bas. J'ai commencé par hésiter. J'en demande pardon. Pour moi, c'est un très grave péché devant Dieu, j'ai hésité, hélas par amitié, je me suis dit : « Ces gens qui font cela aiment le Père parce que je le leur ai fait aimer. Ils font cela en abandonnant tout. »

Puis, je me suis dit : « Non, avec un homme que je n'aimais pas, j'ai donné ma démission avec éclat, je ne vais pas, avec des amis, être moins amoureux de la vérité. » J'ai dit : « Non, non. Je ne signerai pas un papier qui est faux. »

Et dernière chose qui est encore plus belle : une œuvre que j'ai fondée dont je suis actuellement le président vient de m'apporter encore un dossier avec une date fictive et des pièces antidatées et des réunions fictives... Je vais encourir un procès, qu'on m'interdise de me servir du nom de l'œuvre que j'ai fondée parce que je n'aurai pas l'acquit légal, mais j'aime mieux cela que mentir...

Je pars dans trois jours pour essayer de sauver quelques pauvres œuvres françaises en Orient, non sans difficultés. Mais les pires ennemis que j'ai, ce sont les simoniaques de l'Église, ce sont des braves gens qui considèrent que le mensonge est la pierre angulaire des fondations ecclésiastiques, c'est la donation de Constantin, ce sont les fausses décrétales, ce sont toutes ces fausses chartes pour des fondations de couvents dont regorgent les cartulaires du Moyen Âge ; ces histoires-là, je ne peux pas les avaler. J'estime que si nous avons quelque chose de sacré à faire, c'est précisément que la maison de Nazareth ne soit pas bâtie sur le mensonge et que notre cellule avec Dieu soit faite de pierres parfaitement pures, chastes et immaculées, sans cela rien à faire. Ce n'est pas la peine d'être dans l'Église, c'est une maison de tolérance, cela devient un mauvais lieu, ce n'est pas autre chose...

Cette position apologétique commence à nous mettre dans une infinie solitude. On me dira que c'est une position esthétique, de danse de caractère devant le tabernacle. C'est amusant, c'est drôle, Bloy a fait cela jadis. C'est un exercice. Je ne crois pas qu'il y ait d'autre position tenable. Elle touche d'ailleurs certaines gens. Remarquez Gandhi. Gandhi n'a pas été complètement impeccable dans cette attitude de vérité. Néanmoins, je crois que 90 % des actes qu'il a posés ont été des actes de droit. Eh bien, cela a produit un effet d'explosion dans l'Inde où on n'a pas de théologie, pas de philosophie, mais un désir désespéré de la délivrance des formes et des atrocités de ce monde qui est tout de même une chose divine. Gandhi a stupéfié les gens parce qu'il faisait ce qu'il disait et disait ce qu'il faisait.

Gandhi est un homme qui connaît à peine le Christ et qui ne l'a pas compris, il a aimé Tolstoï mais de Tolstoï les œuvres qui ne sont pas extrêmement chrétiennes. Il est très loin du christianisme. Il a lu la vie de sainte Thérèse de Lisieux dans une édition imbécile, *Little Flowers*, quand il était en prison à Madras. On lui a donné ce tract avec une gravure lamentable sur la couverture contenant précisément toutes les phrases que la sainte famille de Lisieux qui n'est pas à ce point de vue là tout à fait respectueuse de la vérité, a retouchées. Gandhi n'a pas compris le fond de sainte Thérèse de Lisieux, mais tout de même, il a eu cette idée très grande qui est pour moi-même, je dirai, une idée mariale, c'est qu'il n'y a que la vérité de féconde et que l'on ne possède en son cœur la vérité que si l'on est à Dieu seul. Pour Gandhi, Dieu est l'essence du vœu. Et l'Inde ne peut en effet comprendre Dieu que comme un vœu. En effet, Dieu est beaucoup plus dans un vœu que dans un serment. Dans un serment, Dieu est sous forme statique, sous forme de juge terrible pour savoir si nous avons tenu ou si nous n'avons pas tenu notre serment ; mais il ne nous associe pas à l'exécution du serment. Tandis que le vœu n'existe que tant que nous sommes unis à Dieu, car nous sommes toute faiblesse. Dans le cas de la Sainte Vierge, son acte de *Fiat* participe à son vœu, sous une forme d'ailleurs étrange, parce qu'il semblait pour les Juifs que c'était une renonciation à son vœu ; elle ne devait pas avoir d'enfant puisque très certainement elle s'était donnée à Dieu de façon complète.

J'ai connu un cas admirable d'une jeune juive devenue chrétienne qui est d'ailleurs en train de mourir comme religieuse en Angleterre[1]. Cette jeune fille, à dix ans, comme beaucoup de juives très pieuses, priait pour la venue du Messie. Comme toutes les femmes sont, ainsi que l'a dit Léon Bloy, complices de la Vierge Marie dans l'Incarnation et dans le *Fiat*, elle était complice de cette venue du Messie et se disait : « Ma prière est en même temps un commencement de réalisation et je voudrais en être participante. » Elle pensait que peut-être elle serait la mère du Messie, mais elle avait fait vœu de chasteté et c'était suffisant préci-

sément pour qu'elle devienne chrétienne. Elle avait compris que le moyen que Dieu vienne, c'était cette pauvreté essentielle qui fait que là où il n'y a absolument rien dans l'humanité que la volonté de Dieu qu'on implore, la volonté de Dieu vient et y est tout entière.

Cela ne représente la maison et le vœu de Nazareth que dans ce qu'il y a de plus théologique et philosophique, dans l'apostolat et la défense du front chrétien, applicable à une règle de vie, et c'est encore un des points que Foucauld m'a fait comprendre. C'est un point délicat, nous ne pouvons pas traiter ces problèmes en termes purement intellectuels. Le front chrétien, la constitution de la liturgie, la missiologie, tous ces points-là ne peuvent être rafraîchis et rajeunis que par des âmes qui ont passé par cette épreuve où Marie, la première, a été la seule à trouver la vocation et l'élection et a été véritablement l'Arche d'alliance, la nef des élus et la réconciliation. C'est une idée qui m'est chère. Je crois profondément que dans l'Église et dans le monde, et de façon articulée, constructive, se révèle de plus en plus une certaine présence mariale. Le pape a dit très bien : « Je ne peux pas déclarer cela comme article de foi », il y a des apparitions, mais nous savons qu'elles se présentent souvent de façon saugrenue, je ne parle pas de la Médaille miraculeuse qui n'est pas une chose agréable à considérer, qui est une chose sainte et mystérieuse, mais qui a scandalisé beaucoup de gens ; je ne parle pas de La Salette qui a été ridiculisée. On a prétendu que c'était une femme qui s'était amusée, avec un carton à chapeau amené à deux mille mètres, à simuler le costume bizarre de l'apparition[*]. Lourdes a été traité de travestissement et de seconde édition de La Salette : Pontmain[1] est une chose mystérieuse : Fatima s'est très mal présentée au point de vue critique dans les débuts, quoique les papes y attribuent de plus en plus d'importance. Je me rends bien compte que toutes ces allusions de présence générale de la Sainte Vierge ne font pour beaucoup de ceux à qui j'en parle, que rendre assez suspect le rôle de la Sainte Vierge dans les personnes et dans les sociétés. D'autre part, je ne dirai pas que je méprise, mais je m'afflige des gens qui s'imaginent que c'est reconnaître la présence de la Sainte Vierge dans le monde que de se livrer simplement à des érections de statues comme font les guides sur le Crépon ou au-dessus de Notre-Dame du Puy où on voit des statues colossales et généralement horribles qui ne représentent pour moi qu'une foi extrêmement mal éclairée et des supérieurs ecclésiastiques plus ou moins simoniaques organisant un tourniquet pour les frais du culte.

Ce n'est pas cela. Évidemment la démarche de Descartes à Loreto me toucherait davantage, pourquoi pas ? Je ne dis pas que cela lui ait bien réussi, bien qu'au point de vue mathématique nous puissions dire qu'il n'en a pas rapporté quelque chose qui fût négligeable. Il y a une participation et j'estime qu'elle est axiale dans le christianisme. On ne peut

pas faire profession de catholicisme, c'est à cet égard que j'en parle avec cette force, si on ne met pas précisément au centre, non seulement de son attitude extérieure, de la prière régulière, cette présence et surtout cette volonté de reconnaître une primauté dans les faits. Vous me direz : « Oui, mais alors, c'est vous qui la créez par une projection de votre volonté et c'est une idole que vous proposez aux autres. » C'est une horrible plaisanterie. Non. Il est bien certain que, dans la vie de chacun de nous, il y a des signes ; en France, il y en a beaucoup, ne serait-ce que dans la volonté des mères qui consacrent à la Sainte Vierge l'enfant qui est encore dans leur sein, c'est souvent une habitude parce que leur mère leur a appris, mais ce n'est pas indifférent. Il y a quelque chose de nouveau ; il y a une perspective nouvelle : ce levier hors du monde qui doit soulever tout le reste. Il y a un échappement au mécanisme ; cette possibilité d'apparition qui, tout de même, intervient par une certaine force et est une certaine consolation, j'évoque ce signe marial, dans la renaissance de l'apologétique chrétienne, de la liturgie chrétienne, de la missiologie chrétienne, car nous sommes interrogés, non pas seulement par les autres sectes chrétiennes, nous avons tant de choses communes avec elles qu'on peut bien arriver à s'entendre, mais par l'Islam ou par Israël qui sont de vieux témoins, les deux colonnes qui nous rappellent le pacte avec Abraham. Nous avons à considérer qu'il y a, dans la Sainte Vierge, dans le *Fiat* de Marie, des éléments intelligibles, des éléments d'acceptation de notre vocation, de notre prédestination qui enveloppent toute notre vie et nous aident à lui donner une valeur de pierre de construction pour les autres. C'est une chose qui me frappe beaucoup. J'en ai plusieurs signes dans ma pauvre vie. J'en ai eu un entre autres avec un ami très cher. Je voulais ces jours-ci écrire une note pour lui, mais elle est difficile à publier parce que trop personnelle ; il s'agit de Jacques Maritain[11]. Nous nous sommes connus par un certain signe marial et nous savons très bien, l'un et l'autre quelle vocation cela nous a donnée. C'est être dans l'ordre même de la perspective philosophique du front chrétien et de la défense de l'Église que de montrer cette perspective axiale et ce côté extrêmement dur, parce qu'il ne faut pas croire que la Vierge, en ce moment-ci vienne davantage dans notre vie pour des commodités ou des compromis.

Le Christ les accepte presque tous ou tout au moins les accepte conditionnellement puisqu'il a porté nos péchés, mais la Vierge est toute pure et il ne tolérerait pas qu'elle fût souillée même d'un soupçon. C'est pour cela qu'il est très dur pour Israël mais il ne permettrait pas que nous la compromettions, et ce n'est pas ce que la Sainte Vierge vient nous apporter. Elle nous apporte plutôt un jugement extrêmement sévère, de plus en plus je pense que ce n'est pas sur le terrain des formules, mais sur celui de l'engagement et de l'engagement intérieur du fait que nous devons être absolument rigoureux avec la transcendance

divine. Elle a été l'épouse de l'Esprit Saint, c'est la chose la plus terrible qu'il y ait au monde. On entrevoit à travers le Fils ce que peut être le Père et le Fils s'est donné à nous et nous pouvons tout de même le considérer comme un frère aîné, tandis que l'Esprit Saint est ce qu'il y a de plus inconcevable, de déconcertant et de tragique dans la volonté divine de plus implacable d'ailleurs, puisque le crime contre l'Esprit Saint ne peut pas être pardonné.

Je crois donc que ce signe est assez terrible, que ceux d'entre vous qui, à quelque moment de leur vie ont reconnu le passage extrêmement léger d'une grâce de Marie, doivent s'en souvenir car c'est une chose terrible de l'avoir oublié.

Il est dit dans Isaïe : « Quand bien même une mère oublierait, je ne t'oublierai pas, je dirai que celui qui oublie sa mère Dieu ne lui pardonne pas[v]. »

Discussion

M. de GANDILLAC[w]. – Le ton de votre conférence était celui d'une méditation et n'implique peut-être pas la discussion dialectique ; mais peut-être avez-vous à apporter des témoignages personnels…

M. MASSIGNON. – Il ne faut pas oublier que la Terre Sainte est une figure de Marie, c'est la terre des élus, la terre de Sion. Je cite ce fait significatif que le pape a donné le titre de prédicateur de la Première Croisade, en France, à Robert d'Arbrissel, fondateur de l'ordre de Fontevrault, seul ordre où les religieux prêtaient obéissance à une abbesse parce que, disaient-ils, elle représente la Sainte Vierge. Le Christ a dit, en effet, sur la Croix : « *Ecce mater tua.* » Donc, nous devons considérer que c'est une volonté mariale qui nous dirige. Un fait est encore plus étrange : d'Arbrissel s'est trouvé se substituer au roi de France, si je peux dire. On s'est toujours demandé pourquoi la croisade avait été prêchée à Clermont et pourquoi le roi de France n'y était-il pas ? Il n'y était pas parce qu'il était bigame. Il vivait avec Bertrade. Or, Bertrade est devenue religieuse de Fontevrault, Robert d'Arbrissel est allé la chercher. La seconde femme de Guilhem d'Aquitaine est aussi allée à Fontevrault. On prétend même que ce serait l'origine de l'amour courtois. Guilhem a été furieux et a prétendu que c'était par amour courtois que sa femme était devenue religieuse de Robert d'Arbrissel. C'est la diffraction de la personnalité de la Vierge dans l'amour courtois, dans cette question très mystérieuse de la madone, la Béatrice, l'idée de Dante…

J'insiste sur ce point parce que l'histoire mariale vraie est beaucoup plus tragique et beaucoup plus efficiente qu'on ne le pense ; seulement, elle se révèle petit à petit et pour Israël, elle n'est pas commencée…

J'ai posé à un de mes amis israélite la question de savoir si Nazareth, dans le partage de l'ONU, est attribué à l'État juif ? Il m'a répondu :

« Je vous assure que nous n'y pensons plus...

— Mais quand vous y pensez, comment imaginez-vous la naissance du Christ ?...

— Cela m'est bien égal.

— Oui ou non est-ce que c'est un fils légitime ?... »

Mais ils n'admettent plus la généalogie légale. On n'a plus cru à la généalogie légale vers l'an 90. On a tranché en disant : « Le Christ est un bâtard. »

Ce symbole de Nazareth a quelque chose d'assez fort, j'entends pour des Nazaréens, c'est peut-être parce que je parle en Arabe que je m'appelle Nesrani, et que je me crois chrétien...

Beaucoup, parmi mes amis catholiques sociaux de gauche sont sionistes jusque-là et considèrent que Nazareth doit être donnée immédiatement. C'est le cas de Francisque Gay, Marc Sangnier, Depreux[x], qui n'est pas catholique mais qui est un homme parfaitement droit dans ces questions musulmanes et juives.

Mais je réponds : Pardon !... Vous me direz que le vrai Nazareth auquel nous nous attachons est partout, et partout il y a une crèche à Noël. Je veux bien, mais Bethléem !... Au Puy, quand le vendredi saint tombe le jour de l'Annonciation, il y a une indulgence spéciale, il y a tout de même une messe, privilège qu'est allée chercher la mère de Jeanne d'Arc.

Chez les protestants du Nord, il y a des réflexions à ce sujet. Le livre de Heiler a été très remarquable sur la dévotion mariale qui a guidé l'Église catholique et il a amené une certaine compréhension des milieux protestants. Ce qui choque beaucoup de protestants c'est la conception axiale du *Fiat*.

M. BURGELIN. – Je vois bien dans ce *Fiat* le type même du salut humain et de son acceptation...

M. MASSIGNON. – Sous cette forme immatérielle, le protestantisme serait très apte à le sentir...

M. BURGELIN. – Je ne crois pas qu'il vous suivrait davantage dans cette intercession de Marie...

Tous les problèmes touchant l'Immaculée-Conception sont pour nous une gêne dans la mesure où il n'y a qu'un seul être qui ait été exclu du péché. Il nous semble que la grâce du Christ suffit...

M. MASSIGNON. – Ne croyez-vous pas qu'en prévision de cette grâce il y ait eu une disposition intérieure ?

M. BURGELIN. – Ce sont les mystères de Dieu...

M. MASSIGNON. – Je me demande s'il ne serait pas bon d'approfondir la vocation d'Israël précisément par l'élément féminin... C'est le rôle de la femme dans Israël. L'exemple de la généalogie du Christ signifie quelque chose. Cela signifie que la somme des actes de certaines personnes, dont quatre sont des scandales, sont dans le sens du *Fiat*...

M. de GANDILLAC. – Si Israël reconnaît cela c'est qu'Israël devient chrétien...

M. MASSIGNON. – Maritain voulait qu'il aboutisse à cela...

M. de GANDILLAC. – Pour l'Islam, c'est différent. Il arrive à tout combiner et admet une pluralité de révélations.

M. MASSIGNON. – Les Musulmans pensent : que les Juifs s'arrangent avec cette affaire-là... Ils ne tiennent pas à ce que cela s'arrange, ils sont très anti-juifs... Tandis que nous, nous avons un devoir devant cette position d'incompréhension d'Israël. C'est la question que je me pose...

Et cela me gêne que Nazareth soit attribué aux Juifs en ce moment-ci...

D. – Quelle différence y a-t-il dans le fait que Nazareth peut appartenir à des Juifs, à des Arabes ou à des chrétiens ? Croyez-vous que tous les chrétiens le soient réellement et que tous les Juifs le soient si peu...

M. MASSIGNON. – C'est ce que disait le Christ des Pharisiens... Il faut quand même espérer qu'il y a quelques chrétiens authentiques à qui on donnerait Nazareth... mais peut-être n'y en a-t-il pas.

D. – Je vous remercie d'avoir traité le problème de Marie avec tant d'honnêteté ; je comprends qu'il soit très douloureux pour vous que les Juifs ne soient pas chrétiens...

Si les Juifs reconnaissaient la vertu et la virginité de la Vierge, ils seraient chrétiens.

Je peux vous affirmer qu'en tant que Juif, je n'ai jamais pensé que Jésus fût un bâtard. Je m'étonne qu'il ait pu exister des Juifs, même incroyants, qui aient jamais pensé détruire le tombeau de Jésus.

M. MASSIGNON. – Cela m'a été dit à Jérusalem...

D. – Cela m'étonne. Je connais tous les milieux juifs d'Orient, d'Europe, et je n'ai jamais entendu une parole injurieuse par un juif sur Marie. C'est un témoignage que je peux donner devant Dieu. Si, en tant que Juif, on me pose la question de savoir si Marie est vierge, je dis non. Mais mon « non » s'arrête là, c'est un silence au même titre que le silence des chrétiens orientaux dont vous parliez tout à l'heure. Nous n'avons pas à soulever le problème, cela ne nous regarde pas, cela regarde le mystère de Dieu vis-à-vis des chrétiens.

M. MASSIGNON. – Notre position en Abraham est terrible vis-à-vis de vous ; vous ne pouvez pas admettre les chrétiens parce qu'ils ne sont pas fils d'Abraham ; nous ne sommes fils d'Abraham que si Marie est vierge.

D. – Les chrétiens sont parfaitement admis dans la théologie juive, ils ont leur place nécessaire devant Dieu comme préparation à l'accomplissement futur, à l'accomplissement dernier des choses.

M. MASSIGNON. – Tandis que nous, nous avons besoin d'un lien avec Abraham.

D. – Ce lien, vous l'avez nécessairement étant donné que vous vous rattachez à Abraham...

M. MASSIGNON. – Si la Vierge est sainte et si son fils est pur... Nous avons un lien spirituel très net et vous ne pouvez pas considérer que nous nous sommes trompés.

D. – Les choses ne sont pas si simples. Ce qui me désarme, c'est la naïveté avec laquelle – permettez-moi de le dire en tout amour – vous posez les questions. Il n'y a pas : « Vous vous êtes trompé » et « Je ne me suis pas trompé ». Les choses sont plus profondes que cela.

M. MASSIGNON. – Elles sont ou elles ne sont pas...

D. – Elles sont et elles ne sont pas... Ce n'est pas *To be or not to be* mais *to be and not to be*...

M. MASSIGNON. – Pour moi, le *Fiat* de Marie est la chose essentielle...

D. – Je comprends que cette chose soit douloureuse. Mais pour les Musulmans, leur reconnaissance du caractère pur de Marie est tout à fait mitigée ; et en fin de compte, vous êtes aussi peu d'accord avec les Arabes concernant l'Immaculée-Conception que vous l'êtes avec les Juifs, essentiellement...

M. MASSIGNON. – Je le reproche moins aux Arabes qu'aux juifs parce que, tout de même Marie est juive, essentiellement...

D. – J'adopte la vision du chrétien, mais c'est un drame beaucoup plus essentiel et je ne pense pas que vous ayez le droit d'en faire le grief à Israël...

M. MASSIGNON. – En ce moment-ci, nous ne pouvons pas être arbitres. C'est pourquoi l'ONU s'est désistée du problème. Vous et moi avons la même idée sur ce qu'aurait dû être la Palestine...

D. – Qui sera, un jour ou l'autre...

M. MASSIGNON. – L'ONU n'a pas eu conscience que la chrétienté devait être arbitre entre Israël et l'Islam pour les faire s'entendre en Palestine, parce que le christianisme n'est pas reconnu dans l'authenti-

cité de la naissance de son fondateur. C'est tout de même là où nous en arrivons.

D. – Nous en arrivons tous à regretter que Dieu ne règne pas sur la terre…

M. Massignon. – S'il régnait en Israël, est-ce qu'Israël admettrait de poser la question ?

J'ai eu la visite de deux sionistes qui ont beaucoup souffert, ont été emprisonnés en Allemagne et je leur parlais du *mammser* en leur disant que cela avait été dit. Ils m'ont répondu :

« Oui, mais nous ne le disons pas…

— Mais vous le pensez ?… »

Ils se sont tus et n'ont pas dit non…

D. – Il y a un fait extraordinaire c'est que dans tout le Talmud on ne parle presque jamais de Jésus. Jésus a été complètement exclu de la vision juive parce qu'Israël avait conscience – sauf pendant des polémiques qui étaient des états de crise – qu'il ne fallait pas insulter Jésus, cela ne fait pas partie de la théologie juive. Il y a des théologiens qui l'ont cité en le considérant comme un saint. J'ai donné à *Dieu Vivant* quelques pages d'un théologien qui parle de Jésus et le cite…

M. Massignon. – Il y a tendance à l'admettre comme un auteur moral…

D. – Je ne l'admets pas comme un auteur moral, c'est faire injure aux chrétiens que de considérer Jésus même comme un saint. Pour vous c'est un Dieu, c'est Dieu. Il n'y a pas que le silence qui puisse nous mettre d'accord en attendant que nous le soyons réellement. Ce sont des problèmes extrêmement douloureux qui nous séparent mais qui sont le signe même de la séparation et de la vision qui règne dans le monde. C'est l'essentiel de la théologie de saint Paul[v] lorsqu'on la voit directement. Tout le problème est là. Lorsque Juifs et chrétiens seront d'accord c'est que Dieu régnera sur la terre. Saint Paul le dit mot pour mot : « Lorsque la réconciliation sera, Dieu régnera. Et nous ne pouvons pas nous réconcilier pour que Dieu règne. Il faut que Dieu règne pour que nous soyons réconciliés. »

Je ne sais pas si je m'exprime clairement, mais il est infiniment regrettable que Dieu ne règne pas sur terre et que toutes choses ne soient pas accomplies.

M. Burgelin. – Vous avez tout à l'heure parlé de l'ONU et l'avez identifiée, dans une certaine mesure, à la chrétienté. Dans quelle mesure peut-on encore parler d'une chrétienté ?…

M. Massignon. – Truman en a parlé au pape. Cela n'a été très agréable, ni pour le pape, ni pour Truman ; on n'a pas très bien compris

comment cela a fini. Quelques monseigneurs ont fait des communiqués agréables pour les journaux américains, puis, après, il y a eu des restrictions...

M. BURGELIN. – Dans quelle mesure peut-on dire que Truman représente la chrétienté ?

M. MASSIGNON. – Il est Oxfordien ou il croit l'être... On dit même qu'il est pratiquant.

M. de GANDILLAC. – Cela ne suffirait pas pour identifier la politique américaine avec une attitude chrétienne...

M. MASSIGNON. – Il est dit dans le Coran : « Jusqu'au bout les chrétiens seront divisés[2]... » Et c'est vrai.

M. de GANDILLAC. – Avez-vous l'impression que dans le monde musulman et parmi les Juifs sionistes, le phénomène de laïcisation est moins marqué ?

M. MASSIGNON. – Il y a une reprise de piété en Palestine. Il y a un certain nombre de centres religieux...

M. de GANDILLAC. – Ce ne sont que des groupes limités.

D. – De plus en plus un mouvement proprement religieux se développe en Palestine et la première génération de sionistes ne sera pas disparue que la seconde sera vraiment consacrée à Dieu.

M. MASSIGNON. – C'est ce qui est remarquable et serait la justification de la théorie sioniste...

D. – Même si les sionistes sont laïcs à l'heure actuelle, si je peux dire, le fait d'être en Palestine les fait revenir à Dieu.

M. MASSIGNON. – Cela dépend des colonies. Il y a des colonies telles que celle d'Haiffa où l'on est horriblement anticlérical. Ce sont des juifs américains antireligieux.

D. – Dans la génération montante, parmi les jeunes juifs de Palestine, il y a un fort mouvement religieux...

M. BURGELIN. – J'en reviens à mon problème de la chrétienté parce que cela me paraît être le nœud de la question.

Il semble que notre rapport avec cet ensemble qui constitue la civilisation moderne, nous sommes en train d'en prendre conscience comme d'un rapport de complicité et c'est cela qui me paraît nouveau, qui est destructif de l'idée même de chrétienté.

Et alors, le problème du front chrétien serait pour moi de savoir dans quelle mesure, jusqu'à quel point je puis accepter ou je dois m'enfoncer dans cette complicité avec le monde ou dans quelle mesure je dois, au contraire, essayer de m'en écarter.

Le problème se pose pour moi de savoir si je vais entrer dans le syndicalisme, la politique, si je vais me faire complice de la colonisation capitaliste...

M. MASSIGNON. – Je vous ai cité mon exemple : pour déposer les statuts d'une société, je me trouve acculé à des faux témoignages. Et actuellement, pour tout c'est comme cela. Un notaire me disait qu'il y a 3 % de gens qui font des déclarations fiscales exactes. Je crois qu'il exagère, il n'y en a même pas 3 %...

Cette complicité est très grave, je suis de votre avis. Je continue à penser que la parole ne doit pas être avilie. Il faudrait arriver à ce que les mots gardent leur sens.

M. de GANDILLAC. – Dans cette perspective, peut-on attendre quoi que ce soit d'une décision venant d'une institution comme l'ONU ? En admettant qu'elle soit moins visiblement non chrétienne qu'elle n'est, par exemple, si elle ressemblait davantage à ce qu'ont pu être les Congrès de la Sainte-Alliance où le christianisme était peut-être un peu plus marqué...

UN ASSISTANT. – Je ne crois pas !...

M. de GANDILLAC. – Même dans ce cas-là, combien de fois dans l'histoire avons-nous connu cette identification possible entre le christianisme et des intérêts politiques, stratégiques, économiques ? Il y a eu, pour le christianisme, une source permanente de compromissions.

Aujourd'hui, en présence d'un problème comme le partage de la Palestine qui se place sur un plan politique, où des éléments nationalistes interviennent plus que des éléments religieux, où se mêlent des questions stratégiques et des questions de toutes sortes, pouvons-nous précisément y introduire un élément chrétien, le problème de la valeur religieuse de tel lieu saint, sans paraître des gens qui parlent un langage d'un autre temps ?

M. MASSIGNON. – C'est ce qu'on m'a dit : « Vous êtes un idéaliste ! » Mais je me suis aperçu que certaines personnes ont été furieuses, c'est donc que cela les touchait. Il en aurait été différemment si elles m'avaient regardé avec commisération et comme bon à mettre dans un cabanon, mais elles ont été furieuses, c'est donc que j'ai raison. C'est un côté inexploré de leur psychologie.

M. de GANDILLAC. – Ce langage me paraît être d'un autre temps et cela ne veut pas dire que nous devrions revenir à cet autre temps. Il semble que le temps des croisades est fini. Nous nous sommes rendu compte que nous ne pouvons plus lier notre foi à des lieux déterminés, parce que ces lieux déterminés tombent immédiatement sur le plan de la politique.

M. MASSIGNON. – Dans les livres saints il est dit que les prières de Sion doivent être vénérées et respectées ; et maintenant, on trouve tout naturel de déporter les populations, de ne plus laisser à celui qui le cultive le fruit de son champ car il est réquisitionné, le paysan doit se cacher pour garder même la semence de son blé. Autrefois le paysan gardait pour la semence la graine de telle parcelle, maintenant il ne peut plus. Il reçoit de la semence qui vient on ne sait d'où, d'Amérique ou du Kamtchatka, Dieu sait dans quelles conditions. Ce sont des procédés antinaturels.

Quand je vais à Jérusalem et que je passe à Béthel je ne peux pas ne pas penser à Jacob et à la pierre sur laquelle il avait mis de l'huile. C'était pour lui le sens d'une alliance avec Dieu. Ce pays-là représentait quelque chose et je suis de ceux qui croient que la Bible n'est pas périmée.

M. de GANDILLAC. – Ce n'est pas ce que je veux dire. Je veux indiquer que le croyant doit avoir très légitimement le respect le plus profond pour les signes terrestres, mais je me méfierai chaque fois que j'entendrai une revendication territoriale qui se basera sur cette question de Lieux Saints. Dans le cas de la Palestine y a-t-il uniquement des questions religieuses ?

M. MASSIGNON. – On ne peut empêcher que ce pays meure économiquement. Il faut l'unité économique ; l'unité économique se fera de la façon la plus horrible par des trusts et des *Konzerne*, avec des compromissions abominables au point de vue moral, des bakchichs, si on ne commence pas par un assainissement moral. Autrefois, à Jérusalem, il n'y avait pas de maisons closes, il a fallu la présence des Anglais pour qu'il en soit créé...

M. de GANDILLAC. – Il y en avait à Rome depuis longtemps...

M. MASSIGNON. – Je ne dis pas que Rome soit en progrès sur Jérusalem... Et alors, quelques vieux rabbins, de vieux cheiks musulmans et quelques chrétiens ont dit : « Tout de même, il a fallu un soi-disant libérateur pour que la Ville sainte soit souillée... » Il n'est pas nécessaire que Jérusalem soit soumise à ce traitement sous prétexte de progrès politique, économique et social...

Je ne suis pas cérémoniaire, mais je crois qu'il y a beaucoup de choses très importantes dans les simples convenances et même dans la question féminine. Dans ce respect, dans cette courtoisie que les hommes ont pour les femmes il y a chez la plupart d'entre eux un souvenir très inconscient d'une certaine supériorité de Marie. C'est aller un peu loin, mais j'y crois volontiers ; c'est en cela qu'ils ont raison.

Vous me direz que la plupart du temps ils n'y croient pas et que le baisemain ne correspond pas pour eux à un minimum de respect.

M. BURGELIN. – Ce point de vue d'assainissement moral dont vous parliez tout à l'heure est étranger à tout ce qui peut se faire à l'ONU.

M. MASSIGNON. – Ils n'ont pas de tellement mauvaises intentions. Même la Commission d'enquête a cru bien faire... Pour ne faire de peine à personne, ce sont des représentants de nations secondaires qui émergent comme présidents. C'est un très honnête homme que ce Suédois. Il était allé voir l'ancien Archevêque d'Uppsala avant de partir. Je ne dis pas qu'il avait reçu une bénédiction avant de partir, mais il avait l'intention de représenter quelque chose de chrétien. Il a pensé bien faire en traçant une carte qui tenait compte qu'à tel endroit il y avait tant de Juifs ou tant de Musulmans. Ce qui paraît effrayant dans toutes ces questions, c'est le mépris de l'homme.

Je considère que c'est la femme qui sauvera l'humanité et non pas l'homme. L'homme est orgueilleux et ne comprend rien, tandis que la femme a un certain instinct du divin. Elle n'aime pas la mort pour la mort ; à moins d'être une virago de barricade comme en exporte l'Espagne. J'ai l'impression qu'il y a chez la femme une possibilité de salut pour autant qu'il y a un certain amalgame... Vous êtes plus réticent, vous considérez la vocation de la Sainte Vierge comme quelque chose dont on ne doit pas parler ? Je crois que c'est la base de tout acte de salut...

M. BURGELIN. – Pour nous, l'acte de salut est un acte qui vient éminemment de Dieu par l'intermédiaire de Jésus-Christ.

M. MASSIGNON. – Identification de Sion et de l'Église. Pour nous, c'est cela...

M. BURGELIN. – Tandis que pour nous, l'Église n'est pas Sion. Sion ne descendra du ciel qu'au dernier jour.

M. MASSIGNON. – Elle est tout de même parmi nous. L'Église visible n'est pas l'Église invisible. Pour vous autant que pour moi, c'est l'Église invisible qui a du prix. Mais elle est précisément marquée entièrement du signe du Saint-Esprit.

M. BURGELIN. – Chez nous, c'est différent, l'Esprit Saint n'est que le consolateur. Il est là parce que le Christ n'y est pas...

M. MASSIGNON. – Vous admettez tout de même la divinité de l'esprit ? Est-ce que le consolateur n'est pas tout ?

M. BURGELIN. – Si, mais il est tout de même le signe d'une attente. Nous n'avons pas la plénitude du Royaume de Dieu.

M. MASSIGNON. – Le Royaume de Dieu, nous l'avons par désir...

D. – En ce qui concerne le partage de la Palestine j'ajoute qu'il y a un fait absolument mystérieux. C'est le désir du Royaume de Dieu qui

pousse Israël à demander la Palestine avec une véhémence et un caractère absolument illogiques.

Il y a un fait concret qui a je crois décidé la commission à se prononcer favorablement pour le partage de la Palestine. Il existe à l'heure actuelle plusieurs centaines de milliers de Juifs parqués dans des camps de concentration en Allemagne et ailleurs. En dépit de toute logique et de toute raison ces Juifs ne veulent absolument pas aller ailleurs qu'en Palestine. Ils préfèrent mourir dans leurs camps de concentration plutôt que d'aller ailleurs qu'en Palestine où ils gratteront des déserts pour en faire jaillir des jardins. C'est absolument incompréhensible. C'est un mystère qui doit être particulièrement sensible au cœur du chrétien que vous êtes.

M. MASSIGNON. – Au point de vue du Judaïsme orthodoxe, ce n'est tout de même pas normal de revenir en Palestine sans le Messie.

D. – Et cependant, ils reviennent quand même… Ils veulent revenir… Comment expliquez-vous cela ?

M. MASSIGNON. – Je continue à penser que ce n'est pas de cette façon que les prophètes nous laissaient espérer qu'Israël reviendrait. On ne voit pas la restauration d'Israël sous cette forme étrange de gens qui ne croient pas, mais qui ont cet instinct sourd alors qu'on pensait que la volonté de Dieu serait plus explicite.

D. – Plus je réfléchis à cette question plus je la trouve parfaitement incompréhensible. Cela présente un caractère passionnel et en même temps, d'ordre surnaturel et transcendant.

M. MASSIGNON. – La question de Palestine est surnaturelle.

M. de GANDILLAC. – Pratiquement, si vous aviez la possibilité d'imposer vos suggestions, quelle solution verriez-vous à un problème comme celui-là ?

M. MASSIGNON. – Je pense qu'il conviendrait de réunir les chefs spirituels. Il y a des rabbins tout à fait recommandables, le Mufti de Jérusalem n'est pas un homme aussi abominable qu'on le dit, il a le sens de son troupeau et de la communauté, il est violent, mais il est croyant, le patriarche de Jérusalem est un homme insupportable, mais c'est tout de même un homme sérieux à sa manière, et horriblement latin, déchaîné contre les Grecs, ce qui est vraiment inutile pour un patriarche en Palestine. Je vous assure que s'ils se réunissaient ces hommes essaieraient de sauver un peu leur troupeau ; ce ne sont pas des tacticiens de la bombe atomique, ils savent qu'il vaut mieux sauver une vie. Il y a tout de même une solidarité internationale entre les religions qu'il conviendrait de reconnaître en présence d'une situation comme celle-là. Elle est reconnue implicitement puisque ce sont des Juifs américains qui s'occupent

des Juifs de Palestine. Je voudrais qu'on arrête le massacre. Je n'ai aucun goût esthétique pour le sang répandu à longueur de journée.

D. – Ce n'est que le signe d'un drame beaucoup plus large et plus vaste qui est le drame du monde...

M. MASSIGNON. – Mais le drame du monde se joue à Jérusalem. Pour la première fois dans l'histoire du monde les Juifs sont le centre du monde. C'est parfaitement clair.

D. – La seule chose qu'il faut souhaiter c'est que les Juifs et les Arabes soient assez sages pour arriver à s'entendre et à créer eux-mêmes une Fédération au lieu de maintenir entre eux un nationalisme hostile.

M. MASSIGNON. – Ce sont les Soviets qui la leur proposeront sous la forme la plus terrible.

Nous avons déjà vu des ententes syndicales judéo-arabes dans un sens destructif ; pour détruire du matériel de chemin de fer, pour faire sauter des soldats anglais et des blockhaus anglais.

D. – Je me demande si le partage de la Palestine ne va pas signer l'arrêt de mort de tous les Juifs d'Orient ? Si on laisse les extrémistes arabes libres de soulever les populations...

M. MASSIGNON. – C'est ce qu'on m'a dit au Caire. Les Juifs du Caire qui ont rendu les plus grands services au Gouvernement égyptien musulman vont être forcés de s'en aller...

D. – Après la destruction de tous les centres juifs d'Europe, on va assister à la destruction et à l'éparpillement de tous les Juifs d'Orient.

ISLAM ET CHRÉTIENTÉ

Conférence prononcée dans le cadre du « Cycle d'études sur l'élimination des préjugés et de la discrimination » organisé par la Fédération mondiale des anciens combattants, à l'université d'Aarhus (Danemark), du 2 au 22 août 1959. Le texte que nous publions ici est celui d'une version ronéotée, qui porte la mention suivante : « Les exposés d'Aarhus ayant été faits par des spécialistes parlant généralement sans manuscrit, les textes ont été, pour la plupart, établis ultérieurement au moyen des bandes enregistrées au cours du cycle. » C.J.

Nous avons à étudier les méthodes pour un rapprochement entre musulmans et chrétiens.

On peut étudier cette question négativement, par des méthodes purement intellectuelles et philosophiques, marquer ce qu'il peut y avoir d'excessif, de fanatique dans le sentiment religieux, montrer tout le mal

que les chrétiens ont fait aux musulmans et inversement, en partant précisément de certaines consignes religieuses. Car l'idéal religieux est un absolu et il est facile pour des gens dont la conscience morale est élastique de faire servir la religion à des vengeances privées et même à des crimes collectifs. Nous avons de nombreux exemples de cela dans l'histoire.

Le problème du rapprochement entre Islam et Chrétienté souffre de cette hypothèse initiale que, après tout, puisque les chrétiens et les musulmans se sont combattus pour l'idée religieuse, le seul moyen de se réconcilier est d'abandonner l'idée religieuse[1] et de prendre par exemple des principes beaucoup plus simples, comme le principe national d'union ou le principe purement laïque et international selon lequel l'homme est un homme et il n'y a pas d'autre chose ici-bas que d'essayer de faire en sorte que l'homme comprenne l'homme : c'est la conception purement humaniste de la vie.

Mais nous allons, si vous le voulez bien, envisager le problème sous un autre angle. Il s'agit là, pour moi, d'une expérience vécue et non pas seulement d'un sujet de recherche. Tout problème religieux est d'ailleurs pour commencer un problème personnel que l'on n'a pas choisi. C'est dans la mesure où nous avons compris le problème religieux chez les autres, cet idéal de perfection que les religions appellent Dieu, que nous pouvons nous rapprocher d'eux, en ayant trouvé nous-mêmes un sens de développement de notre action conforme à notre conscience et en même temps respectueux de la conscience des autres.

Au fond du problème du contact entre la Chrétienté et l'Islam, il y a le problème de la colonisation. La colonisation matérielle n'est pas ce qu'il y a de plus mal dans l'action européenne ; c'est la colonisation spirituelle, le mépris de la religion des autres, c'est de ne pas comprendre que Dieu est le Dieu de tous. Si nous sommes plus intelligents, plus formés que les peuples d'Asie et d'Afrique, nous sommes aussi devenus plus méchants, plus hypocrites, plus rusés. Certains croient trop à la force comme unique moyen d'action.

On parle souvent de la « guerre sainte ». La véritable guerre sainte des musulmans est faite pour protéger les opprimés. Elle n'est pas le résultat d'une doctrine de la force faisant partie de la religion musulmane.

Ce qu'il faut c'est la compréhension de l'autre. Un exemple de cette compréhension nous est donné par Gandhi qui fut tué parce qu'il était pour la réconciliation avec les musulmans, qu'il avait prié pour eux et jeûné pour eux.

1. Je ne parle pas de l'utopie théosophique hypersyncrétiste d'une réconciliation « au-delà » des religions dogmatiques, qui n'est qu'un expédient philosophique « rationaliste », négligeant la notion du *sacré*, du *sacral*, du *sacrement* et du *sacrilège*.

Il importe de découvrir chez l'autre ce qui n'est pas nous, mais qui est tout de même de l'homme. Il ne faut pas que l'homme moderne dirige seulement ses recherches dans le sens de l'expansion infinie, des explorations spatiales, etc., mais aussi dans un sens d'involution sur nous-mêmes, pour essayer de trouver en notre cœur la leçon des autres, même la leçon des ignorants. L'Europe n'a pas assez compris qu'elle devait écouter avec attention les protestations des colonisés.

On ne saurait trop souligner l'importance du témoignage de l'Islam devant la conscience chrétienne. L'Islam, qui apparaît historiquement après le Christ, est en réalité une *résurgence* de la religion patriarcale d'Abraham, et de ses préceptes oubliés chez nous. Je suis redevenu chrétien à cause de mes amis musulmans. Le fait qu'il y ait des maltraités, des opprimés, oblige à croire à une justice divine, à quelque chose d'au-delà. J'ai moi-même bénéficié, comme hôte, du droit d'asile qui, chez les Arabes, est sacré. J'ai été sauvé par mes amis arabes, à Bagdad. C'est au moment où je me trouvais en prison que j'ai recommencé à croire à la fois en Dieu et en l'amitié des hommes, de ces musulmans pour qui j'étais un étranger mais qui m'avaient sauvé au péril de leur vie, par le droit d'hospitalité. Voilà une véritable expression de charité pour l'autre, c'est-à-dire de respect de l'homme au nom de ce qu'il y a de sacré en lui et de ce qu'il y a de divin au-dessus de tous les hommes. Voici plusieurs mois que nous sommes en France, un certain nombre de chrétiens qui prions et jeûnons, en union avec nos amis musulmans, pour une paix sereine dans la justice en Algérie.

On pourra penser que ce respect sacré de la personne tel qu'il s'exprime par le droit d'asile constitue un remède insuffisant pour la réconciliation des musulmans et des chrétiens. C'est tout de même un moyen de voir où est la solution de l'antagonisme entre personnes de religions différentes, de fanatismes différents, de résolutions inflexibles différentes, entre combattants opposés – et l'on sait que le combattant ne discute pas, il tue.

L'inflexibilité de la volonté doit être dirigée vers le bien et vers la paix. Autant les combattants sont inflexibles dans la guerre, autant nous devons être inflexibles dans cette guerre avec nous-mêmes qui s'appelle la vocation d'un homme pour les autres. Gandhi disait : « Il est clair, pour tout homme qui a étudié l'histoire du monde, que le progrès humain n'est possible que grâce à une volonté, à une décision inflexible. » C'est ce qu'il appelait le vœu, « la présence même de Dieu dans le cœur ». La décision inflexible doit être maintenue jusqu'au bout. On dit, d'un point de vue plutôt matérialiste : il faut tenir compte des « faits ». Je pense qu'il faut lutter pour un idéal qui doit *devenir*, contre les « faits », ces réalités fugitives qui exercent à notre égard une sorte de tentative de corruption pour détruire la vérité. Mais la vérité existe en dehors de nous ; nous ne pouvons pas la détruire.

Il est donc nécessaire non seulement de recevoir l'« étranger » mais de se tenir parole. J'ai bien connu T. E. Lawrence, et je sais combien il a souffert, ayant donné sa parole à Fayçal, de la voir trahie par son gouvernement. Il est nécessaire aussi de témoigner de la compassion. Car la compassion n'est pas une faiblesse ; elle est la découverte de la souffrance des autres dans la mesure où nous en sommes la cause, la caution ou la rançon.

On ne peut faire une humanité sans religion, sans tenir compte des morts, qui sont morts en croyant à ce que nous croyons. On ne peut se désolidariser d'eux. Il y a une certaine manière de trouver l'unité dans la prière. Gandhi, qui était hindou, disait la *Fâtiha* pour ses frères musulmans. C'est pour cela que je suis venu témoigner parmi vous, pour que vous compreniez que c'est par cette amitié que vous essayez d'avoir ensemble que nous pouvons espérer échapper à toutes les menaces qui pèsent actuellement.

À propos d'une question relative à l'action sociale, l'orateur remarque : le grand défaut des chrétiens est de s'imaginer qu'on peut sauver le monde par des œuvres sociales de standardisation industrielle. Celles-ci ne rendent pas forcément l'homme meilleur. Elles ne sont pas l'unique solution.

Children of Asia and Africa do not want only milk ; they want « the milk of human kindness[a] ».

Les protestants et les catholiques font des prosélytes ; les musulmans sont plus modérés à ce point de vue. Ils estiment que ce n'est pas nous, mais Dieu qui attire les âmes à lui. Plus que notre foi, c'est notre compréhension et notre aide véritable qu'il faut apporter à l'Asie et à l'Afrique. Il ne s'agit plus de coloniser à notre profit mais d'aider fraternellement.

Gandhi m'a appris cette chose qui n'a jamais été faite avant lui, c'est que tout homme profondément religieux n'a pas du tout le devoir d'imposer sa religion par des formules, mais a le devoir de demander à chacun de revendiquer de façon publique et non violente, mais ferme, la vérité, quand des lois arbitraires la lèsent, dans le pays où il est. C'est la « revendication civique de la vérité ». C'est-à-dire que Gandhi est contre la raison d'État. On ne doit pas dire, comme cet amiral américain : « *My country, right or wrong, my country*[b]. » Ceux qui nous demandent de faire des crimes au nom de notre pays sont des gens qui usurpent le nom de la patrie. Gandhi était persuadé du caractère religieux de l'humanité. Celle-ci n'est pas simplement un corps qui a des passions qu'il faut dominer par des vertus, mais c'est un témoin de Dieu. L'homme, de quelque manière, du fond de sa conscience, a une appréciation de la vérité qui dépasse son intérêt. Si nous basons uniquement la vocation de l'homme à la vérité à dire ce qui est utile à son milieu, il sera forcé de mentir. Gandhi disait : on doit dire la vérité dans

la non-violence, mais on doit la dire sans se préoccuper des conséquences pour soi. Si les gens vous tuent pour elle, vous avez témoigné. Parce qu'on peut vivre sans pain, mais on ne peut pas vivre sans vérité. Autrement on est un homme mort tout en étant vivant, on est un esclave, on est un outil, un instrument, on est une prostituée, mais on n'est pas un homme, ni une femme. Il y a là, donc, dans le fond du cœur de l'homme, une chose qui est supérieure à l'homme et qui est la vérité dont on doit témoigner publiquement.

Gandhi le disait lui-même, la vérité n'est pas une chose qu'on trouve toute faite. Le défaut de la plupart des religions organisées c'est qu'elles supposent qu'il suffit de vous donner les mots d'un catéchisme pour les vivre dans le cœur. Tant que vous ne les avez pas vécus dans le cœur, ça n'a aucun intérêt que vous disiez des mots dont vous ne comprenez pas l'application. Gandhi estimait que c'était par une expérience de la vie commune, de la souffrance des gens du pays où il vivait, des parias, c'était en devenant un d'entre eux, en voyageant en mauvaise 3e classe des chemins de fer hindous, etc., qu'il pouvait vivre sa religion dans le cœur.

Gandhi m'a expliqué que c'était « *workable*[c] », que cela pouvait avoir une influence sur la situation sociale, que le progrès social ne peut pas grandir par des faits matériels. Un des grands reproches que je fais à toutes les techniques purement matérielles pour améliorer l'humanité, c'est qu'elles prennent les faits comme faits. Ce qui est vrai, ce ne sont pas les faits, c'est l'idée que j'arriverai à réaliser : c'est ça qui est le fait. Gandhi a cru à l'Inde indépendante en dépit de tous les « faits ».

On dit que l'Asie et l'Afrique ne peuvent être indépendantes économiquement. Elles ne le peuvent pas simplement parce qu'elles dépendent des banques européennes. Elles le pourront si elles se libèrent du système bancaire européen.

Dans le rapprochement entre religions, il faut tenir compte des interprétations économiques de la religion. Vous connaissez les attaques de Werner Sombart contre certain capitalisme des piétistes hollandais[d]. Ce n'était pas forcément le calvinisme qu'il visait, mais c'était une certaine manière que ses théologiens [avaient] de justifier les bénéfices bancaires. Nous avons chez les catholiques des théologiens qui sont, à ce point de vue là, odieux qui considèrent que la banque est l'origine de tout bien dans l'Église et que si on n'a pas son compte en banque on ne peut sauver des âmes, alors que je crois que c'est le moyen au contraire de les perdre.

Répondant à une autre question, M. Massignon explique :

L'abbé Pierre[e] n'a pas pu faire tout ce qu'il aurait voulu, notamment en Algérie où on lui a interdit de pénétrer ; mais il est actuellement, en France, un des éléments d'espérance, un homme à peu près universelle-

ment respecté. Il veut une chose très simple : que chacun ait un toit. Seulement, ce n'est pas très dangereux non plus, ça ne fait pas une révolution. Or, nous ne sortirons pas de l'état où nous sommes sinon par une procédure révolutionnaire. Comment peut-on la faire sans violence, c'est ce que Gandhi a montré. Elle doit être basée sur un travail de persuasion psychologique. En Occident, rares sont les réformateurs sociaux qui commencent par changer le cœur de leurs collaborateurs, qui exigent d'eux une certaine règle de vie. C'est uniquement quand on a pris des engagements inflexibles vis-à-vis de soi-même qu'on peut entraîner les autres à changer leur psychologie. C'est l'idée qui est tout. Vous ne pouvez comprendre l'idée qui deviendra réelle que si vous savez changer le corps où vous l'incarnez. On ne peut faire de bien aux gens si on ne vit pas du même genre de vie qu'eux. C'est ce qu'ont compris les prêtres-ouvriers. Et si nous ne pouvons pas changer le genre de vie des autres, c'est le nôtre que nous devons changer, pour leur montrer que même dans leur genre de vie nos idées peuvent nous diriger vers un meilleur but, qui n'est pas une amélioration technique, pour commencer, mais une amélioration morale, pour commencer. L'abbé Pierre, homme bon, sincère, qui s'est sacrifié sans compter, n'a pas été aussi profond que les prêtres-ouvriers, dont la condamnation par l'Église et par un gouvernement réactionnaire l'a d'ailleurs servi[f]. Il faut déplorer cette conception bourgeoise qui, chez les chrétiens, veut que le prêtre déchoie en travaillant de ses mains, qu'il soit mieux traité que les autres parce qu'il [s']occupe des âmes. Ce sont des prêtres-ouvriers qu'il nous faut, plus encore que des abbés Pierre.

Le progrès de la foi musulmane en Afrique est dû à la simplicité de la religion. Il n'y a qu'un mystère en Islam, celui de l'unité divine, de la volonté de Dieu sur nous, que nous devons accepter. Islam : « Donné à Lui ». Toutefois, comme il s'abandonne, le musulman a le défaut de ne pas être continu dans son effort. Pour lui, il n'y a pas d'enchaînement de causes secondes. Dieu est l'auteur de tout dans la nature et il n'y a qu'à attendre le signe de sa volonté. Le chrétien, lui, pense qu'il y a des causes secondes. Il prendra de la quinine pour être guéri de la fièvre. Mais le musulman pense que c'est Dieu directement qui crée la guérison. Il y a coïncidence pour lui de l'usage de la quinine et de l'action divine. Cela nous paraît absurde. Mais j'avoue que dans ma vie j'ai considéré que les soi-disant déterminismes ne sont que des prédominances statistiques. Le déterminisme, actuellement, n'est plus professé par la science moderne. On sait qu'il y a une certaine contingence. Selon le principe de Heisenberg, pour la microphysique, lorsque vous précisez davantage l'observation, pour situer le phénomène, vous diminuez l'exactitude de l'estimation pour l'énergie même que vous étudiez, c'est-à-dire que vous ne pouvez pas complètement déterminer le cas[g].

C'est une espèce d'impossibilité « congénitale » de l'intelligence humaine. Le principe du déterminisme tel qu'il était enseigné autrefois est donc tombé. Le monde est un monde de coïncidences, de probabilités statistiques, de convergences de séries « ergodiques », de hasards[h]. Dans l'apparente irrésolution du hasard, il y a des séries. J'avoue que, pour moi, j'attribue cela à l'influence de Dieu. Parce que si le monde était uniquement le monde de la probabilité statistique, nous n'aurions pas de séries ergodiques et nous n'aurions pas ces constellations spirituelles, ces convergences de sympathies à travers le monde. La différence entre l'Islam et la Chrétienté c'est que l'Islam croit davantage à l'influence directe de Dieu et moins à la causalité naturelle telle que nous la concevons. Donc l'Islam est faible vis-à-vis de la propagande chrétienne qui vous dit : les causes produisent des effets ; si vous devenez chrétien vous trouverez le moyen d'agir sur les causes pour modifier les effets, sans pour cela renoncer à la possibilité d'un secours accordé par Dieu.

Des recherches ont été faites à ce sujet par des revues méthodistes. La propagande chrétienne est plus lente mais plus profonde dans ses résultats. Le musulman est occasionnaliste, comme Malebranche : tout est créé incessamment par Dieu et c'est une occasion qui fait que deux choses sont ensemble, et non une cause seconde dans une chaîne de causes[i]. Cela donne de la force au musulman parce qu'il sait que Dieu est maître de l'impossible. Ainsi, il n'hésite pas à fonder une œuvre sans argent, ce qui évidemment ne réussit pas toujours. Il faut malheureusement compter sur des « causes secondes » comme les budgets, les salaires, etc. Les musulmans sont plus « purs » lorsqu'ils considèrent que leur propagande dépend de la volonté divine. (Mais ils sont ainsi moins agissants et moins efficaces.)

Une force leur vient cependant de ce qu'ils pratiquent ce qu'ils enseignent. L'Islam demande peu de choses : la circoncision pour les mâles ; cinq *prières* réduites à trois par jour, assez simples, accompagnées de certains gestes rituels ; le *jeûne* une fois par an ; l'*aumône* pour les pauvres ; le *pèlerinage*, si l'on peut, à la Mecque ; la « *shahâda* » : *témoigner* Dieu (au moment de la mort en levant l'index droit).

Les musulmans nobles, comme les chrétiens nobles, pensent que la vie avec Dieu, les rapports personnels de l'âme avec Dieu, l'amour de Dieu, le sacrifice pour Dieu, doivent influer sur la vie sociale. Mais les musulmans ont la pudeur de ne pas s'en vanter, car selon eux ce n'est pas l'aspect social de la religion qui la prouve vraie.

Donc l'Islam apparaît au premier abord moins exigeant. En Afrique, les musulmans convertis sont très fervents et même violents. Ils fondent même des congrégations, ce qui, au point de vue musulman, n'est pas orthodoxe. On peut citer l'exemple du Somaliland[j] où il y a en ce moment le plus d'action musulmane, où une puissante congrégation exploite l'idée de la guerre sainte à des fins nationalistes ; il s'agit de

créer une grande nation. Il y a là davantage une fraternisation de privilégiés qu'une fraternité humaine véritable, comme celle qui était à la base de l'Islam lorsque celui-ci tenta à Médine la réconciliation avec les juifs et les chrétiens. Dans les congrégations musulmanes – comme c'est le cas pour beaucoup de chrétiens – l'adversaire, l'ennemi n'est pas le « prochain ». Il faut être héroïque pour considérer l'ennemi comme le prochain. (Comme Gandhi lorsqu'il priait avec les musulmans.)

Ce phénomène des congrégations qui sont pour une action violente a son pendant chez les nègres convertis chrétiens qui veulent créer des églises noires (éthiopianisme[k]), ne veulent pas de blancs à l'église. Ce n'est guère chrétien. Dans le cas des noirs musulmans, l'absence d'un sentiment de fraternité universelle vient d'une insuffisante éducation. Ce sentiment se développera sans doute avec une meilleure éducation des masses nègres. Chez les noirs christianisés, la même attitude vient de ce que les missionnaires chrétiens les ont traités avec mépris.

À la question : comment concilier le sentiment patriotique avec cette loi d'amour dont il a parlé ? M. Massignon répond :

Le patriotisme est une forme de défense de la liberté, mais sous forme sociale. Comme on ne peut pas défendre la liberté de l'homme à l'échelle de la planète, on commence par la défendre au niveau de la nation. Il n'y a là absolument rien qui empêche la loi d'amour. D'ailleurs, on ne doit pas parler de « loi » d'amour, car l'amour n'est pas une loi, il est hors la loi, n'a jamais consisté à obéir à des commandements, mais malheureusement, en général, à s'émanciper des commandements. Le patriotisme étant une loi, l'amour est transcendant par rapport à lui. On ne peut pas juger du patriotisme en termes d'amour, parce que l'amour est au-dessus des lois et je ris de mon gouvernement quand il dit à un musulman français d'Algérie : « Parce que vous êtes Français, vous n'avez pas le droit d'avoir pitié d'un Arabe étranger qu'on torture parmi les réfugiés de Palestine… » Nous ne pouvons pas exclure, sous forme d'obéissance au patriotisme, qui est une loi, l'amour, qui est au-dessus des lois.

Gandhi disait : « J'obéis à la loi de mon pays pour autant qu'il n'est pas contre la vérité. » La vérité est que tout homme est un homme et qu'on n'a pas le droit, au nom du patriotisme, de faire tuer un homme qui n'est pas de notre pays : l'étranger est l'hôte de Dieu ; c'est une chose fondamentale. L'objection de conscience n'est pas de la lâcheté. Ce n'est pas trahir son pays que de dire qu'il n'est pas bien de tuer quelqu'un. Et même, à la limite, Gandhi disait : « Si vous voyez un homme qui veut en tuer un autre, n'essayez pas de tuer le meurtrier, mettez-vous à la place de celui qui va être tué et soyez tué à sa place. » C'est de l'héroïsme, certes. Mais on demande de l'héroïsme au nom du pays. On demande aux parents de faire tuer leurs enfants dans une

guerre où les banquiers ont organisé des bénéfices pour leurs raisons sociales. Les parents trouvent cela tout naturel. C'est de l'héroïsme, je pense. Alors, est-ce qu'on ne pourrait pas demander de l'héroïsme aux parents, de risquer d'être tués pour empêcher leurs enfants de partir ? Des Quakers ont montré, au Libéria, ce qu'était le christianisme, en se faisant tuer, désarmés, pour la justice, par des Espagnols catholiques, et non en tuant pour la justice. Graham Greene les juge imbéciles de s'être fait tuer jusqu'au dernier. Je réponds que si le Libéria est évangélisé par des protestants et non par des catholiques c'est à cause du sacrifice des Quakers[l].

On doit traiter l'étranger désarmé comme un frère lorsqu'il demande l'hospitalité. Il est sacré. Toute la vie sociale mondiale dépend de la reconnaissance du droit d'hospitalité ou droit d'asile, celui-là même qui nous vient d'Abraham. Or, les polices, les armées, toutes les organisations administratives modernes ont renié le principe du droit d'asile. En France, il a été supprimé par l'ordonnance du 4 novembre 1955[m].

L'IDÉE DE L'ESPRIT DANS L'ISLAM

Conférence prononcée lors de la session du Cercle Eranos qui s'est tenue à Ascona (Suisse) du 2 au 9 septembre 1945 sur le thème *Der Geist* (« L'Esprit »). Texte publié dans *Eranos-Jahrbuch* XIII/1945, Zurich, Rhein-Verlag, 1946, p. 277-282. Nous le reproduisons en transcrivant en italiques les termes imprimés alors à la mode allemande, selon une justification spéciale, et en modifiant certaines transcriptions de l'arabe et du persan. C. J.

La notion d'esprit, en Islam, est désignée, comme dans les autres langues sémitiques, par un couple très contrasté, *Nafs*, et *Rûh*. « *Nafs* » est le souffle de la glotte, il vient des entrailles, il est « charnel » et lié au sang, il fait éructer et cracher, il fait goûter la saveur. « *Rûh* » est le souffle des narines, il vient du cerveau, il fait nasiller et éternuer (*'ats* : le 1er éternuement d'Adam quand Dieu lui insuffle la vie), il fait sentir les odeurs et discerner les qualités spirituelles. Tous deux sont discontinus et rythmiques, et sont à l'origine de notre conception du « temps interne » (oscillant et vivant) par opposition au « temps astral, cyclique » (mesuré au gnomon) et au « temps se dégradant » (mesuré par l'épuisement du sablier, de la clepsydre). « *Nafs* » est lié à « *Nafth* », cracher, et à « *Nafkh* », insuffler ; « *Rûh* » est lié à « *Rîh* », venter.

Nous examinerons d'abord l'historique des expériences, puis l'histoire des définitions.

L'expérience de l'inspiration commence, en Islam, avec les « commotions internes » ressenties par Muhammad au début de sa mission prophétique. Selon 'Â'isha, le Prophète de l'Islam eut d'abord et simultanément la vision de lettres isolées, lumineuses (plusieurs sont citées, en tête de certains chapitres du Coran : à titre d'exemples) et l'audition d'articulations isolées : les lettres vues correspondant aux articulations entendues, comme pour l'enfant qui apprend à épeler. Puis le Prophète ayant appris à épeler, devint capable de réciter les phrases inspirées. Elles lui étaient « soufflées » par l'Esprit, *Rûh* : mot flou qui peut désigner l'ange aussi bien que Dieu, ou que le Prophète lui-même.

Dès les premiers compagnons du Prophète, les croyants musulmans s'exercèrent à retenir par cœur le texte sacré du Coran, qu'ils avaient entendu et lu, en combinant leurs deux souffles, *nafs*, et *rûh*, pour rythmer le versellement de leur récitation à haute voix : en vocalisant et nasalisant (*Rûh*) de façon saccadée, psalmodiée, les consonnes (*Nafs* : seules notées dans les manuscrits), en polarisant ainsi, par l'intention, les racines trilitères ambivalentes. Ils espéraient arriver à rejoindre le souffle initial, divin, qui avait fait la première dictée du texte sacré, sous cette forme insinuante et persuasive de l'intonation d'un conseil, qui pénètre jusqu'à notre cœur. C'est ce que l'on continue à faire dans les congrégations musulmanes, aux séances de dhikr. Dans *Der Neue Orient*[1], en 1917, W. Haas a donné une excellente description du dhikr des Rahmanîya de Kabylie. Il se compose de quatre quarts d'heure successifs de récitation, les disciples sont accroupis en cercle, assis les jambes croisées, les mains en chaîne : le maître est debout au milieu. Pendant les huit premières minutes de chacun des quatre exercices, on dit « Allâh », dans une série d'expirations violentes immédiatement suivies de réinspirations plus brèves faisant un bruit de scie ; dans la seconde partie, huit minutes également, c'est une brève inspiration qui précède une expiration plus longue, au rythme de 40 à la minute, au lieu de 60 pour le précédent. Au milieu du troisième exercice, le commandement consiste exceptionnellement en une vibration très rapide imprimée par le maître à l'index et au médius de sa main droite levée. Le quatrième et dernier exercice cesse par l'agenouillement des disciples en étoile autour du maître, le front incliné jusqu'à toucher le sol ; ils sont presque tous en transe. Le maître les en fait sortir en disant « *Allâh akbar* » et en claquant trois fois des mains. Ils s'étirent alors, et un frère servant vient leur essuyer le visage et les embrasse sur la tête.

Je renvoie à la séance du 10 mars 1944 de la Société Asiatique de Paris, où j'ai discuté certaines affirmations de Haas (le nom de Dieu employé serait plutôt « Hayy » que « Allâh » ; Haas n'a pas noté si les

1. Tome I, cahier 4-5.

« expirations » n'étaient pas « vomies » du nez, pour « vider le cerveau », plutôt qu'émises du pharynx, pour « vider les entrailles »).

Notons ici les attitudes différentes, pour le dhikr, d'autres congrégations. Les Naqshabendiya[a] clignent les yeux, serrent les dents et collent leur langue contre le palais. Historiquement le plus ancien dhikr (Hamâ'ilî) apparaît au XII[e] siècle : yeux clignés, jambes croisées, paumes sur les genoux ; le souffle est émis en dessous du sein gauche (pour vider le cœur) : alors le mot « *Lâ* » est expiré du nombril (contre le démon sexuel) ; puis « *Ilâha* » est prononcé sur l'épaule droite, et « *Illâ* » au nombril ; enfin « *Allâh* » est fortement articulé dans le cœur vide. Semnânî[b] († 1336) retouche légèrement : il « vomit » « *Ilâha* » des cartilages du nez, prononce « *Illâ* » du côté gauche, et « *Allâh* » dans le cœur, en gardant « érigées » les vertèbres du dos et du cou, ce qui est une contrainte douloureuse purifiante ; il garde aussi sa main droite posée sur sa main gauche, laquelle tient sa jambe droite. H. Maspero voit là une influence taoïste possible[c] (Semnânî était un ancien fonctionnaire mongol). De fait, les attitudes et mimiques du dhikr réfèrent à des emprunts, et rappellent les « asanas » hindoues. Sanûsî[d], en son *salsabîl*, n'hésite pas à décrire, parmi les dhikr d'ordres musulmans, les 84 poses des *Jûjiya*, c'est-à-dire des Yogis, considérés comme « musulmans » par Ghawth Hindî († 1562).

Le premier auteur qui différencie les noms de Dieu à utiliser pour « entrer en extase » est Ahmad Ghazâlî († 1123), en son *k. al-tajrîd*[e]. Le premier sûfî qui ait osé prendre des « poses » en ses dhikr, au Caire, est Ahmad-b-Tarkanshâh Aqsarâyî († 1330 ; cf. *durar kâmina*, I, 116). À la même époque, le mewlewi Eflaki nous décrit un dhikr (ap. *kâshif*, trad. Huart, I, 224[f]). Mais, en principe, les répertoires sur les poses en dhikr ne doivent pas être mis en circulation, hors des initiés.

J'ai assisté en juin 1945 à des dhikr de l'ordre afghan des Cishtiya[g], avec accompagnement de flûte, à Kaboul, et à Delhi ; là, le vers persan qui déclenchait l'extase, était :

Ču resî be-kûh Sînâ « arinî » negofteh begozâr
Keh nayarzad în tamannâ be-jawâb « lan tarânî »

« Si tu montes au Sinaï, ne dis pas (à Dieu) "montre-moi" (Ton visage), mais passe, – car à un tel désir (*tamannî*) il ne sied pas que tu t'entendes répondre "*lan tarânî*" (= tu ne me verras pas). » Il s'agit de Moïse, selon le Coran.

Sur les tombes des Bayrâmiyya turcs, on a noté, gravée, la syllabe « *Lâ* » entourant trois petits « hâ » (vocalisés sans doute « hu, ha, hi », comme au dhikr qâdirî = le Nom divin « Huwa » = il).

Passons maintenant à l'historique des définitions. « *Nafs* » est généralement l'âme charnelle, la vie animale. « *Rûh* » est plus mystérieux : Dieu, ange, âme immatérielle, allusion, sens spirituel (cf. l'esprit, « parfum essentiel » de la fleur, selon les Chinois, et selon Boerhaave). « *Rûh* » établit communication entre l'homme, l'ange, et Dieu ; selon Baqlî, l'ange boit les larmes des pénitents, et Dieu boit les larmes des amants. Les couleurs des « esprits », perçues en extase, renseignent sur le degré de « décapement spirituel » de ces âmes. À « l'Ascension Nocturne », montant du 1er au 7e ciel, l'âme du Prophète se dévêtit de ses sept enveloppes spirituelles, ou « *latâ'if* », ou « *'anâsir* » ('Alî Mahfûz, *Ibdâ'*, 320) : comme Ishtar se dévêtant de ses tuniques à la descente aux Enfers. En Islam mystique l'âme se compose de sphères concentriques ; on n'en comptait au début que trois : du dehors au dedans, *nafs*, *qalb* (ou « *rûh* », siège de la sagesse [*ma'rifa*] qui s'obtient en rêve), et *sirr* (que visite l'*'Aql* prophétique, et qui est le siège du Tawhîd = foi au Dieu Unique).

J'ai donné, dans la « Passion » la liste des définitions du « *rûh* » selon les canonistes et théologiens de l'Islam, depuis Muqâtil et Jahm, Mâlik, Shâfi'î et Ibn Hanbal, jusqu'à l'époque où la philosophie hellénistique fit renoncer à la vieille thèse du « corps subtil » des esprits, et affirma, surtout depuis Suhrawardî Maqtûl[h], que la résurrection n'était, en réalité, que la libération de l'esprit s'affranchissant de la servitude d'un corps corruptible, et voué au néant[1]. Les écrivains musulmans ont été ainsi d'un extrême à l'autre, depuis la thèse de la matérialité des âmes (pour expliquer les souffrances d'outre-tombe) jusqu'à celle de la pure immatérialité de la personne humaine.

Dans la littérature islamique, l'âme, liée symboliquement à l'eau et au sang, est généralement représentée par des oiseaux verts (verdiers) ou, plus exactement, les âmes, après la mort, résident dans les gésiers d'oiseaux qui tournent en cercle autour du Trône de Dieu (idée très ancienne ; cf. le poète Tirimmâh : *Dîwân*, n° 35, p. 156). Elles peuvent se réincarner sans copulation physique, par simple insufflation du souffle d'un saint (nefes-oghlou des légendes turques).

Voici, pour terminer, la liste des chapitres d'un des plus intéressants « traités sur l'esprit », le *Kitâb al-Rûh* d'Ibn Qayîm al-Jawzîya († 1350), canoniste hanbalite[1] : licéité des visites aux morts dans leurs cimetières ; rencontres des morts ; l'esprit meurt-il ; est-il une substance, ou un accident ; est-il tourmenté pour ses péchés dans la tombe ; y est-il soumis à des questions posées par les deux Anges ; où est la résidence des esprits, des bienheureux, et des damnés ; peut-on payer les dettes des morts ; les

1. Voir aussi mon *Recueil de textes*, 1929, 131 (Ibn Sab'în).

âmes ont-elles préexisté aux corps (l'auteur le nie, contre la majorité des théologiens) ; l'âme est-elle triple (voir Aristote) ou une ; quelle est l'échelle de ses « états », quand elle s'épure graduellement[1].

LA NATURE DANS LA PENSÉE ISLAMIQUE

Conférence prononcée lors de la session du Cercle Eranos, tenue à Ascona (Suisse) du 26 août au 3 septembre 1946 sur le thème *Geist und Natur* (« Esprit et Nature »). Texte paru dans *Eranos-Jahrbuch* XIV/1946, Zurich, Rhein-Verlag, 1947, p. 144-149. Nous le reproduisons avec quelques corrections. C. J.

Nous avions, l'an dernier, examiné ensemble la notion de l'« esprit » dans la pensée islamique. La notion de la « nature » peut être utilement examinée cette année, en contraste avec celle de l'« esprit ».

Le terme arabe universellement reçu, en arabe, pour traduire l'idée de *natura* (grec : *physis*), est *tabî'a*. Les premiers traducteurs arabes des traductions syriaques de l'*Organon* avaient calqué, sur le syriaque *kjônô* l'arabe *kiyân*, pour « nature » ; mais ce terme, resté rare, s'est restreint à ce qu'il y a d'inné dans la psychologie humaine.

Tabî'a vient de la racine *tb'*, imprimer sur quelque chose, sceller. Elle a plutôt un sens péjoratif dans le Coran ; marque du mépris de Dieu Créateur pour sa création, qu'Il scelle d'un sceau de séparation, d'ombre, sinon de damnation. Le « nom » que Dieu donne aux choses créées les sépare de Lui comme un « voile » sépare de la Lumière. C'est dans ce sens que les Ismaéliens, les Nusayrîs et les Druzes appellent le Prophète Muhammad, « Mîm », le Nom (arabe : *ism*), et le Voile (arabe : *hijâb*). Hallâj a dit : « Dieu a voilé ses créatures par le Nom, afin qu'elles vivent... s'Il leur dévoilait Son énergie, elles s'anéantiraient[*]. »

Les mots *tabî'a* et *tibâ'* sont statiques, s'opposent à l'initiative, au mouvement, à la volonté. Les premiers théologiens résolvent par la négative la question de savoir si Dieu crée *tab'an*, « naturellement », donc par nécessité (ce qui est impossible). Il est vrai que sous l'influence de l'idée hellénistique du « premier moteur *immobile* », les théologiens musulmans finirent par renoncer à se représenter l'Acte pur de Dieu sous forme de « mouvement » (*haraka*) ; quoique la tradition profonde du monothéisme sémitique révélé soit de maintenir que Dieu ne cesse d'agir, de recréer sa création ; idée juive qu'un grand philo-

1. Éd. Hyderabad, 1324, 448 p. Les versets fondamentaux du Coran sur « *rûh* » sont : XVII, 87 (et XCVII, 4), VI, 98 (*Nafs*), XXXII, 8. Cf. *Passion*, 482, 517, 596, 661, 689, 852. Et le *Kashshâf* de Tahânuwî, éd. Sprenger, Calcutta, 1853, p. 540-549 (*rûh*) et p. 1396-1404 (*nafs*).

sophe de l'Islam, Abû l-Barakât Baghdâdî († 547/1152) reprendra en montrant qu'il n'y a pas d'autre preuve sérieuse de l'existence de Dieu que cette incessante actualisation, ces renouvellements (*tajaddudât*) par quoi Il vivifie ses œuvres, substantiellement[b].

Les premiers philosophes musulmans hellénistiques se partagent suivant deux tendances, les « spirituels », partisans de l'action des « esprits » (*ashâb al-rûhâniyîn*), et les « naturistes » (*ashâb al-tabâ'i'*) partisans de l'action des 4 qualités (chaud, froid, sec, humide), pour expliquer le mécanisme de fonctionnement général et de la différenciation de l'univers. « *Tabâ'i'* », « qualités », désigne aussi, par extension, les 4 humeurs dont l'équilibre vivant du corps humain se compose (bile, atrabile, sang, pituite). Ces qualités et ces humeurs, sous une influence manichéenne, sont considérées comme « mauvaises », « ténébreuses », et les shî'ites extrémistes les identifient à des âmes damnées pour s'être opposées à la proclamation de 'Alî comme khalife-imâm ; donc éléments prédestinés du Mal.

Deux fables philosophiques sont alors mises en circulation pour minimiser, au nom de la « nature », l'orthodoxie musulmane, la croyance en la liberté souveraine de Dieu : la fable des « brahmanes monothéistes », propagée par Ibn al-Rêwendî[c], qui professent que la révélation et les livres saints sont inutiles ; et le roman des « Sabéens », prétendus disciples d'Hermès, qui prétendent que la nature humaine, par ses seules forces, et sans recours à la révélation peut, avec l'entraînement ascétique, réaliser son Ascension jusqu'à la Divinité. J'en ai parlé dans l'appendice au dernier livre de Festugière sur l'hermétisme grec[d]. Cette doctrine « sabéenne » est importante : c'est un naturisme évolutionniste spirituel, une doctrine spiritualiste du progrès : le regretté P. Kraus en avait commencé l'étude à propos des écrits du Pseudo-Jâbir (« Geber »), de l'alchimie et de l'astrologie[e] ; où l'on envisage que la puissance naturelle des facultés de l'homme lui permettra de façonner des robots, et d'y insuffler une âme. Ce qui est le thème du fameux roman de Villiers de L'Isle-Adam : *L'Ève future*[f].

Cette doctrine spiritualiste de la « nature » rejoint la maxime stoïcienne du « *zên homologoumènôs tè physei* » dans les textes hellénistiques arabes où il est question de la Loi naturelle, « *Nâmûs* »[g]. Mais, en thèse générale, les penseurs musulmans du IIIe siècle de l'hégire ne cessent d'opposer « nature » et « grâce divine ». Ainsi le titre d'un célèbre manuel (anonyme) hellénistique arabe du temps du khalife Ma'mûn, que Nyberg a étudié : *Sirr al-khalîqa wa san'at al-tabî'a* (ms. ar. Paris, 2302), c'est-à-dire « secret de la grâce créatrice, et mécanisme de la nature » (ce mécanisme de la nature y étant synthétisé *in fine* par la fameuse Table d'Émeraude, *tabula smaragdina* d'Hermès soi-disant rédigée par Bâlînûs [Apollonios de Tyane], et étudiée par J. Ruska[h]). Ainsi, également, dans la première question

posée par Hallâj à Junayd : « Qu'est-ce qui permet de différencier la grâce créatrice (*khalîqa*) des marques de la nature (« *'an rusûm al-tab'* »)[1] ? »

Que le naturisme spiritualiste soit bien un naturisme limitant la puissance divine, c'est ce que prouve la doctrine des talismans portant des « signatures » astrales. C'est un ordre du monde, non seulement opposé au hasard (grec : *tychè*) mais à des interventions libres de Dieu.

Alors que certains philosophes musulmans, et même le théologien Fakhr Râzî, ont essayé d'amalgamer en un les deux naturismes, spiritualiste (par l'astrologie) et matérialiste (par l'alchimie), les premiers mystiques musulmans ont vu dans la « nature », une marque pénale infligée à Sa créature par Dieu, une teinture ascétique imposée, la loi sublunaire de la douleur. 'Amr Makkî essaie de montrer la formation de la personnalité comme une désintégration des « voiles » du cœur, où réside l'étincelle divine, comme incarcérée dans une triple enceinte pénale. À son Ascension nocturne, le Prophète quitte, l'une après l'autre, les diverses enveloppes colorées (il y en a 7) qui lui cachent le Dieu intérieur, ses voiles humains. Il ne s'agit plus du mécanisme intellectif de l'Intellect astral pour la personne humaine, mais d'une libération supra-rationnelle par un Esprit transcendant, réalisant le Tawhîd.

Ces mystiques réagissent contre la vieille tendance prédestinatienne des hadîth montrant le Créateur imprimant, en les créant, aux deux catégories d'hommes, leur « nature » : élus, damnés ; dénommant la « poignée de terre » contenant les élus « *kûnî* » (« sois ! » : au féminin, de *kun*) la Clarté Muhammadiyenne, origine de tous les élus.

Il y aurait aussi à examiner le « sentiment de la nature » en littérature musulmane ; la tendance dominante est un naturisme plein de sérénité résignée ; là où il y a plus de compréhension, il y a plus de satisfaction religieuse, et comme l'a fortement dit Mutanabbî (contre la pensée bien connue de Pascal), « le plus à plaindre des misérables, c'est celui qui ne ressent rien : non pas celui qui souffre ».

Cela rejoint d'ailleurs un problème fondamental de la psychologie sémitique, surtout juive, dans ce qu'elle a de plus « kierkegaardien » : il y a un bien caché, mais divin dans la souffrance, et c'est le mystère de l'angoisse : au tuf de la nature humaine. En cela, notre nature ne porte pas la marque de l'angoisse comme une damnation ou une sanction temporaire, au-dehors, elle l'assimile, du dedans, comme un vide où la Présence divine se précipite, avec toute sa gloire. Les penseurs musulmans ont souvent rencontré, quoi qu'on en ait dit, cette notion de l'angoisse existentielle, eschatologique, finaliste, cette « aventure » dont le pressentiment sublime en nous la « nature ». Au printemps dernier, une polémique fort intéressante s'est instituée au Caire, à ce sujet, à propos de son roman *La Porte étroite*, entre André Gide et l'écrivain musulman égyptien Taha Hussein ; qui lui répondit victo-

rieusement que l'Islam avait aussi connu l'angoisse, non seulement en élaborant une théorie de l'amour courtois, de l'amour de renoncement idéal au Moyen Âge, mais en inspirant les pseudo-blasphèmes d'un grand poète aveugle, Ma'arrî[l].

LE TEMPS DANS LA PENSÉE ISLAMIQUE

Conférence prononcée lors de la session du Cercle Eranos qui s'est tenue à Ascona (Suisse) du 20 au 30 août 1951, sur le thème *Mensch und Zeit* (« Homme et Temps »). C'est lors de cette session que C.G. Jung prononça sa célèbre conférence sur la synchronicité, « Über Synchronizität », et que Mircea Eliade étudia « Le temps et l'éternité dans la pensée indienne », tandis qu'Henry Corbin exposait « Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme ». Relevons aussi que l'étude mémorable d'Henri-Charles Puech sur « La gnose et le temps » fut présentée lors de cette même session. Le résumé de la conférence de Louis Massignon parut dans *Eranos-Jahrbuch* XX/1951, Zurich, Rhein-Verlag, 1952, p. 141-148. Nous le reproduisons en modifiant les transcriptions et la typographie. C. J.

Depuis Kant, les mathématiques nous ont accoutumés à considérer le temps comme une forme *a priori* de notre intuition[a] ; joint à l'espace tridimensionnel, le temps forme la quatrième dimension de l'Univers en expansion. Néanmoins, nous ressentons comme une contraction dans notre pensée quand elle croit saisir le temps ; nous sentons qu'il y a plus dans le possible que dans l'existentialisé[2], dans les données du problème que dans ses solutions, dans la recherche que dans les inventions. Le « temps 4[e] dimension » de Minkowski reste discutable[c].

Une pensée religieuse toute tendue vers un monothéisme transcendant comme l'est l'Islam, a une tout autre vision du temps. Il ne s'agit pas de l'inventer, c'est le temps qui nous révèle l'ordre (*amr*) de Dieu, ce *fiat* (*kun*, *kûnî*) qui déclenche nos actes de responsables. Pour le théologien musulman, le temps n'est donc pas une « durée » continue, mais une

1. Tahânuwî, *Kashshâf istihâlât al-funûn*, Galc., 1855, p. 907. *Akhbâr al-Hallâj*, éd. 1936, p. 112 (texte), 50 (introd.). Abû l-Barakât Baghdâdî, *Mu'tabar*, éd. Hyderabad (cit. Ibn Taymiyya [*Minhâj*, I, 93, 99, 112, 118] et Ibn Abî l-Hadîd [*Sharh al-Nahj*, I, 297]). Anonyme Nusayrî (ms. pers. 1934, 81b). P. Kraus, ap. *RSO*, Roma, XIV (1933-34) ; et ses deux volumes sur Jâbir (éd. IFAO, Caire). App. à Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I (1944), 384 *sq*. Ruska, *Tabula smaragdina*, 1926. Mutanabbî, *Dîw.*, éd. Sader, Beyrouth, 1900, p. 146. Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 399. Makkî, ap. Hujwîrî, *Kashf*, trad. Nicholson, 1911, p. 309. Mustafa Yusuf Salâm (shâdhilî), *Majmû'a jawâhir al-'ittlâ'i wa durar al-intifâ'* 'alā matn Abî Shujâ', impr. Hâfiz M. Dawud, *Kafr al-zaghârâ*, Misr, 1350 h., p. 123 (qabda ma'luma = *kûnî* des qarmates).

2. L'adage de Leibniz, repris de Ghazâlî : « Rien de plus dans les possibles (*imkân*), que ce qui existe[b]. »

constellation, une « voie lactée » d'instants (de même l'espace n'existe pas, il n'y a que des points). L'hérésiographie condamne comme matérialistes les « Dahriyûn », les philosophes qui divinisent la Durée (*dahr*)[d].

Pour l'Islam, qui est occasionnaliste, et ne saisit la causalité divine que dans son « efficience » actuelle, seul existe l'*instant*, hîn (*Q*. 21, 111 ; 26, 218 ; 37, 174, 178), *ân* (*Q*. 16, 22), « clin d'œil » (*Q*. 16, 79 : *lamh al-basar*), annonce laconique d'une décision judiciaire de Dieu, conférant à notre acte naissant son statut (*hukm*) : qui sera proclamé le Jour où l'on entendra la Clameur de Justice (*Q*. 50, 41).

Cette perception discontinue du temps en « instants » n'est pas pure subjectivité religieuse. L'instant apparaît à toute la Communauté musulmane comme un rappel autoritatif de la Loi, aussi inévitable qu'inattendu. L'instant fondamental dans la vie de l'Islam lui apparaît à la nuit tombante avec le *premier Croissant de la lunaison, ghurrat al-hilâl*, qui déclare « ouvert » un délai, de durée variable, pour l'accomplissement liturgique de telle observance légale (pèlerinage, d'abord ; puis délai de viduité, etc.[1]). Il n'est pas permis de prévoir au moyen de tables théoriques le premier Croissant, il faut l'épier, le constater empiriquement, par deux « témoins de l'instant ». Cette méthode est encore aujourd'hui celle de tout l'Islam (sauf les Ismaéliens). C'est l'*iltimâs al-hilâl*. En cela, l'Islam rejoint la plus primitive humanité, qui vénère dans l'irrégularité même des phases de la lune, la manifestation d'une Volonté mystérieuse indépendante des saisons solaires[2]. Tout au plus tolère-t-on un calendrier très primitif, dit des 28 mansions lunaires (364 jours), fournissant empiriquement le nom de l'Étoile (*Najm*), où plutôt de la constellation zodiacale où il faut épier la surgie du premier Croissant à la fin de la lunaison précédente. L'instant marque, au crépuscule, le commencement d'un Jour, *yawm*, qui établit une indiction, ou *époche*, un commencement d'ère : tel le 16 juillet 622, jour inaugural de l'hégire musulmane à Médine ; tels, avant elle, les « *ayyâm al-'Arab*[•] », les batailles tribales formant le seul calendrier réel des Arabes avant l'Islam. « Coups d'arrêt » pour les consciences, impliquant « introversion », dans la mémoire.

Mais le seul instant parfait, se suffisant à lui-même, c'est l'Heure (*Sâ'a*), celle du Jugement Dernier, sommation finale des statuts de toutes les responsabilités encourues, Heure qu'il faut attendre avec un respect sacré (*Q*. 42, 17), car le « témoin de cet instant » est le Juge divin (selon les shî'ites, et les sûfis, tous les instants, depuis ceux des Cinq Prières, jusqu'aux Stations du Pèlerinage, sont personnifiables dans leurs Témoins). Ce Jour Ultime (*yawm akhîr*) est précédé

1. C'est pourquoi le jour de 24 h., liturgique, est un *nycthémère*.
2. Cf. la joie de la pleine lune pascale en Israël (= venue du Messie).

d'autres « jours catastrophiques » prémonitoires (*yawm 'asîb, wâqi'a*, etc.), dont les recueils apocalyptiques décrivent les aspects (le Roi 'Abdallah de Jordanie, qui vient d'être assassiné[f], m'en lisait un, un soir, à 'Ammân, il y a deux ans[1]) ; et dont ce Jour Ultime constitue la finalité.

Tous les autres « jours » sont imparfaits, ne se suffisent pas à eux-mêmes ; car le statut qu'ils énoncent ne se trouvera réalisé qu'avec retardement (*imhâl*), au bout d'un certain délai (*labath* : *Q*. 18, 24[2] ; 20, 42). C'est même par cette idée de « délai » que la notion de « durée » s'est introduite de biais dans la pensée islamique ; où la « durée », c'est l'intervalle muet entre deux instants divins, l'annonce, et la sanction ; c'est ce délai variable que doit utiliser l'expiation du responsable pour conjurer la sanction (qui reste inévitable), c'est la « caisse de résonance » tendue entre les deux « instants » sonores.

Le second « instant », celui de la sanction, s'appelle, dans le Qur'ân, le terme (*ajal*), plus exactement le « *terme marqué* » (*ajal musammâ*). Cette notion a été une des premières précisions théologiques étudiées en Islam, à propos du « statut » de l'homme assassiné. Est-il mort au « terme marqué » par Dieu ? Dieu ne se doit-il pas de le ramener à la vie *avant* le Jugement Général pour le « payer » sur son meurtrier du « prix du sang », publiquement ? C'est cela qu'enseigne le Qur'ân par le Retour de Jésus, et par le Réveil des Sept Dormants d'Éphèse : la *Raj'a*, comme disent les Shî'a, le Retour pour la Vengeance de la Justice, ce qui n'est pas encore la Résurrection, mais son prodrome : la surgie du temps eschatologique « accélérant » (*tajaddud*) le processus de décomposition d'un monde de corruption[h].

Le premier travail de pensée musulman ignore donc la « durée » continue, et n'envisage que des atomes de temps, des « *instants* », *ânât* (pl. de *ân*, *awqât*, pl. de *waqt* : cf. *Q*. 15, 38). Ce ne sont pas des « états ». La grammaire arabe ne conçoit pas les « temps verbaux » comme des états ; en principe, d'ailleurs, elle ne connaît que des « aspects verbaux », l'accompli (*mâdî*), et l'inaccompli (*mudâri'*), qui marquent, hors de notre temps, le degré de réalisation de l'action (divine). Mais, petit à petit, surtout dans la langue parlée, la grammaire arabe s'est mise à considérer le « temps verbal » relatif à l'agent responsable, présent, passé, futur. Elle appelle « *hâl* », « modalité », cette conscience subjective que nous nous formons de l'instant « nimbé » de ce « halo » de beauté (cf. Jullabi, 369) qu'il évoque pour

1. C'était une apocalypse shî'ite, où Ja'far Sâdiq déconseillait à Nafs Zakiya de s'insurger pour la Justice, avant l'Heure[g].

2. Les 309 ans du sommeil « sanctifiant » des VII Dormants. – Les XII lunaisons (*ahilla*, pl. de *hilâl* ; *Q*. 2, 185 ; 9, 38) composant l'année hégirienne (sana) sur les *ajal*, cf. le shî'ite Mufîd ; et le mot *husbân* (*Q*. 18, 37).

nous[1]. Ce n'est pas, à proprement parler, un « état » que ce *hâl*. Les mystiques primitifs (Junayd), nous le reverrons, y voient un « instant » sans durée, coloré d'une « vertu » fugace. – Examinons plutôt les analyses grammaticales de l'instant (*waqt*) : la phrase « je viens à l'aube » marque, selon Qushayrî (*Risâla*, 37), un « instant », parce qu'elle annonce un *événement imaginé* (*hâdith mawhûm*) au moyen d'un *événement vérifiable* (*hâdith mutahaqqiq*). La même phrase, analysée par un théologien postérieur, Fakhr Râzî, considérant le « temps » (*zamân*) comme un « instant qui s'écoule » (*ân sayyâl*), conformément à Aristote (*Mabâhith mashr.*, I, 647), annonce une « récurrence bien connue » (*mutajaddid ma'lûm* : « à l'aube »), pour dater une autre « récurrence imaginée » (*mutajaddid mawhûm* : « je viens » = simple possibilité). Jurjânî reprendra cette seconde définition (*Sh. mawâq.*, 219, *Istil.* 119).

On remarquera, d'abord : que si Qushayrî et F. Râzî sont prédestinatiens tous deux, Qushayrî met l'accent sur la réalisation de l'espoir du croyant par la mystérieuse omnipotence divine[2] ; tandis que F. Râzî, fort hellénisé, fait intervenir un recours à la science des lois (« récurrence »), contingentes ou non, de la nature. Qushayrî croyait peut-être encore, comme son devancier Ibn al-Qâss († 945) que le mouvement du soleil est discontinu, qu'il a, chaque nuit, un lieu de repos (*mustaqarr* : *Q*. 36, 38 ; 18, 84), d'où il ne sort que sur un ordre divin[1].

Ensuite, que le mot « *mutajaddid*[1] », de Fakhr Râzî, est fort intéressant ; c'est une hellénisation (atténuante) du mot « *tajaddudât* » (innovations) imaginé par ses adversaires, les Karrâmîya, et par Abû'l-Barakât, pour souligner (contre les Grecs) que Dieu s'intéresse aux particuliers, suscite nos actes libres par Ses grâces : et pour oser insérer dans l'Essence divine (en tant que Volonté de créer nos actes), une infinité de modalisations de Son *fiat*, correspondant à chacun des « instants » où il nous constitue responsables d'actes nouveaux (*ihdâth fî l-dhât*[3]). Abû'l-Barakât considérait même que ces modalisations ou « innovations » survenant dans l'Essence divine constituent les seules véritables « preuves » de l'existence de Dieu. Il y aurait donc pour lui une « pluralité » *ordinale* d'événements en Dieu ; ce qui lui faisait écrire que « le temps, c'est la dimension de l'Existence » (*al-zamân miqdâr al-wujûd* ; cf. *Q*. 32, 4 ; pour « *miqdâr* »). Tandis qu'en bon scolastique, Fakhr Râzî n'admet en Dieu de pluralité que « cardinale », pour les

---

1. Le « *hâl* » pris comme nom propre : « *Yahyâ* » (= il vit = Jean), « *Yamût* » (il meurt), « *Yazûl* » (il passe).

2. La « récurrence », qui est un rendez-vous, *mî'âd* (Q. 28, 85 ; 34, 29). – L'incidence (*hulûl*) de l'accident de flexion, l'infusion de la grâce.

3. Cf. Ibn Abî l-Hadîd, *Sharh Nahj al-balâgha* ; Ibn Taymiyya, *Minhâj al-sunna*, d'où le problème : ce qui n'est pas prévu par la Loi, est-il à priori licite (*bara'a asliyya, ibâha*) ? – Sur la *hikâya*, cf. letta'lîq ; et les *af'âl qalbiyya*.

idées de Sa science « qui crée les choses ». Ce qui le rallie, après Ghazâlî (*Mi'yâr*, 172, *Maqâsid*), à la définition aristotélicienne du temps « nombre du mouvement selon l'avant et l'après » (*Phys.* IV, II. 219b, 1-2)[k].

Tentés par le néoplatonisme, les mystiques postérieurs, du « monisme existentiel » (par opposition au « monisme testimonial » des primitifs), reprirent la notion platonicienne d'une Durée divine : Jurjânî dit : « *al-dahr imtidâd al-Hadrat al-ilâhiya* », « la Durée, c'est l'expansion de la Présence Divine » (*Ist.*, 111[l]). Platon (repris par Crescas au XIVe s.) voyait dans « Chronos », mouvement cyclique du Ciel Suprême, un reflet vivant et nombré de l'Éternité intelligible[m].

Les mystiques postérieurs gauchirent selon cette notion de la durée divine trois termes techniques arabes fort anciens : *sarmad*, l'absolument fixe (opp. *dahr*, le fixe, par rapport au changement), *azal* (le prééternel), *abad* (la postéternité). Tandis que Hallâj disait qu'*azal* et *abad* ne sont que des fétus, en regard du « *yaqîn* » (l'instant de certitude divine perçu dans le cœur[n]).

Il nous paraît plus utile, pour rechercher la vraie pensée des Musulmans sur le temps, de laisser là les oscillations de leurs théoriciens entre la « durée » platonicienne et le « nombre du mouvement » aristotélicien ; – et de consulter le témoignage expérimental de leurs « praticiens » : grammairiens et fondamentalistes (en droit canon), médecins, psychologues de l'extase, et musiciens.

Les grammairiens, rappelons-le, appellent *hâl*, le temps « subjectif », relatif à l'agent, au « maintenant » dont il témoigne immédiatement ; cet instant est sans durée ; car lorsqu'il y est fait allusion rétrospective, au moyen du « présent historique » (*'alä l-hikâya* : selon le mode narratif), cette allusion est impuissante à faire revivre ce « maintenant ».

À partir de Shâfi'î, les fondamentalistes, qui usent des procédés de raisonnement des syntaxistes (*sarfiyûn*), sans recourir encore à la logique stoïcienne (ou aristotélicienne), appliquent au *hâl* le principe du *ta'mîm al-hukm*, généralisation d'un statut (dans le domaine de sa légitimité) ; c'est l'*istishâb al-hâl* (très restreint chez les hanbalites), sorte de reconduction tacite du statu quo : faire durer (*ibqâ*) la description (*wasf* : mot khârijite, donc à saveur qadarite) momentanée d'un premier cas juridique observé, – de façon à pouvoir appliquer légitimement le statut canonique (*hukm*) qu'on lui a attribué, à d'autres cas analogues. – C'est un recours implicite à une sorte de conceptualisme, substituant à la « description » (*wasf*) une « qualité » (*sifa*), une « idée » susceptible d'universalité (*kulliya*) logique, dans la mesure compatible avec les données révélées (cf. l'arithmétique très singulière du partage successoral selon le Qur'ân). – Ce n'en est pas moins une sorte de « durée » virtuelle, immatérielle ; conduisant l'Islam à admettre

qu'il peut exister des substances spirituelles perdurables, « en dehors » de Dieu (anges, âmes).

Le grand médecin Râzî°, qui était un « Dahrî », partisan de la Durée éternelle de l'univers, n'admettait pas de « durée » pour les phénomènes psychiques tels que le « plaisir » (*ladhdha*) ; dans un opuscule spécial, il a cliniquement affirmé que le plaisir est un « état *sans* durée » ; car c'est simplement le *seuil* de la convalescence, le passage entre la maladie et la santé. Les religions ont donc tort de parler de « béatitude éternelle ».

Les premiers psychologues de l'*extase*, wajd, l'ont ainsi nommée, en tant que choc soudain de la grâce, perçu comme un *instant d'angoisse* (*Wajada* = trouver ; *Wajida* = souffrir), sans durée, mais paré de « couleurs mentales » variées (joie, peine ; gratitude, patience ; dilatation, constriction, etc.[1]) Les premiers mystiques refusaient toute durée réelle à ces « états » (*ahwâl*, pl. de *hâl*) ; puis Muhâsibî, par une démarche assez semblable à celle du fondamentaliste Shâfi'î, concéda au hâl une « durée » virtuelle, idéale ; et Ibn 'Atâ soutint qu'après interruption, la « reprise » du hâl était possible (*'awd* : contre Junayd)[2] : que c'était bien le même. La disparition de l'« instant d'angoisse » pouvait donc laisser dans le cœur comme une « amorce rythmique » et une promesse subsistante de plénitude, l'accès d'une Sagesse (située, elle, au-delà du temps). « Qu'est-ce que l'instant ? demandait-on à Hallâj. – C'est une brise de joie (*farja*) que souffle la douleur, – et la Sagesse, ce sont des vagues qui submergent, montant et redescendant, si bien que l'*instant* du Sage est noir et obscurci » (Kalabâdhî, n° 52). Il disait aussi : « l'instant, c'est une coquille perlière, close au fond de l'océan d'une poitrine d'homme ; demain, à la marée montante du Jugement, toutes les coquilles seront jetées sur la grève ; et l'on verra si l'on en sort quelque perle » ('Attâr, *Tadhk.*)[p].

L'instant d'angoisse peut survivre donc, en quelque manière, mais comme un germe d'immortalité caché, enterré au fond du cœur (*tadmîn*), non pas comme ces Vertus qu'idolâtrent certains maniaques de l'ascèse, qui, à force de vouloir les garder comme des emblèmes, quittent pour elles le Dieu qui les leur avait fait désirer. – On peut se faire une idée de cette persistance « cachée », en rappelant que la dualité de l'*instant annonciateur* n'est pas symétrique, mais entraînée vers le futur, vers ce « terme marqué » (*ajal musammâ*) qui nous a été « annoncé », et que les dimensions « vides » de la période de cette attente engendrent une sorte de rythme spirituel, destiné à imprimer à chaque créature sa marque personnelle, mélodique, dans la symphonie de l'au-delà.

---

1. Shâfi'î, le premier, a posé la permanence du *wujûd*, d'un statu quo, d'une qualification intelligible.
2. Sur cet *'awd*, cf. *Ta'arruf*, 96.

Partant des instruments à percussion (en bois), les musiciens musulmans, les « praticiens », réalisent le rythme (*îqâ'*) en différenciant le *dîh* (coup mat sur le *bord* de la darabukka) d'avec le *tâ'* (coup sonore, au *centre*) ; le déséquilibre de l'alternance de ces deux claquements (*naqra*) engendre un mouvement rythmé, une danse (pied gauche, pied droit). Les systèmes de silences (*sukûn*), patrons rythmiques distincts (*masmûdî*, *murabba'*, etc.) les découpant à travers ces claquements alternés nous élèvent, au-dessus de la phonétique des bruits, vers la « phonologie » des sons, vers la considération structurale d'harmoniques immatériels.

De même l'ambivalence de l'instant d'angoisse, explicitée en altérité orientée par son « terme marqué », nous le fait dépasser ; nous amenant à cette « finalité » (*nihâya*), cette « percée » qui est plus que notre originelle « surgie » (*bidâya*) ; car elle est, comme le remarquait Hallâj, la « Réalisation » (*tahqîq*). L'*instant d'angoisse* (*yawm al-hasra*, *Q.* 19, 40) est essentiellement prophétique, – il ne scande pas linéairement la fuite du temps comme la clepsydre aristotélicienne, il n'inverse pas périodiquement le cyclisme polyphasé du temps des astres, dû à la « chute de Psyché », comme le gnomon hémisphérique chaldéen, – il annonce l'arrêt final du pendule de notre pulsation vitale sur la tonique de sa gamme : sur le « lieu de son salut » (S. Augustin). Ce n'est pas un fragment de durée, c'est sans doute une « touche » divine, d'espérance théologale, qui transfigure notre mémoire pour toujours.

CAUSES ET MODES DE LA PROPAGATION DE L'ISLAM PARMI LES POPULATIONS PAÏENNES DE L'AFRIQUE

Contribution au congrès qui se tint à Rome, sur le thème « L'Afrique », du 4 au 11 octobre 1938 sous l'égide de la Reale Accademia d'Italia. Le texte en fut publié dans les Actes dudit congrès : *Atti dell' VIII Convegno*, Rome, 1940, p. 5-12. Il fut placé, en guise d'hommage, sous le patronage de la haute figure de l'orientalisme qu'avait été Carlo Alfonso Nallino. Né en 1872, celui-ci venait tout juste de mourir, le 25 juillet 1938, quand se tint le congrès où Massignon le remplaça au pied levé. Linguiste, historien, orientaliste, Nallino s'exprimait avec une égale aisance en français, en latin ou en arabe. Fondateur de l'Istituto per l'Oriente (Rome, 1921) et de la revue *Oriente Moderno*, il croisa Massignon en Égypte, lui-même enseignant en 1910-1911 à l'université du Caire, où il donna, en arabe, ses leçons sur « La littérature arabe des origines à l'époque de la dynastie umayyade ». Nous rééditons ce texte avec quelques rares modifications typographiques.

S. A.

Le sujet que je vais traiter n'a pas été choisi par moi, mais par notre collègue regretté, Nallino, et c'est à l'instigation du Président du Congrès, S. E. Orestano, que j'ai accepté d'être substitué à notre émi-

nent collègue, ainsi que l'amitié m'en faisait d'ailleurs le devoir ; aussi, avant d'entrer dans le vif du sujet, je désire rendre devant vous hommage à la mémoire de ce grand savant, mort si soudainement cet été, qui sut marquer sa maîtrise dans tous les domaines de nos études, depuis l'arabe dialectal d'Égypte, et l'histoire de l'astronomie arabe jusqu'à cet incomparable instrument de travail qui s'appelle *Oriente Moderno* : répertoire mensuel de documentation sur l'évolution politique et sociale du Proche-Orient musulman, dont l'Italie peut être fière, car aucun des autres grands pays de l'Europe Occidentale ne saurait nous en offrir qui l'égale. Nallino, jusqu'à son dernier jour a travaillé personnellement à *Oriente Moderno*, dont il assurait la présentation critique avec l'exceptionnelle rigueur que tous ses amis lui ont connue. En lui rendant cet hommage, je ne puis oublier ces longues heures que quotidiennement nous avons passées à travailler ensemble durant les quatre dernières années, à la session annuelle de l'Académie Royale du Caire, pour le dictionnaire arabe. Là encore, sa perte s'avère irréparable.

Puisse la force inductrice de l'amitié me faire exprimer les idées de Nallino sur le sujet qu'il a choisi, d'une façon qui ne soit pas jugée trop indigne de lui.

Au premier *Convegno Volta*, en 1932, Nallino avait signalé l'inquiétante aggravation des rapports entre le monde musulman et les puissances coloniales européennes. Dans l'*Enciclopedia italiana*, en 1933 (sous la rubrique « Islamismo »), il avait essayé sommairement de faire le point ; enfin, dès la fin de 1901, à l'Institut Royal de Naples, il avait esquissé suivant un plan détaillé qui a été publié, la matière même du sujet qu'il avait dessein cette année de traiter. La gravité croissante du problème musulman provient de ce que l'Islam venu *après* la chrétienté peut difficilement passer pour ceux qui l'adoptent comme inférieur à elle en vitalité et en prestige, et qu'il l'a effectivement et efficacement contrebattue, la coupant depuis treize cents ans des grande réserves d'hommes de l'Asie et des richesses naturelles de l'Afrique.

Je tiens à m'exprimer ici devant vous suivant le point de vue qu'aurait exposé Nallino, celui d'un islamisant et d'un arabisant, qui revendique devant une majorité d'africanistes pour son sujet qui est l'Islam, l'importance qu'il mérite et qui veut avertir des dangers que pourrait avoir une sous-estimation de son importance.

Je rappelle pour commencer et sans trop y insister cette fois, qu'il n'y a pas une Afrique, au point de vue géographie humaine, mais au moins deux Afriques, celle du Nord, des steppes, des savanes et du désert, et celle du centre, celle de la grande forêt primitive : leur articulation, comme l'ont montré Frobenius (l'Afrique steppique chtonienne opposée à l'Afrique tellurienne de la forêt) et Gautier, se trouve sur la Bénoué et tout le substrat humain et culturel diffère dans ces deux Afriques. De plus, nous avons à l'est, en Afrique, une large zone littorale spéciale que

l'on a proposé d'appeler zone érythréenne, par où la très vieille civilisation de l'océan Indien, dite civilisation des Moussons, s'est infiltrée dans les deux Afriques, depuis un temps immémorial, compliquant ainsi le problème. Il y aurait aussi à examiner le rôle exceptionnel du Nil par où s'introduisent lentement dans l'Afrique n° 1, les influences de l'Afrique n° 2 de la grande forêt, non sans subir également l'influence érythréenne, l'influence de l'Asie des Moussons qui va du Yémen sud-arabique jusqu'à Java ; et l'islamisation dans ces trois Afriques a procédé différemment vu les contrastes entre les substrats.

Citons maintenant succinctement, au point de vue géographique et historique, les étapes de cette islamisation.

L'Islam, par rapport à la frange érythréenne a attaqué l'Afrique plus obliquement, non plus de l'est à l'ouest, mais du nord-ouest au sud-est. Dans l'Afrique n° 1, par la conversion des races copte et berbère du VIIe au XIe siècle ; dans la zone n° 2, en bordure de la grande forêt, par la conversion des races : Peul, Mandé, et Haoussa (vers les Bantous) du XIIIe au XIXe siècle, sans réussir à pénétrer très au-delà de la lisière forestière. Dans la zone n° 3, dite érythréenne, il y a eu lente conquête, du XIIe au XVIe siècle, des contreforts ouest (Nubie et Aloa) et est (Zeila) de l'Abyssinie chrétienne, – au-delà, la conversion des Gallas ; et une islamisation plus poussée de la côte depuis les Somalis jusqu'à Zanzibar avec des îlots d'islamisation aux Comores et à Madagascar. Ce n'était pas partout des païens que rencontrait la propagande musulmane. Elle a dû d'abord soumettre et convertir une longue frange christianisée depuis Socotra jusqu'à Volubilis. Les causes de cette islamisation ont été :

1) l'immigration de tribus arabes musulmanes : Hilâl, Soleïm et Ma'qil – dans la zone n° 1 au nord ; Joheina vers l'est du Tchad ; Kenz dans la zone n° 3 vers la Nubie. Cette première cause, transplantation d'habitants arabes, n'a eu qu'une faible importance culturelle car il s'agissait de tribus nomades très peu civilisées, circulant avec leurs troupeaux (*abbâla, baggâra, kabâbîsh* en Nubie ; cf. les bouviers *peuls*).

2) Beaucoup plus importante a été l'implantation dans les garnisons musulmanes de Fostat et de Kairouan de clans arabes provenant du Yémen, donc demi-sédentaires et déjà possesseurs d'une culture plus féconde. On sait que dans les différentes villes musulmanes l'élément yéménite a joué parmi les citadins un rôle prédominant.

3) Au contact des Yéménites la conversion dans les faubourgs (*rabd*) des garnisons, d'abord assez vite, des artisans et scribes chrétiens et juifs du gouvernement, puis beaucoup plus lentement des villageois et paysans désireux d'obtenir allègement des octrois et de l'impôt foncier qui s'alourdissaient sur les adeptes des cultes monothéistes tolérés (*dhimmîs*) ; ils devenaient eux, non arabes, en qualité de *clients*, participants à la structure tribale de la société arabe conquérante. Les rites

agraires (et les calendriers solaires, dits financiers) ont longtemps survécu chez ces villageois islamisés.

Quant aux païens proprement dits ou aux populations faiblement christianisées et très souvent traitées comme telles, la conquête les plaçait dans l'alternative : ou d'être supprimés radicalement tandis que leurs femmes et leurs enfants seraient réduits en esclavage, ou de se convertir sans délai. Actuellement nous avons en pleine Afrique n° 2 quelques foyers d'islamisation purement nègres, au Chiré, en Tanganyika, dans les sultanats de l'Oubangui et en Ousoga. Là, comme pour les nègres islamisés de Guinée (Lagos et Porto-Novo), il s'agit d'anciens esclaves affranchis et devenus très sincèrement musulmans.

Il importe ici d'expliquer les origines de la rapide adaptation de ces nègres à l'Islam en remontant aux premiers contacts des nègres avec l'Islam à La Mecque. La république commerçante des Qoreïchites avait comme troupes régulières des nègres abyssins (*ahâbish*). Le Prophète avait comme muezzin un nègre abyssin : Bilal. Encore aujourd'hui, j'ai remarqué dans le nord du désert de Syrie que les grands chefs bédouins ont un nègre comme chambellan, qui dirige le protocole des visites reçues et rendues aux hôtes de marque. Nombreux dans l'histoire musulmane sont les nègres affranchis, eunuques ou non, qui ont joué des rôles de confiance, comme exécuteurs testamentaires dans la transmission du pouvoir, et dans les harems, le rôle des négresses a toujours été important.

L'Islam agit sur les nègres par le prestige d'une culture supérieure qui, dès qu'elle les affranchit, les accepte immédiatement à égalité. On a pu le constater dans l'histoire au IXᵉ siècle de notre ère, lorsque les esclaves Zanj de la basse Mésopotamie qui avaient été razziés par des esclavagistes sur la côte orientale d'Afrique ont revendiqué soudain dans une insurrection qui rappelait celle de Spartacus, l'égalité des droits avec les autres membres de la société musulmane. Devenus musulmans au contact de leurs employeurs, ils entendaient être admis à égalité. Partout où il y a des nègres convertis, ils sont admis à égalité dans les mosquées : les musulmans n'ont pas de lieux de culte différents suivant la couleur de la peau et chez eux, ce que les chrétiens appellent aux États-Unis et au Cap les *colour-churches* ne sauraient exister. C'est pourquoi ici il n'y a pas parmi les nègres convertis à l'Islam ces mouvements de séparatisme que l'on a constatés parmi les nègres convertis au christianisme et devenus hostiles à l'Europe, au Congo (Kibongo), en Libéria et au Bénin. Certes, le nègre islamisé semble souvent très superficiellement converti, il n'a du musulman en apparence que le costume (bonnet blanc, sandales, chapelet), les formules de salutation. Mais, en réalité, l'Islam qu'il connaît mal est l'*idéal* qu'il a choisi. Même s'il conserve les coutumes de sa religion animiste antérieure, nous rencontrons chez lui une sorte d'acceptation préalable latente et continue, d'une juridiction d'appel pouvant casser

à toute heure la légitimité des coutumes animistes qu'il observe encore : il y a chez lui, consentement anticipé à toute pression sociale de cette structure islamique qu'il ne connaît pas encore complètement, mais à laquelle il a donné d'avance adhésion en prononçant la *Shahâda*. C'est ainsi que j'ai constaté dans le Maroc central que des Berbères mal islamisés n'hésitaient pas, en danger de mort, à redire la *Shahâda* et que l'on m'a signalé tout récemment, dans l'Aurès, aussi bien que dans le Sud tunisien, la disparition immédiate de vieilles coutumes antérieures dès qu'un passant, fût-ce un simple commerçant, avertissait la population que telle ou telle coutume n'était pas conforme à l'orthodoxie musulmane. Contrairement à la thèse de Brévié, nous ne pensons pas que, même avec l'appui des États européens, le « naturisme » des nègres restés animistes puisse former longtemps un bloc défiant l'avance musulmane.

À quoi tient cette force, ce prestige de l'Islam, pour les nouveaux convertis en Afrique ? Il est très remarquable que la propagande n'est pas exercée au nom des États musulmans et n'a pas d'organisation officielle ou officieuse. En dehors de l'Inde, les écoles normales musulmanes (sunnites, shî'ites, ahmadîya) de missionnaires n'ont guère réussi à durer (essai de Réchid Ridâ au Caire, des Ahmadîya en Nigeria). Ce sont donc des marchands colporteurs ambulants, (les dioulas en A-OF, les nagados en Abyssinie), des soldats, des secrétaires d'administration, souvent même de simples boys, qui propagent l'Islam, se mêlant d'ailleurs bien davantage à la vie sociale quotidienne que les missionnaires chrétiens d'Europe. C'est pourquoi tout un village nègre peut, en très peu de temps, et sans qu'il y ait eu guerre sainte, adopter l'Islam. Il n'y a pas besoin d'une longue initiation, ni d'un catéchisme prolongé. Il s'agit de proférer la profession de foi et, après la circoncision, d'accepter (avec des mitigations) une souple discipline sociale (prière, jeûne, ablutions, aumône, anti-alcoolisme, destruction des idoles), s'orienter dans une direction de prière unique (qibla) qui évoque le pèlerinage à La Mecque. La vie conjugale est facilitée (polygamie, divorce, avec suppression de la prostitution) ; les vêtements deviennent décents ; les sacrifices humains sont supprimés, le respect est exigé envers les vieillards et les hôtes. Le droit islamique, tout commercial et contractuel, élargit l'horizon économique, facilitant de grands financements (caravanes à longue portée). Enfin, au lieu des rivalités de clans, l'Islam inculque aux tribus nègres qui l'ignoraient jusque-là (en dehors des infiltrations dites européennes), l'idée de l'État.

Mais, c'est surtout au point de vue intellectuel que nous constatons l'efficacité virulente de l'Islam. Il force tout croyant à étudier plus ou moins, un livre écrit en arabe, le Qor'an. Cette étude d'un texte écrit en arabe oblige à en étudier la grammaire : la grammaire arabe consiste essentiellement à apprendre comment lire, comment vocaliser les consonnes, seules lettres écrites, du texte sacré. Il y a là une sorte de

passage, par laïcisation, du stade primitif de l'incantation au stade préscientifique d'une pédagogie ratiocinante. C'est dans la force grammaticale de l'arabe, dans la pureté et la beauté de cette langue de civilisation, dans son aptitude aux termes abstraits, que signalait déjà un grand savant, Beruni, au XIe siècle, que l'Islam puise son prestige. Toute grammaire force à philosopher et l'intelligence des nègres convertis est ainsi stimulée ; tandis que la magie animiste se trouve laïcisée (géomancie), et son efficacité transférée des mânes des ancêtres morts aux chefs vivants de *Zaouïas*. Dans tout pays en voie de conversion à l'Islam se fondent autour des convertisseurs, marchands ou chefs de *Zaouïas*, des écoles élémentaires pour apprendre comment lire le Coran. Autour de ces écoles, les langues locales se trouvent s'islamiser et devenir de simples satellites de l'arabe pour la propagation de l'Islam ; en berbère, en haoussa, en mandé, en souahili, les mots inducteurs de la civilisation sont tous d'origine arabe : comme l'urdu dans l'Inde et le malais en Indonésie, ces langues non sémitiques, marquées par l'Islam à l'effigie de l'arabe, deviennent les plus efficaces agents d'islamisation et communiquent aux convertis le désir et le goût d'un idéal culturel spécifiquement musulman.

L'Islam, propageant, dans un monothéisme très simple, abrahamique, l'idée souveraine d'un Dieu transcendant, galvanise chez les nègres le concept de la divinité suprême, toute théorique et inerte, que la magie animiste leur voilait. Qu'il y ait ainsi, même en dehors des milieux nègres, une irradiation du prestige de l'Islam en Afrique est chose constatée par beaucoup d'Européens en eux-mêmes, surtout sahariens, qu'il s'agisse du témoignage d'un Psichari, ou même d'un Foucauld (voir sa lettre à son ami Henry de Castries). Il y a donc de plus en plus danger de « clash » violent entre l'islamisation et l'européanisation en Afrique comme Nallino le soulignait dès 1933. L'Islam tend à former une société fermée (il n'y a pas de *jus connubii* vrai avec les non-musulmans ; mais un simple *jus commercii* très précaire). L'Islam se suffit à lui-même, tend à l'universalité, même pour le pouvoir temporel (notions de *Khotba*, de *Jihâd* et de *Mahdî*). L'Islam a conquis au début les Africains christianisés des côtes et si il ne ressaisit pas actuellement les nègres convertis au christianisme, c'est parce que les administrations coloniales européennes sont là et l'en empêchent mais si elles se retiraient, il est à prévoir que beaucoup de chrétientés africaines nouvelles s'islamiseraient, comme il y a dix siècles, leurs devancières (cf. les Ouolofs depuis Faidherbe, au Sénégal ; et les nègres revenus du Brésil, à Porto-Novo). À moins que les femmes, très opprimées par l'animisme, et encore assez peu ménagées par l'Islam, ne préfèrent décidément le statut féminin chrétien au statut féminin musulman.

Après le retour offensif de la chrétienté, lors des croisades, l'Islam se repliant sur lui-même a fondé un certain nombre d'ordres religieux-mili-

taires qui ont beaucoup contribué au progrès de l'islamisation de l'Afrique. Il y aurait à ce sujet-là une comparaison instructive à instituer entre deux grandes figures, l'une musulmane, l'autre chrétienne, dans l'histoire contemporaine du Hoggar : Charles de Foucauld qui essaya de christianiser les Touaregs du Hoggar, et Cheikh Baye, marabout de la famille des Kounta résidant à Attalia dans l'Adrar des Iforas, qui réussit au même moment à achever l'islamisation de cette tribu. Il y était aidé, il est vrai, par le fait que l'administration française se servait au Hoggar de secrétaires parlant l'arabe. Et, c'est pourquoi Le Châtelier étudiant le danger pour la colonisation européenne des progrès de l'islamisation de notre Afrique-Occidentale française, avait souhaité, il y a quarante ans, que l'administration coloniale substituât pour toute l'administration et le commerce, la langue française à la langue arabe.

Nallino s'était demandé en 1933 si le danger musulman ne serait pas diminué par l'infiltration dans les âmes musulmanes de certains éléments dissolvants de la culture européenne : qu'il s'agisse du modernisme philosophique ou du nationalisme racial. Mais, il semble que l'Islam dispose de bien des possibilités d'adaptation à ces deux nouveautés. C'est entre quatre des nouvelles « nations » musulmanes que s'est conclu le pacte de Saadabad l'an dernier. Et il suffit pour le danger moderniste, de consulter les « nouvelles explications » que les musulmans éclairés imaginent de leurs rites traditionnels (l'Égyptien Batanouni sur le *hajj*). D'autre part, opposer radicalement l'Islam à l'Europe, sous prétexte que la colonisation est mise en péril par cette religion et penser que les missionnaires chrétiens pourraient utilement prendre l'offensive pour secourir la colonisation me semble une position d'esprit indéfendable, d'abord parce que les missionnaires chrétiens doivent rester sur le terrain strictement spirituel et que toute intervention de leur part sur le terrain temporel compromet leur caractère et ne sert pas sérieusement l'État colonisateur ; en second lieu, l'Islam totalitaire et qui ne distingue pas entre le spirituel et le temporel peut pourtant parfaitement s'accommoder d'une façon provisoire dont la durée peut être indéfinie, d'une soumission au maintien de l'ordre par un État européen. Jusqu'à quelles limites conviendrait-il d'égaliser les droits des colons européens et des habitants musulmans en Afrique est une question qui ne se pose encore clairement que dans la zone méditerranéenne et nous parlons ici seulement de l'Afrique païenne plus ou moins islamisée, où les États européens colonisateurs n'envisagent pas encore d'assemblées législatives mixtes. Pourrait-on prévoir que les musulmans constitueront, comme l'administration britannique l'a déjà organisé pour les commerçants *hindous* en Kenya, à Maurice et en Afrique du Sud, une sorte de classe intermédiaire ayant ses représentants siégeant à part, à la fois des colons européens et des sujets nègres ? C'est une idée peut-être féconde en Afrique-Équatoriale, mais qui serait inopérante en Afrique du Nord.

De toute manière, on peut envisager une interaction entre la chrétienté et l'Islam qui serait une collaboration pacifique : Islam et chrétienté s'accordent sur certains principes de base de la vie sociale : respect de la personne, maintien de la propriété individuelle (contre le collectivisme primitif des nègres et le marxisme) ; droits du père et du mari, certaines règles de morale et d'hygiène sociale ; l'Islam est même théoriquement plus intransigeant que la chrétienté à l'égard de certains procédés financiers et fiscaux basés sur l'usure. Mais là, l'Islam se trouve se heurter comme nous l'avons montré dans une étude sur l'origine de la banque internationale, à des éléments israélites auxquels il a conféré dès la fin du IXe siècle une sorte de monopole bancaire de l'exploitation coloniale, ce qui lui fait prendre aujourd'hui une position antisioniste violente : le duel judéo-musulman menace en ce moment de dépasser le cadre de la Palestine et de gagner par l'Égypte le domaine africain. Mais, là encore, à travers la colonisation européenne, c'est l'esprit chrétien de l'Europe qui devrait s'efforcer d'arbitrer pacifiquement entre *Israël* refoulé de partout vers Jérusalem qu'il voudrait accaparer, et l'*Islam* ; car les musulmans eux aussi sont fils d'Abraham et par là même ont droit à l'égalité parmi les monothéismes issus d'Abraham participant à la double promesse faite à Abraham : celle du Messie et celle de la Terre Sainte.

SOURCES. — **1.** On trouvera le texte du discours de Nallino à Naples dans C. A. Nallino, *Le odierne tendenze dell'islamismo*, Firenze, 1902. **2.** Sur les nègres islamisés : M. Delafosse, « L'animisme nègre et sa résistance à l'islamisation en Afrique-Occidentale », *Revue du Monde Musulman*, t. XLIX (1922), p. 121-162 ; J. Brévié, *Islamisme contre « naturisme » au Soudan français*, Paris, 1923 ; Ch. Monteil, *Les Bambara du Ségou et du Kaarta*, Paris, 1924 ; P. Marty, *Études sur l'islam au Dahomey*, 1926, p. 33 et suiv. (Pour Porto Novo). **3.** Sur Charles de Foucauld et le Cheikh Baye : Foucauld, *Lettres à H. de Castries*, 1938, p. 91-101 ; et Dr Richer, *Les Oulliminden*, 1924, p. 304. **4.** Sur l'arabe, langue de l'islam : A. Le Châtelier, *L'Islam dans l'Afrique-Occidentale*, 1899, p. 355 et suiv. ; L. Massignon, « Éléments arabes et foyers d'arabisation : leur rôle dans le monde musulman actuel », *Revue du Monde Musulman*, t. LVII (1924), p. 1-157 ; et du même, « L'arabe, langue liturgique de l'Islam » *Cahiers du Sud*, septembre 1935. **5.** Sur la banque juive et la colonisation en Islam : Louis Massignon, « L'influence de l'Islam au Moyen Âge, sur la fondation et l'essor des banques juives », *Bulletin de l'Institut français de Damas*, 1931 (t. I, n° 2, p. 1-12).

L'*UMMA* ET SES SYNONYMES : NOTION DE « COMMUNAUTÉ SOCIALE » EN ISLAM

Publié dans la *Revue des études islamiques*, 1941-1946. Nous rééditons cet article, tout ensemble consacré au lexique et aux problèmes du lien social en islam, avec quelques corrections des transcriptions et de la typographie.

S. A. et C. J.

Depuis treize cents ans, les races conquises à l'Islam ont été amenées à se formuler la notion de Communauté en fonction de termes techniques de langue arabe, puisque l'expansion de l'Islam est due aux tribus arabes ; il nous faut donc examiner d'abord ces termes techniques traditionnels, avant d'indiquer chronologiquement les valeurs successives qu'ils ont prises au cours des âges, l'emprise actuelle qu'ils exercent sur les esprits.

Le mot fondamental désignant « Communauté » dans le Qur'ân est le mot *Umma*[1] : il indique le groupe d'hommes auquel Dieu envoie un prophète, et plus spécialement ceux-là qui, ayant écouté sa prédication, croient en lui, faisant pacte avec Dieu par son intermédiaire. L'Islam engageant à la fois au spirituel et au temporel, la Communauté musulmane naissante remplace les clans et tribus de l'Arabie païenne ; destinée à comprendre, non seulement la parenté agnatique (*Al*[2]) de son prophète, mais sa parenté cognatique (*ahl al-bayt*[3]) et sa clientèle adoptive (*mawâlî*[4]), cette dernière destinée à embrasser toutes les races du monde ; elle n'y arrive pas sans heurts ; le clan paternel du Prophète (Quraysh) refusa au début de se convertir, le prophète Muhammad dut s'expatrier à Médine, y contracter des pactes d'affiliation et de fraternisation[5] ; et, quoique la foi dût faire de tous les croyants des égaux, supprimant les inégalités de l'honneur généalogique, les nouveaux convertis n'arrivèrent à se faire respecter par les musulmans purs arabes (de Quraysh ; qui surent accaparer l'administration) qu'en s'affiliant à telle ou telle autre tribu arabe pure par un pacte païen d'affiliation (*hilf*) leur conférant les trois droits arabes : *mudda'ä* (= *legis actio*, droit de porter plainte), *'âqila* (droit au prix du sang), *râya* (droit au drapeau[6]). À la fin du Ier siècle de l'Islam, d'ailleurs, l'égalité interraciale s'affirma de plus en plus, et c'est un des signes caractéristiques de la fraternité musulmane ; l'Islam a des mosquées pour tous ses fidèles et ignore le scandale judéo-chrétien des *colour-churches* parquant les convertis de seconde zone (prosélytes).

Le mot Umma, étymologiquement, réfère à la Mère (*Umm*), à la tente (*bayt* ; hébr. *Ohêl* ; arabe : *Ahl*) de l'épouse du chef, à la maisonnée du chef, à sa famille cognatique et à sa clientèle[7] ; par opposition à son clan agnatique, et à sa race, désignée, comme Ibn Khaldûn l'a noté, par le mot *Sha'b*, « peuple » ; le sentiment raciste (*shu'ûbîya*), l'esprit de corps (*'asabiyya*) du

1. Tahânuwî, *Kashshâf*, 91 ; Hy. Marsafî († 1889), *Kalim thamân*, 2 (*umma*), 15 (*watan*), 30 (*hukûma*) ; H. Laoust, *Essai sur Ibn Taymiyya*, 251-264* ; D. Santillana, *Istituzioni... malichit.*, 1-24. – Synonymes coraniques : *milla* (cf. emploi ottoman, édit de 1839), *dîn*.

2. Sur « *âl* » (de racine AWL, selon l'école de Basra, et non AHL, selon l'école de Kûfa), cf. Tahânuwî, 87-88 ; deux auteurs shî'ites, Musta'tif et Nurmashîrî, ont très justement opposé *umma* à *âl* : Astarâbâdî, *Manhaj*, 256, 285 : Farrâ (Alûsî, *Rûh al-ma'ânî*, I).

3. Tahânuwî, 87-88.

4. De vieux hadîth déclarent qu'il y a des mawâlî (Salmân, etc.) que les croyants ont le devoir d'aimer. – ambivalence de ce mot (Nöldeke NB, 1910, 73).

5. Pactes médinois de 'Aqaba, et de la « sahîfa » ; ta'âkhî. (E. Lichtenstædter, *ap. Islt. Culture*, janv. 1942).

6. Jâhiz, *Fadâ'il al-Atrâk*, in med. ; Comp. les 5 droits du « *jus quiritium* ».

7. Rob. Smith, *Kinship*, 28.

clan désigne ce particularisme nationaliste[1] qui, par jalousie anti-arabe, a déchiré au Moyen Âge l'unité politique de la Communauté musulmane.

À côté du mot Umma, la Communauté porte aussi le nom *Jamâ'a* (ce nom n'est pas coranique[2]), ce qui signifie « l'ensemble du corps social », le groupe des croyants, la catholicité musulmane douée d'un privilège d'inerrance[3] : la société de ceux que spécifie leur bien commun ; ce bien commun est, en Islam, le magistère législatif d'un livre révélé, le Qur'ân, l'unité du statut personnel, du droit canon, de la vie cultuelle. Cette unité est un idéal collectif plutôt qu'une réalité dynamique ; on la nomme, d'un nom tiré de la même racine, *Ijmâ'*, c'est-à-dire « consensus unanime de la Communauté ». Ce consensus se marque extérieurement par les cinq devoirs (profession de foi monothéiste, cinq prières quotidiennes, dîme, pèlerinage, jeûne annuel) ; plus simplement par la *qibla*, l'orientation du corps, durant la prière, vers la Mekke (voir les réserves d'Ibn Hazm, *ap. Marâtib al- ijmâ'* ; annoté par Ibn Taymiyya[c]).

De façon tout externe, le terme coranique *Milla* désigne le groupe confessionnel (Qur. VII, 32 ; XI, 120 : « dénomination », en anglais) ; l'État ottoman l'adopta officiellement en 1839, pour désigner en turc (« *Millet* ») les diverses « nations » confessionnelles reconnues ; d'où, depuis 1908, le sens de « nation », tout court. Ce mot semble avoir été pris à l'araméen (« parole, mot d'ordre d'un prophète »).

Cette unité de la Communauté est d'ordre législatif ; car, pour l'exécutif, les musulmans n'ont pu s'accorder, à la mort du Prophète, sur un principe légitimant la transmission de l'autorité (scission entre Sunnites, Khârijites et Shî'ites) et formant une base de l'orthodoxie (un musulman rebelle reste, malgré certaines excommunications fulminées par des canonistes musulmans complaisants, un musulman[4]). Et, pour le judiciaire, le ministère interprétatif du code révélé, les musulmans ne le réservent pas à un sacerdoce spécial, mais admettent un principe de variation, *ikhtilâf*, quant à la manière de comprendre et d'appliquer les prescriptions légales (« *ikhtilâf Ummatî rahma* » ; « la variété d'opinions est, pour ma Communauté, une grâce »[5]).

---

1. Goldziher, *Muh. Stud.* II, 147 *sq.*

2. *Jamâ'a* s'oppose à *qawm* (levée, masse de manœuvre), comme *umma* à *sha'b* ; *qawmiyya* = nationalité (mais, en matière de naturalisation, nationalité = *jinsiyya*). L'arabe moderne hésite, pour traduire « nation » : « National Bank » (Cairo) = Bank Ahlî (*sic*) ; « droit international » = *huqûq duwaliyya* ; « League of Nations » = *'Asabat al-Umam*. Le mot « patrie » est traduit par « *watan* », mot de la vieille poésie bédouine désignant les campements de jadis, hantés par la nostalgie du souvenir.

3. Inerrance attestée par deux hadîth célèbres : « *yad Allah ma'a l-jamâ'a ; lâ tajtami' ummatî 'alä dalâla* » ; correspondant à notre « *vox populi, vox Dei* ». « *Luzûm al-jamâ'a* »[b] (M. Hartmann, *Arab. Frage*, 567).

4. La grande tradition de la théologie ash'arite (thèse de l'*irjâ'*) refuse d'excommunier l'hérétique qui continue à prier « tourné vers la Mekke » (*min ahl al-qibla*).

5. Cf. Goldziher, *Katholische Tendenz und Partikularismus im Islam*, ap. *Fehr Rydberg tag*, 21. 9.1913, p. 115-142 ; et *muh. Stud.*, II, 175.

Les membres de la Communauté participent à une solidarité de devoirs envers Dieu (les cinq devoirs précités) et de droits réciproques (la dîme, en principe, doit subvenir aux besoins des croyants pauvres ; et le butin de la guerre sainte, aux origines, alimentait, pour les 4/5, les combattants pour la foi) ; l'idée d'entraide fraternelle (*suhba*, *ikhâ'*, *'ishra*, *ta'âmul*), très développée en Islam, admet la substitution pour certains devoirs (pèlerinage), et le partage (entre membres d'une corporation[1], d'une congrégation), quoique en principe la responsabilité d'un chacun reste, devant Dieu, strictement individuelle[2]. Dès l'origine de l'Islam, une tendance mystique, restée vivace dans le peuple sunnite, envisage, pour chaque génération de croyants, une solidarité invisible et mondiale, dirigée par une hiérarchie de saints intercesseurs apotropéens, investie par Dieu de la dispensation annuelle des grâces et des châtiments, sans quoi la Communauté musulmane et l'univers périraient (*hadra* ; *abdâl* ; *Qutb*[3]).

Dès la fin de notre VIII[e] siècle, les hadîth (ou sentences attribuées au Prophète) insistent sur la Communauté musulmane comme sur un ensemble non seulement idéal mais actuel (comparé à la chrétienté et au judaïsme), ayant certaines qualités spécifiques collectives (hadîth des 73 firaq[d], étudié par Goldziher ; qui finira par signifier « 73 sectes » dont soit 72, soit 1 seulement, sauves[4]) ; ayant une structure interne, primauté de certains Compagnons du Prophète, primauté de la première génération sur les suivantes ; sans particularisation de classes, castes, grades ou ordres (seuls, des gnostiques shî'ites en imagineront[5]) ; les femmes venant après les hommes, et ayant aussi des préséances. Un verset célèbre, Qur. XLII, 22, prescrivant aux croyants « d'aimer les proches du Prophète » et interprété d'abord comme visant sa parenté agnatique, arabe, puis sa clientèle de convertis, fut étendu à toute sa Communauté, à tous ceux qui « se rapprochent de Dieu par les œuvres surérogatoires[6] », et, dès le IX[e] siècle, des prières, attribuées à l'inspiration d'un être mystérieux, Khadir, se répandent, où les pieux croyants demandent à Dieu de pacifier et d'unifier[7] la Communauté musulmane ; généralisant ainsi la fameuse *tasliya* canonique, où « la bénédiction de Dieu sur la Communauté de Muhammad et des siens, parents et compagnons » est

1. Un vieux mot du lexique corporatif musulman a acquis soudain, en 1908, une valeur révolutionnaire en Turquie : le mot « *dustûr* » = covenant juré, constitution.
2. À l'intérieur de chaque génération ; principe coranique (Qur. VI, 164).
3. Cf. Insabato, *L'Islam et la politique des alliés*, p. 37. Jâhiz, *Tadwîr*, éd. 1324, 97-98.
4. Goldziher, *Vorlesungen*, 201, 259.
5. Seuls les « martyrs » sont mis à part (*shuhadâ*), au Paradis.
6. Hadîth *Al-taqarrub bi l-nawâfil*.
7. « Aslih » (salâh = bien commun ; Kîlânî, *Ghunya*, II, 72) ; cf. Ma'rûf Karkhî, Hallâj (*ap.* notre *Passion*, 719, 755, 757.)

demandée « au nom de cette bénédiction » dont Dieu bénit jadis Abraham et sa Communauté[1].

Dès le milieu du VIII[e] siècle, à Basra (Irak), un groupe de canonistes pieux, noyau authentique de l'orthodoxie sunnite ultérieure, avait pris le nom de « *ahl al-sunna wa l-jamâ'a* », « gens de la tradition et de l'ensemble (des croyants)[2] ». En dépit des dissentiments politiques[3] survenus entre Compagnons du prophète, à ce quoi ils s'interdisaient de penser, ils s'étaient persuadés que les disciples directs de Muhammad étaient demeurés constamment unanimes sur les prescriptions canoniques[4]. L'école des canonistes Zâhirites énonça alors qu'il y avait eu positivement consensus (*ijmâ'*) des Compagnons en droit canon[5]. L'école Shâfi'ite[6] généralisa audacieusement la proposition en l'appliquant aux générations successives de canonistes, de siècle en siècle ; pour elle, et pour toute l'orthodoxie sunnite qui l'a suivie (contre les shî'ites, et contre le mu'tazilite Nazzâm), la pureté de la foi de chaque génération de croyants est préservée grâce à l'unanimité d'opinion des canonistes de l'époque sur l'interprétation de la loi. Comment prouver ce postulat, puisqu'il n'y a jamais eu de conciles effectivement convoqués ou réunis en Islam ? Ghazâlî a posé, sans la résoudre, cette difficulté. La légitimation des actes canoniques (mariages, héritages) essentiels à la continuité de vie de la Communauté dépend en effet, non seulement de la fidélité littérale des croyants aux prescriptions coraniques, mais aussi, lui semble-t-il, de la légitimité et capacité du chef visible de la Communauté (doit-il y en avoir un, et seulement un ? Les zeïdites soutiennent le pluralisme simultané des chefs légitimes), et de son acceptation par l'unanimité des canonistes du temps ; condition irréalisée[7].

Cette question du chef légitime, de l'*Imâm*, était intervenue en Islam, non pas aux origines du califat (qu'il ne faut pas comparer à la Papauté), mais plus tard, quand, sous l'influence conjointe du gnosticisme shî'ite et de la philosophie hellénistique, des réformateurs sociaux musulmans envisagèrent une Cité, idéale et parfaite, dont le moteur central devait être un Chef impeccable (donc infaillible), un Inspiré. Et Ghazâlî, tout en réfutant cette thèse, qui n'est pas musulmane d'origine, en réalisait toute l'importance idéale. Le mythe du califat, d'une suite de Commandeurs des Croyants guidant la Communauté dans la pratique temporelle et spirituelle de la loi, a nimbé comme d'une gloire les représentants plus discutables

1. Cf. Suyûtî, *K. al-tashbîh*.
2. Ibn Taymiyya : *ap.* notre *Essai*, 146.
3. *Mushâjarât* (cf. notre *Recueil de textes*, 1929, p. 220).
4. Principe d'Ibn Hanbal, qui n'osait d'ailleurs pas affirmer positivement l'ijmâ' ('Alî 'Abd al-Râziq, *Al-islâm wa usûl al-hukm*, chap. 3).
5. Cf. Goldziher, *Die Zahiriten*.
6. Juwaynî, *Waraqât*.
7. Ghazâlî, *Iqtisâd*, 104-109 ; *Mustazhirî*, 39, 58-79 ; *Faysal*, 63-64.

des dynasties de califes 'Abbâsides, à Bagdad jusqu'en 1258, au Caire jusqu'en 1517, et Ottomans à Istanbul jusqu'en 1922-1924.

Nous devons mentionner spécialement ici un esprit hors pair, ayant résisté à cette tentation, Ibn Khaldûn († 1406), auteur d'une philosophie sociale originale, qui a abordé de biais le problème de la Communauté[1] ; sous l'angle de l'idée de l'État, *Dawla*[2]. Pour lui, un État doit sa formation à l'esprit de corps (*'asabiyya*) d'un clan, d'une tribu, d'un peuple (*sha'b*)* ; renforcé par une propagande religieuse (*dîn*) ; le médecin Ibn Rabban et le savant Bêrûnî avaient déjà envisagé l'État et la Religion comme deux forces jumelles (*taw' amân*[3]), pour la formation et le maintien d'un ordre social ; mais Ibn Khaldûn, avec un empirisme amer, a souligné la brièveté de vie des États, dont la « virtu » initiale s'affadit et se corrompt en trois générations. Quant à la solidarité interne de la Communauté, Ibn Khaldûn n'envisage que la différenciation des professions et métiers, qui provoque le déclin des métropoles.

La suppression du califat ottoman en 1924 a coïncidé avec l'abandon, diplomatiquement imposé aux États musulmans encore existants à Versailles (Hijâz) et à Lausanne (Turquie), d'une signification supranationale de l'appellation « musulman » ; un musulman étranger n'est plus naturalisé, *ipso facto*, lorsqu'il arrive dans un autre pays musulman. En pratique, il y a encore des diplomates musulmans qui continuent à délivrer des passeports de leur gouvernement à des musulmans sujets d'autres gouvernements, par devoir communautaire et entraide fraternelle. Le monde musulman continue à prier cinq fois par jour vers la Mekke, et le bariolage cartographique des accords diplomatiques ne le morcelle qu'en apparence. Sa volonté de vivre ensemble ses devoirs d'obligation et son statut personnel propre lui suggère des projets de *congrès* (*mu'tamar*) musulmans supranationaux ; cette idée, conçue comme un moyen de réaliser le « consensus », l'ijmâ', sous forme conciliaire, lancée par Ism. Gasprinsky en Crimée (Baghtché-Seraï), puis par Kawâkibî à Alep, et par Barakatullah dans l'Inde (Bhopal[4]), s'est matérialisée plusieurs fois, depuis l'abolition du califat ; en 1926, au Caire et à la Mekke ; en 1931 à Jérusalem ; en 1932 à Madras ; en 1935 à Genève[5]. Chaque fois, on a

1. Ap. *Muqaddima*, éd. Caire, 85-87 ; Taha Hussein, *Philosophie sociale d'Ibn Khaldûn*, p. 68.

2. Mot à peine coranique (Qur. LIX, 7). Il sert à désigner tout État, au temporel, dans un sens statique.

Un mot voisin, *hukûma*, signifie « Gouvernement » ; synonymes : *imâra*, *imâma*, *saltana*, *mamlaka* (gouvernement monarchique), *jumhûriyya* (gouvernement républicain). « Parti politique » est traduit par *hizb*, ou *shî'a* (dont pluriel adjectivé *shuyû'î* : qui a servi à traduire « communiste », au sens d'indivision des biens ; les communistes eux-mêmes appellent leur société idéale *umma*).

3. Bêrûnî, *Saydana*, 12, mot sassanide (Ardeshir).

4. Cf. *Revue du Monde Musulman*, index général, à ces noms.

5. Cf. *RMM*, tome LXIV (1926) ; et la brochure de Mahmûd Sâlim 'Arafâtî sur le congrès de Genève.

formulé un idéal communautaire ; faciliter le pèlerinage à la Mekke[1], et en défendre l'indépendance ; développer les groupements de jeunesse et les universités contre les missionnaires chrétiens, la presse d'information pour grouper et défendre les minorités musulmanes menacées ; assurer, par un comité permanent, pendant les intersessions des congrès, une continuité d'action pour le bien commun des musulmans.

En résumé, le principal résultat de treize siècles vécus en commun peut se définir, pour les divers pays d'Islam, ainsi : en tant que membres d'une Communauté religieuse de croyants, possédant en commun une *foi* (considérée comme une faculté innée de l'âme raisonnable ; si bien qu'une conversion n'est qu'une reviviscence), les musulmans ont tendance, dans les différents types de vie communautaire, à se suffire d'une *sobre légalisation formelle* ; en parcourant toute l'échelle des signes d'échange que l'imitation sociale leur fait mettre en commun, depuis la vie de ménage (familiale ou non ; salutations, cuisine, vêtement) et les techniques professionnelles (monnaies et commerce, contrats et disciplines scientifiques) jusqu'aux préférences les plus intimes (goûts artistiques, vœux), cette même tendance se retrouve ; la vie politique musulmane est acceptation patiente d'une norme canonique, plutôt qu'attente minutieuse des décisions personnelles d'un chef (cf. Israël ; Dieu, en Islam, n'est pas défini comme personnel), ou que désir de participation à une vie divine (Chrétienté) ; et les minorités juives et chrétiennes encapsulées dans l'Islam ont été « légalisées » à son image. L'exécutif musulman n'a pas élaboré de forme de gouvernement spécifique, tant que les nations soumises à l'unité de son empire ne s'en sont pas émancipées ; et, maintenant, elles ne gardent de lui qu'un vocabulaire arabe de droit privé. Mais on peut continuer à envisager une civilisation, une culture islamiques[2].

LE CHRIST DANS LES ÉVANGILES SELON GHAZÂLÎ

Ce texte est paru dans la *Revue des Études islamiques*, année 1932, cahier IV, Geuthner éditeur. Nous adoptons pour titre celui qui figure en tête de l'article, p. 493, et non celui qui figure sur la couverture du tiré à part. En guise de présentation du présent article et d'une autre étude, lui faisant suite, figurent des « Notes sur l'apologétique islamique » que voici :

1. Cf. la remarquable *Risâlat al-hajj*, Alexandrie, impr. Mustaqbal ; anonyme (de Hafiz 'Amir) ; trad. en turc *Müslümanlikta Hac Ferizasi*, Istanbul, impr. Aydinlik, 1939, 47 p.
2. Termes : *hadâra* (de *hadar*, sédentarisé ; cir. *hajara*, s'expatrier, au désert ; cf. Shâfi'î qualifiant Bagdad « *hâdira* », l'opposant à « *bâdiya* ») ; *'umrân, thaqâja, tamaddun*.

La juxtaposition fortuite des deux études qui suivent, sous une rubrique commune, n'institue aucune comparaison à égalité entre apologétiques rivales. Il est certain que l'apologétique musulmane, vis-à-vis des apologétiques juive et chrétienne, a l'avantage de l'offensive et une structure caractéristique. Précisons et comparons.

L'apologétique musulmane est critique et prompte dans l'attaque : elle réduit et décape, *per absurdum*, par brèves déductions, les problèmes complexes jusqu'à une simplicité radicale ; elle se maintient sur le terrain de l'emploi normal des noms de choses usuelles, elle « univocise » les mots, les restreint à un sens obvie, les concrétise et les durcit (sans opter entre nominalisme ou réalisme, sens figuré ou sens propre). Dans la défense, cette apologétique est également réductrice et niveleuse ; elle n'entend sauvegarder et maintenir, entre le Créateur et les créatures croyantes, que l'exécution aisée d'une convention unilatérale posée par décret divin ; elle remémore à l'homme le *Mîthâq*, son élection prééternelle à la forme d'adoration prescrite, et que sanctionne l'annonce corroboratrice du jugement.

L'apologétique juive attaque de façon dialectique, par dilemmes subtils, mais abrupts, fondant une espérance jalouse, à travers toutes les vicissitudes de l'histoire, sur les promesses encore irréalisées d'un pacte d'alliance conclu avec Dieu au Sinaï. Dans la défense, elle est ritualiste avant tout, s'attache aux phylactères, aux rites et préceptes de la Loi comme aux gages assurés d'une promotion finale privilégiée.

L'apologétique chrétienne est, à l'attaque, prudente, sinueuse et constructrice, tenue à progresser par approximations et paraboles, pour mûrir le sens anagogique des termes de sa catéchèse, et ménager l'ascension vers les secrets et sacrements, de la charité divine. Dans la défense, au contraire, elle les découvre à nu comme ses meilleurs armes, *arma Christi*[a], maintenant à outrance conseils évangéliques de perfection et œuvres de miséricorde, brandissant ainsi le sceau crucial de son élection nuptiale.

De là l'antithèse entre les deux études qui suivent, – antithèse encore accusée par le niveau intellectuel différent des deux auteurs étudiés, – l'Arabe Ghazâlî, un des plus puissants penseurs de l'Islam, d'une exceptionnelle loyauté critique, et l'Arménien Tathéwatsi : écrivain de tout second plan, à peine initié aux rudiments de la philosophie, dont le style violent, tout populaire et presque folklorique, formule vis-à-vis de l'Islam le refus catégorique de vie commune, l'incompatibilité, la « dissocialité » foncière des chrétiens arméniens ; vaincus, persécutés et bannis, ils refusent d'étudier sérieusement les points doctrinaux les plus élémentaires de l'Islam, ils s'insurgent à son contact, ils en condamnent en bloc le dogme avec les mœurs, sans faire la part de l'humaine malice, ils affirment la sainteté transcendante de l'Église de façon presque provocatrice.

En 1939, un élève de Louis Massignon, Robert Chidiac s. j. fit paraître une édition du texte arabe du traité d'al-Ghazâlî, *Al-Radd al-jamîl li ilâhiyyat 'Isă bi-sarîh al-injîl*, « Une réfutation excellente de la divinité de Jésus d'après le texte même de l'Évangile », qui est le sujet même du présent article. Accompagnée d'une traduction et de commentaires, cette édition fut publiée sous le titre : Al Ghazâlî, ***Réfutation de la divinité de Jésus-Christ d'après les Évangiles***, dans la Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences religieuses, LIV[e] volume, Librairie Ernest Leroux, et l'ouvrage fut préfacé par Louis Massignon.
Voici maintenant l'article, réédité avec quelques corrections typographiques et de transcription ; quelques références en note ont été complétées par nos soins.

F. A.

I
Introduction

L'histoire si complexe et si touffue de l'apologétique islamique *contra christianos* est dominée par quelques grands noms, qui tranchent sur le fond épais d'une masse de polémistes dont j'ai esquissé au Collège de France les tendances (cours de 1928-1929[b]), et dont je compte publier la bibliographie.

J. Spiro a traduit Ibn al-Turjumân en français[c] ; Ignacio di Matteo a analysé Ibn Taymiyya, en italien ; Asín Palacios a traduit Ibn Hazm, en espagnol ; sans parler de cinquante *auctores minores* présentés plus ou moins intégralement au public européen. Mais on y chercherait en vain le nom de Ghazâlî. S'il est, cependant, un auteur musulman dont le point de vue sur le christianisme mériterait attention, c'est lui, qu'on a comparé à saint Augustin, à cause de son autobiographie où il nous confesse son évolution religieuse, sa « conversion », depuis ses cours de droit shâfi'ite et de théologie ash'arite jusqu'à ses recherches en philosophie grecque et en shî'isme ismaélien : pour finir, après une retraite ascétique momentanée, après un essai pour « revivifier » mystiquement et moralement le culte islamique, dans une retraite quasi philosophique, à 54 ans.

Que Ghazâlî eût réfléchi sur le christianisme, on l'a souvent supposé : l'orientation de sa pensée vers la morale et la mystique l'y prédisposait. Mais sous quelle forme ?

La dogmatique chrétienne n'a jamais eu les sympathies de Ghazâlî, et sans le blocage intentionnel et rusé de deux citations, le jacobite Ibn al-Tayîb n'aurait pu entraîner le père Sbath[d] à soutenir en 1924 que, selon Ghazâlî, le mystère de la Trinité pouvait être fondé en raison[1]. De son

1. Sbath, *Mashră*, Caire, 1924 ; cf. ici *infra*.

côté Asín Palacios avait présenté, en 1914, un fragment du *Qistâs*• de Ghazâlî (dont nous donnons en note[1] la traduction intégrale) comme un aveu « arraché à ses lèvres », prouvant que Ghazâlî reconnaissait à la dogmatique chrétienne (« à part la Trinité », *sic*) une grande part de vérité. Selon le contexte du *Qistâs*, en fait, Ghazâlî propose à son disciple, comme un exercice d'hygiène mentale, de remplacer dans la *shahâda* musulmane le nom de « Muhammad » par celui de « Jésus » : pour triompher de toute répugnance confessionnelle, se libérer des définitions familières et des formules usuelles, afin de s'attacher uniquement à la recherche d'une intuition intellectuelle monothéiste de plus en plus pure, transcendant tous les modes de pensée. Lorsqu'il écrit le *Qistâs*, Ghazâlî ne s'intéresse plus à l'originalité structurale dogmatique, il n'y « avoue » pas plus de sympathie pour le dogme chrétien que dans le *Mishkât*[2] pour le dualisme mazdéen[f].

Dans cette dernière période de sa vie, en effet, Ghazâlî n'apprécie plus la distance des âmes à Dieu suivant les rubriques confessionnelles (monothéistes, mêmes, ou non)[3], mais en les classant sous quatre catégories ou « voiles » : la plus éloignée (« voile de la pure ténèbre ») comprend les hommes asservis à leurs vices ; la seconde (« voile clair-obscur »), les prisonniers de leurs perceptions sensibles (des fétichistes jusqu'aux mazdéens), de leurs imaginations anthropomorphiques, et de leurs concepts abstraits ; la troisième (« voile de la pure lumière ») contient les voyants, devenus synchrones au rythme même de l'esprit démiurge (*mutâ'*[4]) qui meut l'Univers ; enfin la quatrième, passant outre, est consumée dans l'Un, transcendant et immobile. La dénomina-

1. Ghazâlî, *Qistâs*, 2e éd. Caire, s.d., p. 60 : (Reprochant à son disciple de ne s'attacher encore qu'à l'écorce des choses, au lieu d'en pénétrer le cœur, Ghazâlî veut lui montrer qu'une vérité présentée sous forme désagréable lui répugnerait, comme ferait un remède amer, non étendu d'eau) : « Si l'on te demandait (par exemple) de réciter (au lieu de la *shahâda* musulmane) : "il n'y a pas de divinité excepté Dieu, et *Jésus* est l'envoyé de Dieu", ta nature y répugnerait, tu répondrais que c'est la formule des chrétiens... Et pourtant cette formule est vraie, et le chrétien n'est détestable, ni à cause d'elle ni à cause des ses autres articles de foi ; sauf deux, l'un "Dieu est le troisième de trois", et l'autre "Muhammad n'est pas un envoyé de Dieu" ; car, pour tous les autres ils sont vrais. » – Cf. Asín Palacios, *La Mystique d'al Gazzâli*, sp. *M*[élanges de la] *F*[aculté] *O*[rientale de Beyrouth], Beyrouth, 1914, t. VII, p. 100.

2. *Mishkât*, éd. Caire, 1322, p. 53 ; trad. [W.H.T.] Gairdner, *The Niche* [*for Lights*], London, [The Royal Asiatic Society, VIII], 1924, p. 93.

3. *Mishkât*, éd. Caire, 1322, p. 47-57 ; trad. Gairdner, *l.c.*, p. 88-98. Cf. au contraire, les cercles concentriques de Swedenborg.

4. Chez Ghazâlî, ce *rûh al-amr* (cf. Qur. XLII, 52) est un ange démiurge qui meut hiérarchiquement l'assemblée des sphères confiées chacune à un ange subalterne ; son impulsion (cf. le premier *'Aql* des philosophes), est toute externe et mécanique. Chez Hallâj, le *rûh* qui persuade au cœur d'obéir à l'*amr* (cf. *Passion*, 663, 515, 298), est une émanation divine qui sanctifie et transfigure les cœurs par le dedans ; c'est lui le Témoin Éternel (*shâhid al-qidam*), qui suscite les « témoins actuels » de Dieu (cf. Suhrawardî d'Alep). – L'idée de ce *rûh* démiurge, nettement supérieur aux Anges, et donc à Gabriel (Qur. XCVII, 4), est ancienne : les Khattâbîya (Sînîya) l'identifient à Salmân, Fayyâd et les Mîmîya, Sahl Tustarî, H. Tirmidhî, Kîlânî, Ibn Qasyî, Ibn al-'Arîf et Niazî, à Muhammad (d'où son identification au « Paraclet » ; où Jésus devient son « fils » selon Ibn Qasyî : *Recueil*, 103 ; *Dîw.* 32). Ghazâlî rend ici (f 20e b) *Paraclet* par *mu'tamin* (*sic* : pour *mughîth*).

tion confessionnelle de « chrétien » ne correspond spécialement à aucune de ces catégories, tout au plus l'Incarnation le ferait-il ranger dans la deuxième section de la seconde catégorie (anthropomorphistes), et la Trinité dans la troisième section de la même catégorie (pluralité réelle d'attributs en Dieu) ; mais visiblement, cette classification universaliste[1] n'a plus rien de confessionnel.

Reste l'étude psychologique, des personnalités ; celle de la personne du Christ. Ghazâlî ne la cherche pas dans la représentation collective, idéale, que s'en fait la chrétienté de son temps et qui la dirige en sa vie ; à part une allusion scandalisée au jeûne canonique du samedi saint institué en l'honneur de l'« ensevelissement du Créateur » (*sic.* ; ff. 40 a-b), il ne déchiffre pas le sceau du Christ sur la vie sociale et les œuvres de l'Église, arts, prière liturgique, vertus et vœux, sacrements.

Il n'a eu connaissance du Christ que par des textes, des hadîths, « logia » ascétiques qu'il utilisa dans l'*Ihya*[2], et qui lui ont fait désirer consulter les Évangiles.

Et un jour vient où il en aborde l'étude, vraisemblablement à Alexandrie, après sa retraite à Jérusalem ; vers l'an 495/1101[3].

Il l'a résumée dans un opuscule inédit intitulé *Al-radd al-jamîl li ilâhiyyat 'Isä bi-sarîh al-Injîl* (le catalogue d'Ayâ Sûfiya, 1304 h., p. 134, porte *Al-radd al-jamîl 'alä man ghayyara l-*[*Tawra wa l*]*-Injîl* ; cf. Brockelmann I, 422, n° 22) ; qui paraît identique à *Al-radd al-jamîl 'alä man ghayyana l-[Tawra wa l]-Injîl* signalé par Steinschneider[4] d'après Hâjjî Khalifa.

En 1929, le P. Sbath en a publié deux fragments, d'après l'extrait malheureusement déformé qu'en avait fait Abû l-Khayr Ibn al-Tayîb, écrivain jacobite du XIIe (et non XIe) siècle, en son *Radd 'alä l-muslîmîn*[5].

L'œuvre entière subsiste à Istanbul : nous remercions la confraternelle courtoisie de M. F. Etem, conservateur de la bibliothèque de l'Université de nous avoir permis, grâce à des rotographies, d'entreprendre sur le ms. AS 2246-1 l'étude dont nous donnons ici les premiers résultats (cf. ms. 2247), avec documents traduits en annexe.

1. Cf. l'universalisme assez différent de Hallâj, ap. *Recueil*, 1929, p. 58-59.
2. On les trouve réunis dans S. Zwemer, *Maqâm al-Masîh al-makân fi « Ihyâ 'ulûm al-dîn »*, Caire, C[hurch] M[issionary] S[ociety], 1917, 46 p.). Cf. Asín Palacios, *Influencias evangelicas*, ap. *Or. Stud-Browne*, 1922, 13-22.
3. Probablement après la prise de Jérusalem par les Croisés.
4. Steinschneider, *Polemische und apol. Literatur*, Leipzig, 1877, p. 48, n° 31.
5. Sbath, *Vingt traités... d'auteurs arabes chrétiens*, Caire, 1929, p. 176-178.

II

Au point de vue critique textuelle, Ghazâlî, comme les Ismaéliens, accepte loyalement le *textus receptus* des Évangiles ; il n'accuse pas les chrétiens d'en avoir falsifié la lettre, ce qu'il entend attaquer, c'est leur fausse interprétation du texte (*tahrîf* non *bi l-lafz* sauf f. 40 b ; mais *bi l-ta'wîl*). Ghazâlî, qui ne s'intéresse ni aux variantes discordantes, ni aux « antilegomena », essaie de saisir la pensée maîtresse du texte ; sans s'attarder, comme son maître Juwaynî[1], ou surtout comme Ibn Hazm, à l'établissement du texte, il a tenu à se référer, avec l'admirable franchise que l'on sait, aux origines bibliques ; à trois reprises, il nous en cite des fragments, qui mériteraient une étude : l'un en *hébreu* (Exod. IV, 6 ; f. 4b) *Wehenna yādhū musûrâ'ath kā(l) shûlag*, qu'il traduit : *wa hadhihi yaduk* (*sic*) *barsā ka'lthalj* ; un autre (araméen, d'après une transcription en lettres coptes ?) *'Eloūŷ 'Eloūŷ, lîmâ sāfakhthanî* (Marc, XV, 34 ; f. 19a) ; une troisième en copte (bohéïrique ?, f. 39a) : *wuh bîsājî 'affâraw sarkis* (Jo., I, 14 ; grec « *kai o logos sarx égénéto* », f. 39b), pour prouveram que ce n'est pas le verbe *sāra* mais *sana'a* qui rend en arabe le verbe copte *affâra*. Il y aurait à étudier la provenance de la version arabe où il puise ses autres références aux Évangiles.

On trouvera plus loin l'analyse de ce petit traité.

Basé surtout sur le quatrième Évangile, « le plus sûr, d'après eux (= les jacobites ?) », il marque une étape dans la pensée de Ghazâlî. Au lieu de se borner à considérer l'admiration ignorante des foules comme seule responsable de la divinisation de Jésus, il reconnaît ici que Jésus a prononcé véritablement des « locutions théopathiques » : il dit que d'ailleurs il faut n'y voir que de simples métaphores[2], comme il l'avait insinué antérieurement pour des paroles extatiques analogues échappées à des saints musulmans (Bistâmî, Hallâj) ; mais par une démarche d'esprit singulière, qui sent un peu trop la précaution tactique, il déclare que si, par un privilège spécial (*khusûsîya*) à la communauté religieuse qu'il fondait, Jésus a reçu de Dieu permission d'user librement d'un langage théopathique, ce privilège n'a été concédé depuis à aucun musulman (donc la condamnation de Hallâj reste chose jugée).

Il faut noter également la curieuse discussion métaphysico-grammaticale qui clôt l'opuscule en justifiant sa théorie d'un « privilège exceptionnel » accordé à Jésus : les actes humains de Jésus peuvent être légitimement attribués directement à Dieu, *parce* qu'en

1. Ap. *Shifâ al-'alîl* (ms. AS 2246, ff. 55a 71a).
2. Cf. Jâhiz.

lui, dès sa naissance miraculeuse, il y a eu suspension des causes secondes, et prise directe de la volonté divine[1], coïncidence constante en lui du décret divin (*irâda*) et du précepte (*amr*) ; qu'il ne transgressa jamais, et dont le rythme se confond ainsi avec celui du décret[2] (comme cela a lieu éminemment pour le démiurge suprême, moteur du monde, le *mutâ'* : que Ghazâlî définira dans les *mishkât* et qui est identique, Gairdner[3] l'a prouvé, avec le *Rûh al-amr* coranique).

Ghazâlî en conclut ici qu'il faut vocaliser, dans Qur. XXXVI, 82 « *kun fayakûnu* » (et non pas « *kun fayakûna* » ; « Dieu lui dit : "sois !" ; et elle est » (et non pas « Dieu lui dit "sois" : afin qu'elle devienne »), car le commandement divin « sois » est ici cause directe de l'acte produit ; Jésus n'est agent qu'en apparence[4] : cette « sainteté » est appauvrissement radical (*kenôsis*), non pas transfiguration nuptiale[h].

III
Analyse et extraits traduits

I – Analyse du Radd jamîl *(ms. AS 2246-1,* waqf *du sultan Mahmûd II*[5]*)*

I – Introduction (ff. 1b-6b) : Pour établir la divinité de Jésus, les chrétiens : 1° se mettent à l'école des philosophes grecs (définition de l'union à Dieu soit comme un mélange des deux substances, soit comme l'union de l'âme avec le corps ; au moyen de syllogismes vicieux), sans réfléchir aux conclusions impies des philosophes (f. 3b) ; ou bien, 2° : présentent les miracles de Jésus comme preuve de sa divinité, sans se souvenir des miracles des prophètes juifs qu'ils admettent.

II – Examen successif des six passages (*nusûs*) de l'Évangile de S. Jean[6], les deux premiers paraissant impliquer que Jésus est seulement Dieu, le troisième qu'il est à la fois Dieu et homme, les trois derniers qu'il n'est qu'un homme – (ff. 7a-20 a).

---

1. *Passion*, 687.
2. *Passion*, p. 625-627.
3. Gairdner, *The Niche for Lights*, 1924, p. 18-23.
4. Cf. Ibn 'Arabî, *Fusûs*, § XV ; Ibn Sab'în, ms. Oxford, f. 340a (et 321a).
5. L'incipit (f. 1b) porte après la *basmala* et la *taslîya* (« *Khayr Khalqihi* ») : *fa'annî ra'aytu mabâ'ith al-Nasâra al-muta'allaqa bi 'aqâ'idi-him da'ifat al-mabânî*. Le colophon (f. 54a) porte, avant le souhait final et la *taslîya* (*Khayr Khalqihi wa Alihi wa Sahâbatihi*) : *hadhâ âkhir mâ aradnâhu wa wa'adnâ bihi fi bayân 'adam dalâlati l-nusûs 'alä ilahîyatihi, wa 'adam hamlihâ 'alä mâ yarudduhu al 'aql, wa l- jam' bayn ma ya'taqiduna mubâyanatahu* (le copiste a ajouté : *Nagiza l-Kitab bikamâlihi*).
6. Jo. X, 30 et XVII, 11 (fin) ; Jo. XVII, 17-18 ; Marc XIII, 32 ; Jo. XVII, 1-3 et VIII, 39 (fin) – 40 (med.) (avec VIII, 26, et XII, 49-50).

III – Théorie personnelle de l'auteur sur la locution théopathique, « privilège exclusif » (*khusûsîya*) de Jésus, n'ayant de valeur que métaphorique ; critique des jacobites (f. 22a), melchites (f. 26b) et nestoriens (f. 30b) ; la « filiation » divine de Jésus n'est que métaphorique (f. 33b) – (ff. 20b-40a).

IV – Solution de trois difficultés : le Verbe s'est-il « fait chair » (f. 40b) ; Jésus a-t-il « existé avant Abraham » (f. 44b) ; Dieu n'est-il pas cause directe des actes de Jésus (f. 47a), d'où discussion grammaticale (cf. Fârisî, Kisâ'î, Ibn 'Âmir) sur la vocalisation de l'expression coranique (*Kun fayakûn*(u) (f. 51b) – (ff. 40b-54a).

*II – Extraits : La locution théopathique (*Radd jamîl, *ff. 20b-21a)*

« Ici doit intervenir une considération : c'est que l'emploi (licite) du langage métaphorique que nous venons d'étudier, c'est-à-dire l'usage général du terme de *hulûl*[1], et de l'expression "Moi et le père nous sommes Un[2]", n'a nullement été concédé, ni au fondateur de notre Loi révélée (= Muhammad), ni à aucun d'entre les musulmans. Mais que d'autre part Jésus, lui aussi, était le fondateur d'une loi révélée, – et que chaque loi révélée jouit de privilèges qui lui sont particuliers. Or, comme Jésus, lorsqu'il usait librement de ces termes, s'est dégagé du soupçon de les entendre suivant le sens littéral, en les présentant comme des métaphores, il demeure prouvé qu'il avait bien été autorisé par Dieu à en user librement et à recourir à ce style métaphorique[3]. »

*III – La Trinité (*Radd jamîl, *ff. 36a, l. 9-37a, l. 12)*

A – « Les chrétiens croient que l'essence divine, une quant au « suppôt » (*mawdû'*), comporte des aspects. – Si on envisage cette essence relativement à un attribut dont l'existence implique l'existence préalable d'aucun autre attribut (p. ex. : *wujûd*, l'existence), c'est l'hypostase appelée « Père ». – Si on l'envisage comme qualifiée par un attribut dont l'existence implique l'existence préalable d'un autre attribut (par ex. : *'ilm*, la science : car une essence ne saurait être douée de science sans se trouver au préalable douée d'existence), c'est l'hypostase appelée « Fils ». – Et si on l'envisage en tant qu'essence constituant pour elle-même son propre objet de connaissance (*ma'qûl*), c'est l'hypostase appelée « Esprit Saint ». – Ainsi l'essence divine une quant au « suppôt » est qualifiée par chacune de ces hypostases.

1. « *Abî hall fîya* » (f. 11b) « *halla finâ* » (ff. 39a, 47a), etc.
2. Jo. X, 30.
3. C'est peut-être cette curieuse concession qui a détourné les auteurs musulmans postérieurs d'utiliser la *Radd jamîl* ; je n'en ai pas repéré de citation chez eux.

B – « Il y a (d'autres) chrétiens[1] qui disent : l'essence divine, envisagée en tant qu'essence, sans aucune spécification, c'est-à-dire l'intellect pur (= sans contenu), c'est l'hypostase appelée « Père ». – Envisagée comme sujet prenant connaissance de soi-même, c'est-à-dire l'intelligence (en acte), c'est l'hypostase appelée « Fils » ou « Verbe » ; – et si on l'envisage en tant qu'essence saisie par elle-même comme son propre objet de connaissance, c'est-à-dire l'objet connu, c'est l'hypostase appelée « Esprit Saint ».

N.B. – En donnant ici la traduction complète de ce passage, – parce que le texte qu'en a conservé Ibn al-Tayîb présente des lacunes et des erreurs, – nous devons faire observer que cet écrivain jacobite a commis une déformation intentionnelle pour préparer cette conclusion inouïe que « Ghazâlî, en donnant ces deux passages explicitement, a démontré le bien-fondé de la foi des chrétiens pour qui est au courant des sciences philosophiques » (*sic*). En insérant, immédiatement après les deux extraits, la phrase suivante de Ghazâlî : « Une fois les significations bien établies, il n'y a plus d'ambiguïté dans les termes ni dans le vocabulaire adopté par les spécialistes ». Or, cette phrase figure bien dans le *Radd jamîl*, mais vingt lignes plus loin (f. 37b, l. 8-9.) ; où il ne s'agit plus du tout de la cohérence logique de cette seconde explication de la Trinité, mais du début du quatrième Évangile ; dont Ghazâlî vient d'inférer que l'éternité affirmée du Verbe divin (Jo. I, 1 : f. 37b, l. 1 *seq.*), ne signifie pas que Jésus est Dieu, mais que la science divine (*'ilm = 'âlim = kalima*) est un d'entre les attributs divins *ab aeterno*. Car, argumente-t-il, ce Verbe ne peut être que la divinité envisagée sous l'aspect de la science, mais non pas la nature humaine de Jésus, soit seule (c'est obvie), soit en tant que connectée à la nature divine (cette connexion est contingente), soit en tant que « troisième substance » (les Jacobites supposent que la substance du Messie, Homme-Dieu, issue de l'union de l'humanité et de la divinité, en est distincte : mais alors elle est contingente). Et c'est là qu'il conclut par la phrase terminale : « Une fois les significations bien établies, il n'y a plus d'ambiguïté dans les termes ni dans le vocabulaire adopté par les spécialistes. » Le blocage indu commis par Ibn al-Tayîb a induit en erreur son savant éditeur, le P. P. Sbath, lorsqu'il l'a utilisé en le paraphrasant dans *al-Mashra'*.

Remarquons ensuite que ces deux « explications » de la Trinité font coexister, conformément à Ibn Kullâb et à Ash'arî, plusieurs aspects (*ma'ânî*) réellement distincts dans l'essence divine, ce que la théologie

1. Ghazâlî, apparemment, n'est pas satisfait de la première série d'équivalents proposée (*wujûd*, *'ilm*, *ma'qûl*), qui est hétérogène (la série classique est : *wujûd*, *hayât*, *'ilm* : Ibn Rushd, *Kashf*, 58). La seconde série (*'aql*, *'âqil*, *ma'qûl*) est homogène. – Cf. l'imâm Qâsim (éd. di Matteo, 1922, p. 345) et Bâqillânî, *Tamhîd*, ms. Paris, 6090, ff. 22b 30b.

thomiste condamne (S. Th. d'Aquin, *Contra gentes*, I, 23, *in fine* ; *Passion*, 649).

*IV – L'Incarnation (*Radd jamîl, *ff. 21b-22b, 26b, 31a)*

« Ils (= les *jacobites*)[1] croient que Dieu a créé l'humanité de Jésus, puis y est apparu en s'unissant à elle ; et ils définissent cette union (*ittihâd*) en disant que Dieu "est venu pour Jésus et en Jésus", suivant la même connexion que celle de l'âme avec le corps[2] ; ensuite que cette connexion a produit une troisième substance (*haqîqa thâlitha*) distincte des deux premières, et que ce composé de nature divine et de nature humaine est doué, par conséquent, de tous les attributs de l'une et de l'autre (ce qui les fait tomber dans des absurdités blasphématoires). Toute substance composée dépend de l'existence de ses parties et de leur combinaison en proportions spéciales, chaque partie se trouve donc dépendre de l'autre ; la nature divine y dépendrait de la nature humaine, ce qui est absurde). »

(*Id.* f. 26b) : Ghazâlî, réfutant ici les *melchites*, constate qu'ils n'admettent pas de mélange, eux, entre les deux natures divine et humaine qui restent juxtaposées. Que pour eux le Messie (= la personne de Jésus) n'est qu'une des hypostases divines et qu'ils maintiennent pourtant qu'il a été crucifié. Que pour eux (sauf pour quelques *muta'akhkhirîn*) la nature humaine en Jésus n'est pas un individu (*insân juz'î*), mais l'humanité non individuée (*insân kullî*[3]), et il y objecte que cette humanité-là n'est qu'une idée générale, n'existant pas hors de l'esprit.

(*Id.* f. 31a) : Ghazâlî, réfutant ici les *Nestoriens*, dit qu'ils réduisent la divinité de Jésus à une union (*ittihâd*) entre les deux volontés (*mashîya*) divine et humaine. Mais quelle volonté divine ? Si c'est le commandement d'observer les cinq préceptes de la loi (islamique), c'est vrai de tous les fidèles sincères. Si c'est le décret divin de la prédestination, c'est absurde. D'autre part, il n'y avait pas union, mais conflit, entre la volonté de Jésus vouée au salut des Juifs et celle de Dieu décidée à les perdre (Cf. pour le figuier stérile et pour la crucifixion). Ghazâlî conclut que les Nestoriens n'ont appelé Jésus « Dieu » que par vénération (*ta'zîm*, *hîba*), mais qu'ils ne s'en rendent plus compte. Ce qui les a fait tomber dans ces difficultés, c'est leur attachement à des acceptions littérales dont le raisonnement démontre l'impossibilité. Dans chaque Loi révélée, il y aurait tant de contradictions textuelles si les docteurs ne les élucidaient pas allégoriquement. C'est dans des difficultés semblables

---

1. Comp. f. 6b.
2. Ici s'arrête volontairement l'extrait fait par le jacobite Ibn al-Tayîb, escamotant ainsi la réfutation (ap. Sbath, *l. c.*, p. 178).
3. Cf Warrâq, ap. notre *Recueil*, 184.

que sont tombés de grands (mystiques)..., al-Hallâj en disant « Je suis Dieu »..., leurs états sanctifiants les privant du contrôle de leur langage..., enivrés..., devenus apparemment la risée des railleurs (... mais « une porte de sortie » leur est réservée, qui les libère de la « mauvaise passe où ils étaient mis »).

*V – La Rédemption (et le péché originel) (*Radd jamîl, *ff. 33a-b)*

(Considérant que S. Paul, disant : « Nous n'avons qu'un seul Dieu, le Père..., et nous ne reconnaissons qu'un seul Seigneur, Jésus-Christ », ne donne au mot « seigneur » que le sens de « roi » et non de « Dieu », Ghazâlî s'étonne de l'égarement obstiné des chrétiens) :

« L'ignorance les a entraînés, et l'insolence à l'égard de Dieu, de ses prophètes, les bien dirigés, et des saints, ses intimes, jusqu'à forger dans leur esprit des fables qu'ils se sont entreracontées, d'enfant à enfant. Ils ont ainsi défini unanimement (*ajma'û'*) que les descendants d'Adam sont punissables, du fait de la désobéissance de leur premier père ; et que tous les prophètes et saints ont été précipités en enfer. Ensuite que Dieu leur a promis de les racheter ; qu'Il les a rachetés d'une rançon généreuse (*fidâ l-karîm*) : que la parfaite générosité, chez celui qui rachète, consiste à se livrer soi-même ; et que, comme son essence pure ne saurait souffrir dommage ni peine, Dieu s'est uni à l'humanité de Jésus, puis, que cette humanité à laquelle Il s'était uni a été crucifiée ; et que sa crucifixion est la cause du salut des prophètes et des saints, et de leur sortie hors de l'enfer ! Mais cela n'est pas... »

Appendices

Appendice I – Autres textes ghazaliyens sur « al-hulûl » selon les Chrétiens

N.B. : *al-hulûl* signifie[1] : la *localisation* normale d'un corps ; puis, en grammaire, l'*incidence* de l'accident sur un mot ; en théologie, la *venue* du trépas au terme fixé, la *descente* d'une faveur divine dans l'âme, l'*adjonction* d'un accident à une substance ; en philosophie, l'*infusion* de l'esprit (cause substantielle) dans le corps ; l'*empreinte* de la forme sur la matière ; l'*actuation* (cause accidentelle) de l'intellect passif par l'intellect actif dans le mécanisme de l'intellection.

Ce mot qui suggère une « inclusion » et une sorte d'encapsulation locale, a été adopté par les théologiens musulmans pour rendre le terme chrétien d'« incarnation » (liturgiquement : *tajassud*, *ta'annus*), auquel il correspond mal.

1. Cf. *Passion*, p. 555.

1°) Ghazâlî, *Mustazhirî*, § 8, éd. Goldziher, *Streitschrift* [*des Gazali gegen die Bātinijā-Sekte*], Leiden, [E.J. Brill.], 1916, p. 30 du texte, l. 8 *sq.*[1]

(Après avoir signalé que les prétentions des chefs des Shâbâsîya de Basra à la toute-puissance divine peuvent se fonder sur le *hulûl*, Ghazâlî ajoute que l'inanité de cette dernière doctrine n'est pas obvie.) « Car elle a rallié à elle une école nombreuse parmi ceux des *sûfis* qui ont réalisé (le dessein du sûfisme *muhaqqiqî l-sûfiya*[1] ainsi qu'un groupe de philosophes. C'est elle à quoi faisait allusion... al Hallâj, crucifié à Bagdad pour avoir dit : "je suis la vérité...", et qui récita lors de sa crucifixion le verset : "Non, ils (les Juifs) ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas crucifié, mais il leur est *apparu* ainsi[2]." C'est à elle que faisait allusion Bistâmî... ; et un maître d'entre les sûfis[3] qui me dit, d'après son maître... que les 99 noms divins deviennent pour le mystique ses propres attributs... *Et c'est suivant la doctrine du* hulûl *que les chrétiens enseignent l'union de la divinité avec l'humanité de Jésus, ce pour quoi les uns (jacobites) le dirent "Dieu", les autres (nestoriens) "fils de Dieu", d'autres (melchites) "à moitié Dieu*[4]*" : tous étant d'accord pour reconnaître que lorsqu'il fut tué, c'est son humanité qui périt, non pas sa divinité.* C'est ce que certains shî'ites[5] imaginèrent au sujet d'Alî... Tout cela montre que l'inanité de cette doctrine est loin d'être obvie, et que c'est une sottise dont on ne vient à bout que par l'exercice du raisonnement. »

2°) 'Alî b. Ibn al-Walîd († 612/1215), *Dâmigh al-bâtil* (cf. Ivanow, *Guide*, 1933, n° 220), ms. Hamdani, t. II, pp. 33-34 (le texte ci-dessus de Ghazâlî y est reproduit II, 29[6])[j]

[En écrivant la phrase] « une école nombreuse parmi ceux des *sûfis* qui ont réalisé (le dessein du sûfisme : *muhaqqiqî l-sûfiya*) et un groupe de philosophes », cet hérétique (= Ghazâlî) montre qu'il était lui-même partisan du *hulûl* à la manière des sûfis : car l'épithète « ceux qui ont réalisé (le dessein) » ne s'emploie, à l'égard de ceux dont on met en question l'apostolat religieux, que si l'on veut attester à titre personnel, qu'on les juge être dans le vrai. En disant d'eux « ceux qui ont réalisé », cet hétérodoxe a donc attesté qu'ils avaient démontré la réalité du *hulûl*, et cette attestation de leur succès affirme en leur faveur qu'il fait sienne

1. Expression curieuse, critiquée plus loin ; inspirée sans doute par celle des Sâlimîya sur le cas Hallâj : *nasabûhu ilä haqâ'iq ma'ânî l-sûfiya* (Baghdâdî, *Farq*, 247).
2. Qur. IV, 156. Qazwînî explique au contraire cette parole par la théorie d'un sosie substitué (*Passion*, 317). « *Shubbiba lahum* » a aussi été expliqué comme une allusion à la métamorphose de ces juifs impies en singes (Abû Hayyân, *Tafsîr*, III, 390 ; cf. Qur. V, 65).
3. Fârmadhî, comme il est précisé dans le texte suivant (n° 3).
4. Cette théorie melchite a été appliquée à Hallâj (*Passion*, 317, n. 3, 454).
5. Les *Sabâ'iya*.
6. C'est grâce à une attention toute spontanément confraternelle, dont j'ai été infiniment touché, du Dr Husayn F. Hamdani, que ce texte m'a été mis sous les yeux en juin 1931 : en vue d'en préparer l'édition, projet qui n'est pas abandonné.

leur thèse et la juge fondée en l'espèce, bien qu'il ne s'exprime pas ouvertement. Mais sa langue, en fourchant, manifeste qu'il est d'accord avec eux (autre preuve : le fait d'avoir joint aux sûfis, dans sa phrase, des « philosophes », car « nous avons montré, au début de cet ouvrage[1] », les accointances de Ghazâlî avec ces derniers).

3°) Ghazâlî, *Maqsad asnä*, *idem* Caire 1324 h., p. 75[k]

Après avoir cité, p. 73, la théorie de Gorgânî, maître de son propre directeur spirituel Fârmadhî, sur la conformation graduelle du mystique aux 99 noms de Dieu, Ghazâlî remarque que cela ne peut se défendre philosophiquement que de trois manières : soit par transfert (*intiqâl* ; de ces attributs quittant Dieu pour l'homme, ce qui est absurde), soit par union (*ittihâd* = *tarkîb* : combinaison contradictoire de deux essences[2]), soit infusion (*hulûl*). Qu'il s'établit simplement entre les attributs du mystique et les attributs divins une certaine relation, et une analogie verbale, n'impliquant pas une ressemblance parfaite. Que c'est par une exagération poétique que certains mystiques amoureux, éblouis par le reflet de Dieu chatoyant au miroir de leur conscience, croient s'identifier avec Dieu, disant « Je suis la vérité ».) *En quoi ils commettent la même erreur que les chrétiens, qui considérant cela* (= *ce reflet divin*) *dans la personne de Jésus, dirent « c'est un Dieu ».*

N.B. : il faut remarquer : 1°) Que pour la première explication tentée, par *intiqâl*, la réfutation de Ghazâlî se fonde sur l'atomisme des premiers ash'arites, tandis que pour les deux autres par *ittihâd* et *hulûl*, elle s'appuie sur le péripatétisme d'Ibn Sînâ (*Ishârât*) ; 2°) Que la réfutation du *hulûl*, envisagée par Ghazâlî, sous ses deux modalités naturelles, localisation d'un corps dans un lieu[3] et adjonction d'un corps à une substance, est tout à fait probante. Mais que les chrétiens envisagent, eux, deux modalités surnaturelles ; l'essence divine opérant comme forme actuante substantielle de l'existence de l'humanité du Verbe ; et l'essence divine s'imprimant comme forme intelligible accidentelle sur l'intellect des Élus.

4°) Pour être complet, signalons de simples mentions, insignifiantes, des *chrétiens* : dans la *Tahâfut* (éd. Bouygues, p. 4), la *Kimyâ al-sa'âda* (trad. Ritter, p. 130) et l'*Iqtisâd* (éd. Caire, p. 112 ; cf. p. 94 : leur *takfîr* est décrété dans le Qu'rân).

Appendice II – La mort du Christ en croix

Dans le *Radd jamîl*, Ghazâlî ne livre pas le fond de sa pensée sur ce sujet ; quand il mentionne Jésus : « la nuit d'avant sa crucifixion » et

1. T. I, pp.13-16, 52 : extraits du *K. al-nukat wa l-'uyûn fî l-ishârat ilä l-'ilm al-maknûn*, faussement attribué à Ghazâlî.
2. Objection empruntée à Ibn Sînâ (*Recueil*, 189).
3. On ne peut parler d'une compénétration (*mudâkhala*) de la divinité et de l'humanité (cela contre Manès), y emprisonnant des parcelles divines.

« durant sa crucifixion » (f. 19a, l. 6 et 8) ; il ajoute chaque fois pour les lecteurs que l'exégèse coranique commune soulèverait contre cette expression, « comme s'expriment les Chrétiens » (*'alā râyihim*). Mais cette clause de style ne l'empêche pas d'admettre comme authentiques (et d'utiliser, comme arguments historiques contre la divinité de Jésus) ses deux paroles : « S'il se peut, que ce calice s'éloigne de moi », et « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avoir abandonné ? ».

Le passage cité plus haut du *Mustazhîrî* (p. 30, l. 13), où il fait proclamer par Hallâj mourant réellement crucifié selon lui, et en état d'union mystique, le verset coranique sur Jésus « Non, ils ne l'ont pas tué, ils ne l'ont pas crucifié, mais ils (ont cru l'avoir fait) » (Qur. IV, 156), suggère de façon bien plus explicite (comp. l. 13 à l. 21) l'idée que ce qu'ils n'ont pu tuer en lui tuant réellement son corps, c'est son âme, immortalisée par l'union à Dieu.

En cela, Ghazâlî ne faisait que suivre l'opinion des auteurs ismaéliens qu'il étudiait depuis plusieurs années, même avant de venir à Jérusalem et à Alexandrie. On savait déjà que les *Rasâ'il Ikhwân al-safâ'* (éd. Bombay, IV, 115) enseignent que le Christ a réellement été crucifié[l]. Que ce soit la doctrine commune non seulement des Ismaéliens mais des philosophes musulmans indépendants, c'est ce que deux textes exhumés par P. Kraus nous démontrent péremptoirement. Le premier se trouve dans le *R. a'lâm al-nubuwwa*[1] d'Abû Hâtim Râzî (composé vers 322/934)[m]. Répondant à un argument sceptique du grand médecin Rhazès, attaquant (dans le *K. makhârîq al-anbiyâ'*), le Qur'ân parce qu'il contredit le témoignage des Juifs et des Chrétiens, unanimes à affirmer la réalité de la mise à mort de Jésus sur la Croix, – Abû Hâtim, se fondant sur l'opinion d'un de ses maîtres (qui n'est pas nommé), déclare que le début du verset coranique (IV, 156) ne nie pas du tout sa crucifixion, qu'il faut l'interpréter, en tenant compte de sa fin « et ils ne l'ont pas tué véritablement (*yaqînan*), Dieu l'a élevé à lui[2] », et, comme Jésus est mort martyr, en se souvenant des versets (II, 149 ; cf. III, 163) sur la mort des martyrs : « Ne dites pas, de ceux qui ont été tués dans la voie de Dieu qu'ils sont morts : mais qu'ils sont vivants : quoique vous ne vous en rendiez pas compte[3]. »

Le second texte de l'Ismaélien Mu'ayyad Shîrâzî (470/1077) en son *520e majlis*[4], affirme aussi la mort du Christ en croix : en se servant

1. Nous remercions P. Kraus, qui prépare l'édition de cet ouvrage, de nous l'avoir laissé examiner ; le passage visé ici se trouve à la p. 137 de l'original.
2. Paul de Sidon a repris cette idée (*ap.* Ibn Taymiyya, *Jawâb sahîh*, II, 277-278).
3. Les Juifs n'ont pas tué sa personne (réduite ici à : son âme) en crucifiant son corps : son âme a été soustraite à leur haine et à la souffrance, grâce au *raf'* interprété ici non comme ascension au ciel, mais extase : cf. Fakhr Râzî, *ap.* notre *Recueil*, p. 193, l. 8, et l. 4 de la note 1 pour une citation d'AQ. Hamadânî établissant l'équation *raf' = wajd*, pour Jésus en Croix ; cf. aussi Khushanî, *Qudât*, éd. Ribera, 186-187. Selon la doctrine chrétienne, au contraire, si le supplice de Jésus n'a pas pu « livrer son corps à la corruption physique », car il était incorruptible (uni à la divinité) il lui a infligé dans son âme la douleur la plus aiguë, avant que la mort la sépare de son corps.
4. Voir le texte éd. P. Kraus, ap. *RSO*, 1933, p. 104-105 ; cf. Ivanow, *Guide*, 1933, n° 154.

aussi du Qur. III, 163 pour réfuter un mutakallim musulman devenu « zindîq », Ibn al-Râwandî : cet auteur avait en son *K. al zumurrudh* mis en question la véracité du Qur'ân, qui, « en niant la crucifixion du Christ », contredisait une majorité écrasante de témoignages convergents, provenant de « deux grandes communautés[n] ».

À la suite de Ghazâlî, son frère Ahmad Ghazâlî, et son disciple 'Ayn al-Qudât Hamadânî, ont fait des allusions nettes à cette exégèse, que Fakhr al-Dîn Râzî, dans son *tafsîr kabîr* déclare être celle de la « majorité des philosophes » (musulmans[1]).

Ajoutons deux remarques : d'abord, sur les origines de l'exégèse « docète » communément adoptée en Islam de Qur. IV, 156 ; concluant à la non-crucifixion du Christ, et à la mise à mort d'un substitué.

Cette exégèse, qui s'est infiltrée de très bonne heure, vers 150 h., dans les *tafsîr* sunnites nous semble d'origine shî'ite. Elle applique à Jésus, rétrospectivement, l'explication trouvée à Kûfa, pour la mort violente de leurs imâms légitimes, par des sectes extrémistes qui les avaient divinisés. Dieu n'ayant pu les faire « mourir avant leur temps », et la parcelle divine qui résidait en eux ayant été nécessairement soustraite à leurs assassins, il n'était resté d'eux qu'une forme apparente (*shibh*[2]), une loque humaine que Dieu faisait assumer par un démon ou un damné durant les tortures de l'agonie. Dès l'an 145 h., cela s'était dit de Nafs Zakîya[3]. Pour Husayn († 60 h.), une théorie plus complexe s'élabora ; substitution d'un disciple dévoué, Hanzala Shibâmî, qui n'assuma que la ressemblance physique de l'Imâm, les souffrances étant transférées sur un damné invisible, 'Umar. On remarquera que les *tafsîr* sunnites postérieurs hésitent également devant l'alternative, démon ou disciple, pour caractériser le sosie de Jésus. Les Khattâbîya, et après eux, les Ismaéliens, se sont souvent offerts à la mort, dans la conviction que le supplice pour les martyrs est une extase[4].

La seconde remarque porte sur les sources de Ghazâlî ; on avait étudié jusqu'ici les sources ash'arite de sa théologie et avicennienne de sa philosophie, pensant que les auteurs ismaéliens n'avaient été pour lui que des adversaires. Mais les œuvres ismaéliennes nouvellement exhumées d'Abû Hâtim Râzî, Sijistânî, Hamîd al-Dîn Kîrmanî, Nâsir-e Khosraw[o], nous révèlent chez eux un effort soutenu d'apologétique religieuse, réagissant surtout contre les conséquences agnostiques ou athées de la philosophie hellénistique, donc une première

1. Voir notre *Recueil*, p. 193, l. 2.
2. Mot employé par les Khattâbîya (Kîlânî, *Ghunya*, 1,78) : vers 140 h.
3. Baghdâdî, *Farq*, 45, 432.
4. Voir Malatî, *Tanbîh*, p. 37 de mon ms.

ébauche du *Tahâfut* de Ghazâlî[1]. Chronologiquement, déjà, on ne pouvait y voir une conséquence de l'attitude sceptique que sa conversion ultérieure au mysticisme lui aurait inspirée ; maintenant nous y pressentons une mise en ordre, du point de vue sunnite, certes, et très originale en cela, de toute l'argumentation savante et passionnée déployée pendant deux siècles contre l'hellénisme par les Ismaéliens. Le *Tahâfut* aurait été suggéré à Ghazâlî par la lecture d'Abû Hâtim Râzî et Kirmânî, tout ainsi que l'université de Nizâmiyya, où Ghazâlî professa, à Bagdad, fut fondée sur le modèle fatimite de l'université d'al-Azhar au Caire.

LES RECHERCHES D'ASÍN PALACIOS SUR DANTE : LE PROBLÈME DES INFLUENCES MUSULMANES SUR LA CHRÉTIENTÉ MÉDIÉVALE ET LES LOIS DE L'IMITATION LITTÉRAIRE

Texte paru dans la *Revue du Monde Musulman*, 1919, vol. XXXVI. Cet article se présente sous la forme d'un compte rendu et s'intitule : « Les études islamiques à l'étranger. En Espagne. Les recherches d'Asín Palacios sur Dante : le problème des influences musulmanes sur la chrétienté médiévale et les lois de l'imitation littéraire ». Sur un tiré à part de son article, Louis Massignon a porté diverses notes marginales, divers ajouts que nous insérons dans la présente édition. Le lecteur de langue française peut se reporter à la traduction de l'ouvrage de Miguel Asín Palacios : *L'Eschatologie musulmane dans La Divine Comédie*, suivi de *Histoire et critique d'une polémique* (traduit de l'espagnol par Bernard Dubant, Milan, Archè Edidit, 1992). F. L.

La renaissance des études islamiques en Espagne, dont Codera fut le promoteur, s'accentue sous la direction de Julian Ribera Tarrago et de Miguel Asín Palacios[•]. Du premier on connaît déjà les remarquables découvertes, sur certains prototypes orientaux de notre organisation universitaire médiévale[2], des institutions aragonaises[3], du « doux style nouveau » provençal et italien[4].

Miguel Asín, qui s'était attaqué, à maintes reprises, au problème de l'interdépendance intellectuelle de l'Orient et de l'Occident au Moyen Âge, en étudiant la parenté étroite de la méthode scolastique chez Ibn Roshd et saint Thomas d'Aquin[5], la filiation mystique de l'exposition

1. Dont le plan d'attaque est résumé ap. *Radd jamil*, f. 3b.
2. Notice sur la Nizâmiyya, ap. *Homenaje a Codera*, Zaragoza, 1904.
3. *Origenes del Justicia de Aragon*, Zaragosa, 1897.
4. *Ibn Guzman*. Discurso de recepcion…, Madrid, 1915.
5. *El averroismo teologico de S. Tomas de Aquino*, ap. *Homenaje a Codera*, 1904.

des idées chez Ibn 'Arabî et Ramon Lull[1] et les sources évangéliques du soufisme primitif[2], a abordé de front, en son nouvel ouvrage, le problème des origines orientales de *La Divine Comédie*, pressenti par De Goeje, Chauvin et Guidi, posé par Blochet et Modi[b].

Son livre, *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*, paru à Madrid cette année même, a suscité une émotion considérable, non seulement chez les islamisants, mais chez les romanistes, gens peu enclins, d'ordinaire, à « réaliser » l'existence, en leur domaine, d'autres sources d'inspiration que la littérature gréco-romaine ou les légendes germaniques. Et l'un d'entre eux, Salverda de Grave[c], professeur à l'université de Groningue, s'est rallié, dans un très consciencieux compte rendu[3], aux principales conclusions du travail d'Asín.

Ce qui frappe, tout d'abord, dans l'œuvre d'Asín, c'est l'énorme accumulation de documents islamiques, d'items, réunis, analysés et versés, pour la première fois, au dossier du problème dantesque. Les anciennes positions des derniers critiques, partisans exclusifs de l'inspiration germanique comme Vossler, ou tenants de l'inspiration thomiste, comme Bertoni, sont désormais intenables[d]. Grâce à Asín, la question des sources se trouve entièrement renouvelée ; et, bien que chaque analogie, prise isolément, puisse être discutée, il est certain que cette accumulation de petits faits, de provenances très diverses et indépendantes, oriente, avec une force démonstrative très grande, vers une thèse que désormais les romanistes, et même les « dantophiles », ne pourront plus négliger.

Voici le plan suivi par Asín : il recense d'abord les diverses versions légendaires du « voyage nocturne » ou « Ascension » de Mohammad (*isrâ', mi'râj*), et signale leurs points de contact avec les pérégrinations de Dante outre-tombe (p. 7-98). Il relève ensuite les similitudes qui apparentent la géographie islamique des régions d'outre-tombe avec la description dantesque (p. 99-228). Il note, après cela, les importants éléments de folklore islamique inclus en d'autres récits de voyages d'outre-tombe, pendant le Moyen Âge chrétien (p. 229-298).

Enfin, dans la quatrième partie, qui est la plus importante au point de vue philosophique, Asín essaie d'expliquer comment s'est produit ce curieux phénomène de psychologie sociale, d'imitation, qui a abouti à l'intrusion de thèmes islamiques dans la pensée religieuse chrétienne au Moyen Âge, en particulier chez Dante (p. 297-356). On trouve en outre en appendice (p. 357-376) quelques textes sur le mi'râj, et une bibliographie ; l'index manque.

---

1. *Abenmasarra*, Discurso de reception..., Madrid, 1914. Cf. Ribera, *Lulio*, ap. *Homenaje a Menendez Pelayo*, Madrid, 1899.
2. *Logia D. Jesu*... ap. *Patrologia Orientalis*, XIII-3, Paris, 1915.
3. Voir *De Gids*, 1919, n° 8 : *Dante en de Islam*.

Nous examinerons successivement ici :

A. Les thèmes musulmans d'outre-tombe, identifiés par Asín dans les légendes chrétiennes médiévales ;

B. Les analogies qui apparentent Dante à l'Islam : le « doux style nouveau » ;

C. La méthode d'Asín et les lois de l'imitation littéraire.

Nous prions Miguel Asín, dont les conseils bienveillants et l'amitié parfaite nous ont, depuis tant d'années, aidé, de nous pardonner si nous expliquons en détail pourquoi nous ne nous rendons pas à tous ses arguments sur tous les points.

A. – Les thèmes musulmans d'outre-tombe identifiés par Asín dans les légendes chrétiennes médiévales

Asín en donne diverses listes, p. 87-95, 226, 294-295.

Je tiens pour vraisemblable la parenté islamique immédiate, l'*emprunt matériel* probable des détails suivants retrouvés par Asín dans la littérature chrétienne médiévale (je mets le *nom musulman traditionnel* en italiques) :

P. 50 : la vieille séductrice qui représente le monde : *dunyâ* ; [en marge : prônes khârijites. Hasan Basrî]

P. 51 : la triple ablution de l'âme *post mortem* : *hawd, kawthar*

P. 140 : le supplice de la glace infligé à Satan : *zamharîr*

P. 147 : les localisations terrestres de l'expiation : *'adhâb al-qabr, Barhût* ; [puits en Hadramaout. Hazm IV, 69]

P. 231 : le lieu d'attente des justes : *maqarr al-arwâh, Ridwâ* ; [Jâbîya (S. Damascène) Hazm, IV, 69]

P. 236 : le pont des élus : *sirât* ; [činvat]

P. 251 : la psychostase : *mîzân*

P. 282 : la mitigation intermittente du dam des réprouvés[1] ; [ce serait l'inverse de la liesse surhumaine ravissant au Paradis.] [En marge : Hermas]

P. 287 : le débat des deux anges pour le sort de l'âme : *so'al Monkir wa Nakîr*[2].

Ce sont des détails précis dont l'échange me paraît démontrable.

Je remarque seulement : a) que ces thèmes sont exclus de l'eschatologie musulmane orthodoxe par la tradition khârijite comme des emprunts étrangers : idée reprise pour des motifs philosophiques par les théologiens jahmites et motazilites ; b) que si la greffe de ces détails

1. Ici, je ne suis pas absolument sûr. Je me rappelle les idées de Tustarî *in* Ibn 'Arabî, *Futûhât*, II, 737, et Ibn al-Dabbâgh, *Ibriz*, II, 43, et d''Abd al-Karîm Jîlî (*Insân Kâmil*, II, 35 et *Nâmûs A'zam*, t. XI ; voir Kîlânî, *Futûh al-ghayb*, XXI) sur la rédemption finale de Satan.

2. Ici, on peut objecter l'existence de cette donnée dans les *Revelationes* de sainte Brigitte de Suède, très étrangère aux sources islamiques.

islamiques sur l'imagination de certains chrétiens a réussi, c'est qu'elle s'y alimentait d'une antique sève commune, d'origine soit philosophique, gréco-romaine (pour la psychostase), soit religieuse, hellénosyriaque (cela est net pour les « dormants » ; voir p. 276). L'emprunt matériel de ces détails pose donc un autre problème, il présuppose une autre « liaison » entre Orient et Occident, un certain parallélisme antérieur dans la culture intellectuelle. Cela est tout à fait manifeste pour la théorie du *lumen gloriæ* de la vision béatifique, signalée page 209, qui est la réplique du *tajallî* de certains docteurs musulmans. Là, l'emprunt matériel, la transposition du mode particulier d'exposition et du mot même, n'a été que le corollaire logique d'une similitude constatée dans la manière de poser un problème général de métaphysique en scolastique chrétienne et en *kalâm* islamique : la possibilité de la vision béatifique : *ru'ya.*

Ce cas de transition nous mène à une série d'analogies complexes où la démonstration d'Asín ne me paraît plus décisive : ici, la coïncidence matérielle des termes ne semble pas avoir été réalisée par ceux qui les ont employés ; ce ne sont qu'analogies apparentes dues à la symétrie[1] de deux raisonnements indépendants, chez le chrétien et le musulman : ce sont des *pseudo-emprunts*, comparables à ces « fausses étymologies » si fréquemment construites, depuis Platon jusqu'à... Brasseur de Bourbourg* :

Les voici :

P. 22, 42 : similitudes architectoniques : en Paradis, en Enfer

P. 37 : même choix d'un guide, pour pénétrer outre-tombe

P. 101 : les Limbes

P. 176, 181, 258 : les deux Paradis

P. 255 : l'intercession solennelle au Jugement.

J'ajoute ici en note quelques rectifications de détail[2].

1. Je ne dis pas du tout d'ailleurs que cette symétrie soit « fortuite ». Quand on étudie les phénomènes sociaux d'ensemble (comme un lexique d'auteur) on a le droit de ne compter qu'avec le calcul des probabilités ; mais quand on aborde un cas individuel (comme une œuvre littéraire), il faut au moins tenir compte, sinon de l'intention personnelle, du moins de l'opération discursive de la pensée humaine.

2. P. 332 : l'explication trop sommaire du cas de « Siger de Brabant » serait à conférer avec l'étude magistrale de Mandonnet, qui ne semble pas avoir été consultée[*].

P. 169 : « *Marhaban bika* » est moins fort que « *Benedictus qui venis* ».

P. 72, n. 2 : la *Risâla* d'Ibn al-Qârih a été publiée en 1910 (*Moqtabas*, t. V, 9).

P. 313, n. 2 : ce texte est la fameuse *Risâla* d''Abd al-Masîh al-Kindî.

P. 303 : la correspondance d'Ibn Sab'în avec Frédéric II paraît apocryphe. [Cf. Ibn Sab'în, *Correspondance philosophique avec l'Empereur Frédéric II Hohenstaufen*, Tome 1[er], texte arabe publié par Serefettin Yaltkaya, Avant-propos par Henry Corbin, Paris, 1941 : se fondant sur les travaux de Michele Amari, H. Corbin tranche en faveur de l'authenticité de l'œuvre. Voir maintenant : Ibn Sab'în, *Le questioni siciliane. Federico II e l'universo filosofico*. Introduzione, traduzione e note a cura di Patrizia Spallino, Presentazione di Bakri Aladdin, Palermo, 2002. NdÉ.]

Similitudes architectoniques

Avec une méthode toute newmanienne, Asín accumule un nombre impressionnant de détails identiques, chez Dante et chez certains musulmans, surtout Ibn 'Arabî, pour la description des enceintes de l'Enfer et des cercles de lumière du Paradis. Il pouvait à l'avance, prévoir de nombreuses coïncidences. Comme nous essaierons, en effet, de le montrer (au § C), il y a parallélisme *a priori*, entre deux raisons humaines, fonctionnant sur des données analogues. Ce parallélisme fonctionnel se traduit par la trouvaille de symboles, d'arguments curieusement superposables, inventés d'ailleurs de façon indépendante. Quelque « fantastiques[1] » que puissent paraître, à Asín, certains détails descriptifs, – leur construction par l'imagination médiévale de tel ou tel ne fut pas l'effet d'un hasard aveugle, et ne ressort pas simplement du calcul des probabilités ; c'est une construction déductive de la raison raisonnante, qui a bâti à peu près de même chez Ibn 'Arabî comme chez Dante, l'Enfer et le Paradis. Il n'y a qu'un très petit nombre de géométries imaginables, satisfaisant à certaines conditions élémentaires, – qu'on s'appelle Riemann, Bolyai[9], Pascal ou Euclide. Et il n'y a, pour la raison humaine, opérant sur un matériel d'hypothèses eschatologiques, qu'un très petit nombre de manières différentes de bâtir en réduction, en « maquette », un Enfer et un Paradis[2] ; que ce soit dans l'Inde ou au Mexique, en Islande ou chez les Bantous ; *a fortiori* quand il y a double tradition commune, sémitique et hellénistique, comme entre Chrétienté et Islam.

Asín insiste sur les cercles (*dâ'irât*) ; mais un des premiers procédés viables de symbolisation philosophique, est, après le recours aux nombres, l'emploi de « lieux » ou figures géométriques, surtout du *cercle*, dont les propriétés sont si commodes[3] pour résumer une synthèse. Exemple : les cercles concentriques, qui n'ont pas été inventés par le « pseudo-Empédocle », ni réservés à l'usage exclusif des mystiques arabes[4].

Il y a plus : la systématisation hellénistique des faits astronomiques au moyen de sphères et d'épicycles, imaginée par Ptolémée, régentait, comme Asín l'a reconnu (p. 90) aussi bien la pensée chrétienne que la pensée musulmane. Ces deux pensées étaient liées d'autre part à certaines représentations giratoires, cycliques, par leur commune acceptation antérieure d'apocalypses sémitiques célèbres comme la vision

---

1. P. 298, l. 41 : le mot me paraît impropre ; qu'ils lui soient peu familiers, maintenant, soit mais, en leur temps, leurs auteurs les trouvaient logiques et humains.

2. La logique de Gotama n'est pas nécessairement dérivée d'Aristote ; le maximalisme russe au XXe siècle ne copie pas le socialisme chinois de Wan-ngan-ché au XIe ; l'*Icarie* de Cabet n'est pas un simple calque de Platon.

3. Cf. le spirituel opuscule de Jâhiz sur les mérites respectifs du cercle et du carré.

4. Cf. Asín, *Abenmasarra*, 63, 69 ; Hallâj, *Tawâsin*, 25, 56, 66, 165. [Voir des comptes rendus détaillés de l'enfer islamique *ap.* Asad b. Mûsä, *Kitâb al-zuhd*, éd. Leszinsky, Heidelberg, 1909.]

d'Ézéchiel et la *Revelatio Joannis*. Dans ces conditions, je ne puis voir dans les similitudes signalées l'œuvre d'une imitation réelle. Je vais plus loin ; entre l'architectonique eschatologique de Dante et celle de sainte Hildegarde de Bingen († 1179)[1], pourtant si parallèles, je ne vois pas un trait d'emprunt réel, mais la marque d'une activité mentale analogue, munie des mêmes matériaux et dirigée vers un même dessein[2].

La même objection vaut contre ce que dit Asín du « style abstrus », alambiqué, du récit (p. 95), de la « vélocité » de l'ascension (p. 33), de l'« ineffabilité » de la vision, des « éblouissements » pareils, repérables chez Dante comme chez les Musulmans. Toute littérature abordant la description d'états plus ou moins mystiques recourt, *a priori*, aux mêmes images, « surnaturelles » par définition, puisqu'elle s'attache à décrire l'Au-delà, l'invisible (p. 33).

Même choix d'un guide

L'universel bon sens des auditeurs, quand le récit leur présente l'hypothèse d'un voyage outre-tombe, veut que l'invraisemblance soit palliée par l'envoi d'un guide divin ; quand le héros n'est pas une déesse, comme Istar en Chaldée[h] ou Amaterasu au Japon, ou n'est pas surhumainement infortuné comme Orphée privé d'Eurydice, ou Savitrî, veuve de Satyavan. À moins que la curiosité du héros n'essaie la voie illicite et plus « naturelle » de la sorcellerie, comme Ulysse en la *Nekyia*, ou Saül chez la pythonisse d'Endor. Ce qui était interdit par hypothèse tant à Dante en *La Divine Comédie* qu'à Mohammad pour l'« Ascension nocturne ».

Les Limbes

Je concède à Asín que le mot *limbus* a parfaitement pu se répandre en latin comme traduction du mot arabe *al-a'râf*.

Mais ce que je nie, c'est qu'il y ait eu en fait emprunt du sens coranique en eschatologie chrétienne. Il suffit de peser les termes, un peu laconiques, des versets VII, 44-46 du Qor'ân[i]. Ils présentent les « gens de l'A'râf » comme des êtres humains, spécialement doués de discernement et de choix, qui, juchés sur un lieu élevé *dominant*, à la fois, le Paradis et l'Enfer, expriment leur désir de l'un et leur horreur de l'autre, et prononcent, tant sur les élus que sur les damnés, la sentence même de Dieu.

---

1. Asín ne paraît pas avoir consulté *Scivias*, ni le *Liber divinorum operum simplicis hominis*.
2. Il y a un exemple bien curieux, p. 258 : Asín attribue une origine islamique à certaines descriptions chrétiennes des fêtes du Paradis ; et il cite, p. 271, une vision chrétienne célèbre, celle de Dinocrate par sa sœur Perpétue, document du IIIe siècle, toute semblable à celles qu'il a jugées imitées de l'Islam. Ibn al-Torjomân, en sa *Radd alā ahl al-Salib*, signale comme spécifiquement chrétiennes certaines visions de « châteaux, etc., en Paradis ».

Ce sont donc des *Juges* que Dieu fait siéger à part, pendant les Assises du Jugement et qu'Il associe à son magistère de Juge, – ce ne sont pas du tout des êtres *neutres*, irrésolus ou indéterminés, n'ayant pu ni su choisir entre le dam et la liesse (enfants morts sans baptême, croyants morts dans l'indécision, etc.) [En marge : Ce sont les *muqarrabîn* qui n'ont pas à être jugés. *Ahl al-manâbir*]. Et la théologie musulmane primitive ne s'y est pas trompée : elle fait unanimement des *ahl al-a'râf* des Juges, triés parmi les élus, que ce soient les prophètes et les khalifes, selon les *Sunnites*, les prophètes et les douze Imâms, selon les *shî'ites*, ou les martyrs et saints mystiques selon les *sûfis* comme Hasan Basrî, Tustarî et Qushayrî[1][j]. Si plus tard, à la suite de Ghazâlî, l'opinion s'est répandue en Islam d'un *A'râf* peuplé d'êtres neutres et imparfaits, [ils sont des suppôts des djinns et de Satan (Haytamî, 90)] énumérés dans les textes assez modernes qu'Asín a cités, cette opinion qui est postérieure, et n'a pas de fondement coranique assuré, me paraît d'origine *hellénistique* (favorisée par certains mo'tazilites philosophes) : donc transmise à la fois à la chrétienté et à l'Islam.

Cela posé, je concède à Asín que cette seconde interprétation a pris ultérieurement un développement considérable, et est tenue fréquemment en Occident pour l'opinion commune en Islam. Témoin le poème célèbre *Al-Aaraaf* qu'Edgar Poe écrivit en 1829 sur certains vers mystiques de Luis de Léon :

And there, oh ! may my weary spirit dwell
Apart from Heaven's eternity, and yet how far from Hell[k] *!*

Les deux Paradis

La notion d'une double récompense pour les élus, l'une, rétribution des actes d'obéissance, plénitude de jouissances naturelles, – l'autre, pure munificence divine, vision béatifique, – a été admise très tôt en Islam. Bien avant Ibn Sînâ, Ibn Hanbal [cf. mss. Londres 169 f° 19a], comme Ibn 'Ata[l] et Hallâj, reconnaissait dans la seconde l'*ihsân* [*wa ziyâda*] que mentionne le Qor'ân (LV, 60 ; comp. LVI, 23-25). [Hadîth de Thâbit Bouânî.]

Cette doctrine de la double récompense paradisiaque, symétrique de la double punition infernale, peine du *sens* et peine du *dam*, [peut] s'être développée en Chrétienté et en Islam de façon aussi parallèle qu'indépendante : comme corollaire de leur commune adhésion à la thèse aristotélicienne (hylémorphisme) de la dualité de l'*âme* et du *corps*. Il semble donc malaisé de voir un apport étranger de l'un chez l'autre, en cette « utilisation similaire d'un résidu commun ».

---

1. Voir Haytamî, *Fatâwâ Hadîthîya*, 130 ; Ibn Dâ'î, *Tabsirat al-'awâmm*, lith. Téhéran, p. 436 ; Baqlî, *Arâ'is*, éd. Cawnpore, I, 257.

L'intercession solennelle (de Marie) au jour du Jugement

[« *Per te, virgo, sum defensus, – in die Judicii* »]

Ici, la thèse d'Asín, y dénonçant un emprunt, est très séduisante, car nous avons affaire à un thème sémitique très tôt spécifié et discuté en Islam, bien que ses sources coraniques soient maigres, la *Shafâ'a* du Prophète.

Mâle[m], surpris de l'extension rapide de cette doctrine mariale au XIIIe siècle, avait proposé d'y voir une innovation franciscaine. Asín, partageant son étonnement, préfère y retrouver une copie chrétienne de la *Shafâ'a*.

Disons brièvement que ces deux thèses ont le tort de voir, en cette floraison soudaine, l'incrustation d'un élément adventice ; c'est le foisonnement autonome d'un caractère jusque-là « récessif », la réapparition d'un « idiome » biologique hérité, comme dirait Mendel, et ce « caractère » est très spécifiquement chrétien. L'intercession des saints, et spécialement de Marie, au Jugement, [est le « *confiteor* »] est explicitement invoquée dans diverses rédactions orientales (donc antérieures au VIe siècle) du canon de la messe chrétienne, et elle est postulée par l'institution encore plus primitive du calendrier liturgique et les fêtes du martyrologe : quant à l'intercession mariale, en particulier, avant son expansion occidentale au XIIIe siècle, elle avait eu un remarquable essor en Orient, attesté par l'art byzantin, dès avant le VIIe siècle, comme conséquence logique de la définition portée en 431 par le concile d'Éphèse (*Théotokos*)[n].

Je concède volontiers à Asín que le développement de la doctrine islamique sur la *Shafâ'a* de Mohammad, et l'extension graduelle de la dévotion populaire de la *tasliya* (« que Dieu prie sur le Prophète ! ») offrent dans le détail un parallélisme très remarquable avec l'essor du culte d'hyperdulie marial en chrétienté. Mais ce parallélisme n'indique pas une imitation réelle ; il dérive de l'activité autonome de l'esprit des uns et des autres, du fonctionnement analogue de la réflexion collective sur des thèmes symétriquement disposés suivant la structure du dogme, ici et là[1].

B. – Les analogies qui apparentent Dante à l'Islam : « Le doux style nouveau »

Asín a cru indispensable, pour comparer Dante à certains auteurs musulmans, de prouver que leurs analogies provenaient d'emprunts formellement commis par Dante. Pour démontrer que la similitude frappante de certaines idées dantesques et de certains concepts islamiques

1. Cf. le rosaire (*tasbîh*) et la *khirqa* (scapulaire), etc.

était issue de l'inclusion explicite de quelques atomes du folklore musulman dans son matériel poétique, il a construit une série très élaborée d'hypothèses plus ou moins probables mettant à la disposition de Dante divers textes eschatologiques musulmans, par l'intermédiaire de *Brunetto Latini* (p. 318-322).

La personnalité de ce maître est en effet bien étrange, mais la qualité de son information musulmane demeure sujette à caution tant qu'un orientaliste n'aura pas repris, sur ce point, les recherches de romanistes comme d'Ancona et Sundby.

Asín, un peu plus loin, relève l'influence de *Guido Guinizelli* (p. 345), l'inventeur du « doux style nouveau », sur la poétique de Dante, qui apprit de lui ce style, si insolite en chrétienté[o]. Ici, nous nous trouvons au cœur du problème, au centre aussi de la difficulté pour Asín. Car l'analogie du « doux style nouveau » et du style de certains auteurs musulmans est saisissante, et elle ne dérive pas d'emprunts matériels. C'est une analogie d'un autre ordre, marquée par un parallélisme étroit dans la structure rythmique, entrelacs des rimes et longueur des strophes, formellement imitées, comme Ribera l'a prouvé, des *mowashshahât* arabes des « nouveaux » poètes musulmans d'Andalousie (XIe siècle). [En marge : question de l'origine de la rime. Irlandaise, selon L. Paul-Dubois, *L'Irlande contemporaine* ?]

Le piquant est que le processus d'imitation, ici, n'est pas du tout d'ordre matériel (thèmes traités, détails, mots traduits ou transposés). Asín, malgré mille recherches, n'a réussi à trouver, comme détail précis emprunté, chez Dante, qu'une allusion au genre de mort d'Alî[1] ; car je compte pour rien deux ou trois thèmes eschatologiques qui s'étaient déjà acclimatés dans le folklore chrétien. L'imitation métrique des *mowashshahât* par les poètes du « doux style nouveau » paraît du même ordre logique et abstrait que l'adaptation de certaines théories théologiques des *motakallimûn* par les scolastiques ; ils ont adopté, pour un problème rythmique (utilisation du déplacement de l'accent tonique) qui se posait de même en « Romania » qu'en Islam le type de solution tout récemment inventé en Andalousie. Sans aucun emprunt matériel simultané, la métrique de Guilhem de Poitiers est calquée sur celle d'Ibn Guzman[p] ; mais, autant le *Dîwân* de l'un est cynique et obscène, autant les chansons de l'autre sont platoniques.

Il y a mieux : c'est à de tout autres auteurs arabes que les poètes du « doux style nouveau » s'apparentent, si l'on examine non plus leur métrique, mais leurs idées maîtresses. À des poètes de l'école classique, restés fidèles à la métrique ancienne des *qasîdas*, aux vieilles légendes bédouines chantant le très pur amour profane, celui qui unit Majnûn et

1. Qu'il me paraît maximiser un peu (p. 330) : cf. la description fantaisiste, de « Macometto » dans l'*Inferno* de Dante ; là, Asín suspecte sa sincérité, mais sans aucune preuve.

Laylâ, Kothayîr et 'Azzâ, Jamîl et Bothayna, – le mythe de l'amour *'udhrite*, popularisé à Bagdad vers le IXe siècle, et devenu, depuis, traditionnel. Quiconque, après avoir lu les œuvres de cette école, comme le *Kitâb al-zohra* d'Ibn Dâwûd († 909), le *Tawq al-hamâma* d'Ibn Hazm († 1062), le *Dhamm al-hawâ* d'Ibn al-Jawzî († 1200), le *Ghâyat al-matlûb* d'al-Nâbulusî († 1731), aborde les *Canzoniere* de Dante et même de Pétrarque, reste saisi devant la convergence de leurs idées maîtresses. C'est le même « amour platonique » que chantent les uns et les autres, avec une ferveur de sentiment délicate et raffinée, un peu précieuse, comme dans *Le Banquet*, et, en plus, une nuance exquise, une retenue douce, faite de regret et de mélancolie : rappel de la présence souveraine de Dieu[1].

L'inspiration de ces œuvres d'art suprêmes, où la vérité vient animer, comme un sourire, le visage de l'erreur, vise à une conciliation entre la philosophie et la religion, dans le domaine de l'amour humain, comme l'averroïsme y visait dans le domaine de la théologie. L'amour charnel essaie ainsi de se hausser jusqu'à la pure dilection spirituelle, l'amour profane se divinise en amour sacré, se prive de tout élément sexuel, pour associer la créature bien-aimée au culte d'adoration, à quoi Dieu seul a droit.

Cette idée maîtresse domine tellement ces œuvres arabes, comme leurs « parentes » chrétiennes, qu'elle s'y « explicite » au moyen d'exposés méthodiques. Le récitatif passionnel des poèmes est *entrecoupé*[2] de commentaires philosophiques, « raisons, razos, ragioni » ; le poète se paraphrase et s'explique lui-même[3], que ce soit Dante en sa *Vita Nova* et en son *Convito*, ou Ibn 'Arabî en ses *dakhâ'ir*, qui commentent son *Turjumân al-ashwâq*[4].

En poussant l'analyse, on remarque deux tendances divergentes en ces apologies de l'amour platonique : celle qui fait prédominer l'admiration esthétique (dont l'écueil est l'amour charnel), celle qui veut satisfaire la pensée pure (dont l'écueil est l'utopie abstraite). Chez les uns, ce qui est célébré, c'est un beau visage silencieux, l'idole muette brillante d'un reflet divin, dont la présence excitatrice déclenche l'inspiration poétique ; c'est la coutume arabe préfaçant le *tashbîb* à la *qasîda*, depuis « Bânat So'âd[5]... » ;

1. « Celui qui aime, se tait, reste chaste, souffre et meurt, meurt martyr ! » (hadîth attribué au Prophète).

2. Procédé d'alternance, cher aux *râwîs* arabes (épopées populaires des *Banû Hilâl* et d'*Antâr*), devenu en Occident la *Chantefable* (voir *Aucassin et Nicolette* : « Aucassin » est l'arabe « al Qâsim »). [Critique de Macdonald : les vers arabes n'expriment que le récitatif sauf dans *Baybars et Sayf*. *Aucassin* a des vers narratifs.]

3. Cf. Hallâj († 922) dont les *monâjât* en prose sont, par un mouvement inverse, « explicitées » par ses vers, *ash'âr* : la pensée devient chant (voir *Quatre textes inédits*, IV, Paris, 1914).

4. Voir Asín, p. 339-344, où la chose est admirablement exposée, en vue de conclusions que je ne partage pas.

5. « So'âd s'en est allée, et mon cœur se fond de détresse... » Début de la *qasîda* de Ka'b Ibn Zohayr sur le Prophète.

c'est la fiction littéraire des dialogues grecs, introduisant Alcibiade au « Banquet » socratique. C'est la présence d'Ibn Jâmi' pour Ibn Dâwûd, d'Ayâz pour Mahmûd, du *shammâs* pour Shûshtarî, du *tersâbché* et du *sâqî* pour Shâbistârî en sa « Roseraie de la pensée[1] ». C'est Laure pour Pétrarque, Vittoria Colonna pour Michel-Ange, Mr. W. H. dans les *Sonnets* du pauvre Will[2], Astrée pour d'Urfé, [Rimbaud dans le « Coin de table » de Fantin-Latour] Clotilde de Vaux pour Comte. Ces exemples illustres éclairent sur les périls possibles de cette idolâtrie idéaliste.

Chez les autres, ce qui est commémoré de la forme bien-aimée, n'est plus que sa parole, sa diction persuasive, son écho : la voix merveilleuse de l'ange conseiller, l'inspiratrice des hauts pensers : c'est Diotime pour Socrate, dans *Le Banquet*, la fille d'Ibn Rostom pour Ibn 'Arabî, Béatrice, dans l'œuvre dantesque. Et ce sera, pour Guillaume de Lorris, et surtout pour Jean de Meung, la « Rose » symbolique. Le poème amoureux se dissout ainsi en abstraction philosophique.

Asín, qui aborde le problème de biais, par la question adventice des emprunts de détails matériels, du *décor*, essaie de prouver (p. 173) que la « Béatrice », c'est la *houri* céleste entrevue par certains ascètes, comme Ibn Abî al-Hawwârî († 860). Mais ces récits de visions, fort rares[3], datent d'une période de transition, paraissent des concessions momentanées à des traditions grossièrement charnelles que les mystiques musulmans rejetèrent dès le IXe siècle[4]. [Les houris personnifient les vertus.] Et l'Islam tout entier insiste trop fortement sur l'absence de toute médiation perceptible pouvant hausser la vision de l'homme jusqu'à Dieu pour que ces essais avortés, d'une valeur esthétique infime, aient pu engendrer le concept dantesque de la « dame des pensées ».

Comme je l'ai indiqué plus haut, le terrain où il faut se placer pour juger la question de l'amour platonique, n'est ni celui d'un décor matériel transférable par emprunt, ni d'un poncif dialectique imitable par raison démonstrative. C'est un phénomène d'ordre spirituel supérieur, l'énonciation philosophique d'un compromis précaire, d'où surgit la question fondamentale pour toute vie réfléchie : le problème de l'unité d'action dans le drame de la vie personnelle, le choix de l'intention maîtresse qui doit tendre notre arc, comme la flèche, vers son but unique, sa fin suprême. À un certain âge de la vie, à un certain degré de la civili-

---

1. *Golshân-e râz*, chap. XVI.
2. C'est même ce sentiment, je pense, qui donne la clef de l'énigme shakespearienne, – et qui a « ravi » d'un coup l'humble génial comédien de Stratford au plein centre de la *Weltanschauung* de la jeune aristocratie britannique, – en a fait, par admiration amoureuse, l'égal d'un Rutland, d'un Bacon ou d'un Derby (voir études de Lefranc [nom raturé], Demblon, si fines sur cette « représentation aristocratique et raffinée du monde » dans Shakespeare).
3. Ajouter aux exemples d'Asín ceux d'al-Sarraj (*Masarî' al-'ushshâq*, 115-121).
4. Bistâmî pense déjà, ce que dira Niazi : « Celui qui voit Dieu, que lui font les houris ? »

sation, à un certain point de floraison littéraire[1], l'*amour platonique* intervient, devant la volonté personnelle, qu'il place à la croisée des chemins. Au carrefour entre l'amitié profane et l'amour de Dieu ; c'est le dilemme posé entre l'amour de l'humanité, cher à Don Juan, et l'amour mystique : aimer ceux que nous aimons ou bien pour la joie qui nous en reviendra à nous, – ou pour la joie qui leur en reviendra à eux. Ce problème de la vocation est le ressort de l'unité d'action, dans le drame classique, comme dans l'évolution sociale et dans la conduite personnelle. C'est ce qui divisa Bagdad, au IXe siècle, entre l'apostolat mystique d'al-Hallâj et le platonisme zâhirite d'Ibn Dâwûd ; ce qui sépara, dans l'Italie du XIIIe siècle, les humbles *laudes* franciscaines d'un Jacopone d'avec le savant *dolce stil nuovo*[r], – et qui y déchira Florence au XVe siècle entre les Médicis et Savonarole. C'est ce qui contraint encore aujourd'hui à choisir entre *Polyeucte* et *Phèdre*, entre le Pascal des *Passions* et celui du *Mystère de Jésus*, entre la gaucherie de l'Angelico et l'esthétique consommée de Léonard.

Ma conclusion serait donc qu'il n'y a pas une comparaison, mais *plusieurs* ordres de comparaison à instituer entre Dante et ses modèles musulmans supposés. Au point de vue matériel des éléments *décoratifs*, il n'y a que d'insignifiants emprunts directs. Au point de vue formel du *style*, il y a conformité (dans le *Canzoniere* seulement) et synchronisme de métrique avec les *Mowashshahât* arabes ; mais c'est une imitation indirecte, héritée des maîtres du « doux style nouveau ». Enfin, au point de vue des idées maîtresses, de l'intention dominante du poète, il y a, certes, convergence ; l'amour platonique célébré par Dante, est, comme l'avait déjà vu Stendhal, bien proche de l'amour *'udhrite* de la grande tradition arabe. Mais l'amour étant ce qu'il y a de spontané[2], d'intime, d'inimitable et de *personnel*, dans chaque homme, surtout *dans son langage même*, – je crois imprudent de vouloir conclure d'une affinité spirituelle aussi immatérielle à un soupçon d'emprunt, qui ne serait littérairement qu'un bas *plagiat*[3], aussi irréalisable qu'indémontré[4]. L'amour vrai ne se répète jamais, quoiqu'il dise toujours le même vœu ; il trouve des phrases, des inflexions, des coupes toujours nouvelles.

J'entends bien qu'il peut exister une forme d'imitation volontaire, une abnégation suprême de la pensée susceptible d'établir des « affinités

1. Qui est l'aube, l'*acmé* de la période classique : Sophocle, avant Platon ; Virgile (voir les notes de Servius) ; Abû Nuwâs, avant Mutanabbî ; Guinizelli, avant Dante ; d'Urfé, avant Corneille ; Verlaine.

2. Asín attaque indirectement cette idée (p. 352) ; bien à tort ; qu'il essaie d'écrire un *Convito*, il verrait de suite si un poème d'amour se compose avec des fiches, comme une critique !

3. Digne tout au plus des romanciers qui utilisent dans leurs œuvres les billets doux de leurs anciennes maîtresses, les « documents » des Goncourt.

4. Le dogme de l'« âme sœur », de la fiancée prédestinée, s'est formé chez les *Yézidis* du Kurdistan, comme celui de la fusion des deux amants en un seul « ange, hermaphrodite et stérile » chez Swedenborg, sans qu'il y ait eu entre eux communication ni emprunt !

spirituelles » admirables. Mais, comme nous le verrons au paragraphe C, ce n'est plus ici de la « littérature », ni surtout de l'amour profane.

C. – La méthode d'Asín et les lois de l'imitation littéraire

Asín explique, de façon très nette, comment fonctionne pour lui l'imitation littéraire (p. 297). Elle se prouve, selon lui, en répondant aux trois questions suivantes :

a) Entre la copie supposée et son modèle hypothétique, y a-t-il des *similitudes* et *analogies* telles, en quantité et en qualité, qu'il soit moralement impossible de les expliquer par une simple coïncidence casuelle, ou par dérivation d'un modèle commun ?

b) L'analogie stricte établie, l'*antériorité* chronologique du modèle est-elle établie ?

c) L'auteur de la copie supposée a-t-il pu connaître l'auteur du modèle hypothétique et *sympathiser* avec lui ?

Asín ajoute que les deux premières questions fournissent la « vraie clef du problème » et que la troisième est « d'un intérêt plus accessoire » ; il renvoie en note à Ribera pour un exposé systématique des lois de l'imitation.

L'imitation est un phénomène humain d'exceptionnelle importance ; c'est le ressort même de toute continuité sociale, depuis l'enfant dont la mémoire enregistre et perpétue les gestes et tics coutumiers à son milieu natal, l'élève dont l'intelligence décompose et reconstruit les formes de raisonnement du maître, – jusqu'à l'ami dont la volonté se conforme intimement, pour agir, aux dernières intentions de son ami, « en mémoire de lui ». Apparue en un *contact fortuit*, comme une concomitance casuelle, – l'imitation ne persiste que si elle décèle une certaine *analogie* de méthode *intellectuelle*, – et elle ne s'avère féconde en œuvres que si elle révèle une convergence des intentions, une *communauté de désirs*, un seul amour.

Quoi qu'en laisse penser Asín, l'ordre logique d'énumération qui vient d'être suivi n'est pas un enchaînement nécessaire : on peut désirer avant de connaître, et définir avant de voir. En bonne introspection, relativement à l'activité autonome de la pensée, l'ordre de filiation réel paraît même être l'inverse : c'est pour autant qu'on aime qu'on pense de même[1], et pour autant qu'on pense de même qu'on modèle ses attitudes sur celles d'autrui.

Dans le cas particulier de l'imitation littéraire, le seul en cause ici, le problème doit être envisagé, selon nous, sous trois aspects distincts :

I. Le fait de l'*emprunt littéral*, transmission matérielle d'un vocable : emprunt d'un signe de milieu à milieu : c'est l'aspect proprement social

1. La grâce est le germe de la gloire.

et scientifique ; [Le nexus entre la définition et l'idée (*iqtirân*) est relativement indépendant du nom choisi. Écueil : les synonymes.]

II. L'analogie dans la *composition littéraire*, contamination logique d'un style d'individu à individu ; parallélisme dans la progression des raisonnements, dans la structure de l'exposition, le plan, les symboles ; c'est l'aspect *dialectique*, et esthétique. [Le jugement unissant l'idée à la chose dépasse le nom imposé. Écueil : les homonymes.]

III. La convergence des idées maîtresses, la même *unité d'action*, la même rectitude inflexible de l'intention, qui doit orienter les lecteurs dans le même sens visé par les deux auteurs ; l'accord personnel plénier, d'homme à homme : c'est l'aspect « mystique » *historique*.

Qu'Asín étudie d'abord l'emprunt littéral, c'est son droit, et c'est justice. Cet aspect du problème est le premier où l'on peut espérer aboutir à des conclusions scientifiques acceptables de tous (sauf des sceptiques), puisque son étude ne requiert, comme postulat préalable, que l'hypothèse positiviste de l'authenticité objective des sensations. Mais c'est en vain qu'Asín essaie d'y ramener les deux autres aspects du problème. Nous allons voir, en effet, que les trois sortes de similitudes (énoncées par nous plus haut) entre les œuvres d'art correspondent chacune à des règles *distinctes* pour les modalités de l'emprunt littéraire.

I. – Dans les cas de l'*emprunt littéral*, l'hypothèse de l'imitation devient vérifiable dès qu'il y a eu contact matériel entre les deux lexiques, contamination entre les deux milieux considérés, ne serait-ce que par des récits de marins en bordée, pendant l'escale. Et l'imitation est vérifiée par l'appropriation constatée de *termes* spéciaux, soit qu'ils aient été incorporés tels quels (ex. : *tarif*, de l'arabe en français), soit qu'ils aient été traduits littéralement, ainsi qu'il en advient si souvent de la toponomastique (*ex* : *Dâr al-Baidâ*, Casablanca).

C'est à ce premier cas seulement que pourraient s'appliquer les quatre règles employées par Asín, et qu'a formulées Ribera[1] :

1. L'imitation opère en raison directe de la facilité des communications ;

2. Le désir d'imiter croît en raison directe de la perfection du modèle et de l'appétit du sujet ;

3. La perfection et la quantité des imitations sont en raison directe de la simplicité du modèle et de l'intelligence de l'agent ;

4. L'inférieur imite le supérieur (Tarde).

Avant de passer au détail, je fais une objection d'ensemble : ces règles, proposées pour décrire un phénomène social délimité, usent d'une terminologie hétérogène. Or, comme Cournot, et surtout V. Pareto[2] l'ont

1. *Origines del justicia de Aragon*, 265 et suiv.
2. *Traité de sociologie générale*, 1917, I : préliminaires.

montré, la sociologie ne deviendra science qu'autant que les sociologues s'astreindront à n'employer qu'un vocabulaire homogène et spécialisé, strictement réservé à son objet. Les règles de Ribera font intervenir des données psychologiques (« facilité », « intelligence »), des concepts métaphysiques (« perfection », « simplicité ») ou moraux (« supérieur », « inférieur »), tout à fait irréductibles aux postulats fondamentaux de la sociologie pure.

Ribera a cherché des formules générales, uniformément applicables à tous les cas d'imitation sociale : littérature, institutions, etc. ; certes, c'est bien là le but. Mais pour l'atteindre, nous devons nous interdire de « mélanger les genres ».

Je vais tenter de le montrer, en tâchant de formuler ses quatre lois au moyen d'un langage purement sociologique, sans incursion dans les domaines étrangers. L'*imitation*, au point de vue social, correspond au *mouvement*, en mécanique (défini par rapport à l'espace et au temps). Le postulat fondamental d'*équilibre* dans la vie sociale (correspondant au principe de Carnot en énergétique) peut être formulé ainsi :

« Dans un milieu social isolé, le rapport de la production (déperdition de force vive, exosmose, besoins) à la consommation (endosmose, fonctions), doit être *constant*[1], et au moins égal à l'unité. » [Objection P. Girard : a) Transposition illégitime d'un principe incomplètement vrai en thermodynamique. b) Il y a une réalité sous cette image indûment transposée. Rép. Constance (dans l'esprit et dans la nature). Commune méthode physico-chimique pour faits physiologiques et même méthode sociologique pour faits humains.]

Une « société », un ensemble d'unités humaines (simples ou complexes), en contact social, étant défini *milieu*, nous dirons qu'il y a *mouvement* social, échange de signes, *imitation* d'un milieu A par un milieu B, quand un signe quelconque de A est employé en B. Je dis *signe* : l'unité, en mécanique sociale, n'est pas la masse produite ou le travail fourni, c'est le signe, la marque conventionnelle de reconnaissance, d'usage et d'échange rendant *ipso facto* les productions de l'un consommables pour l'autre, reliant deux hommes, deux cités par le *jus commercii* : depuis le cérémonial de la salutation et du geste convenu (paix ou guerre), la cuisine des viandes pour le repas à partager, les marques de propriété à discerner, le prix affiché sur les denrées à échanger, la frappe des monnaies à changer, l'emploi des mots à assimiler, la façon des modes à répandre, la portée [mot remplacé par : l'application] des doctrines à vulgariser, [la portée] des contrats à jurer, [la validité] des vœux à observer. [La guerre est déjà un échange social. Le langage est le plus complet.] Tout cela, ce sont des *signes* sociaux, rangés par ordre de mobilité croissante. Voici

1. Cf. les êtres vivants, à température constante, grâce à la circulation.

maintenant les lois des signes de l'imitation s'appliquant aussi bien au troc des aliments consommables qu'à la circulation des monnaies, à la diffusion des modes qu'à l'apostolat des idées : sous l'aspect *statistique* :

1re loi : Le signe de l'imitation dans un milieu déterminé varie en fonction du rapport p/c (de la production à la consommation des signes de même classe), en ce milieu. Si ce rapport est inférieur à 1, l'imitation est négative, il y a offre, possibilité de *prêt* au-dehors, d'exportation en d'autres milieux ; si ce rapport est supérieur à 1, l'imitation est positive, il y a demande, possibilité d'*emprunt* au-dedans, d'importation venant d'autres milieux. L'imitation entre deux milieux varie proportionnellement au rapport anharmonique p/c : p′/c′.

2e loi : *a)* Dans un milieu, il y a convention, fixation d'un *signe*, et le cours de l'imitation s'établit, dès que le temps supplémentaire [une fois pour toutes non périodique] de travail qu'elle implique aboutit à une réduction du temps social de production par rapport au temps social de consommation ; *b)* Un milieu A *emprunte* un signe X d'un milieu B, quand l'adjonction (due à l'emprunt : transport, réflexion, etc.) d'un temps supplémentaire T′ à son temps social de production T aboutit à permettre au milieu A de retrancher de son temps de production T un temps T″ au moins égal à T′ ; *c)* Un milieu C *prête* un signe Y à un milieu D, quand l'accroissement (dû au prêt) V′ de son temps social de production V aboutit à permettre au milieu C d'ajouter à son temps de consommation V un temps V″ au moins égal à V′.

3e loi : L'imitation varie en raison inverse du carré du temps social de travail dépensé, et en raison directe du produit arithmétique de la consommation par la production.

Revenons maintenant aux quatre règles de Ribera. La *première* se ramène à notre troisième loi (1re partie), dont l'énoncé élimine le mot « facilité », condamné, entre autres, par le fait de l'imitation artistique du Japon en Hollande au XVIIe siècle, à travers le seul et lointain îlot de Deshima.

Sa *seconde* règle, telle quelle, viendrait à l'encontre de l'éviction des hiéroglyphes et syllabaires savants par de grossiers alphabets ; de la vogue du « *rag-time* » nègre dans la musique yankee moderne. Et ce qu'elle suggère de juste par le mot « appétit » peut être plus rigoureusement rendu par ce que nous énonçons « produit arithmétique de la consommation par la production » dans un milieu donné, par la « capacité économique » de ce milieu.

Dans la *troisième* règle de Ribera, l'allusion à « l'intelligence » est inacceptable, comme référant à des différences individuelles, non aux moyennes, aux ensembles sociaux qu'examine le sociologue.

Sa *quatrième* règle énonce une affirmation finaliste qui dépasse les faits bruts, et optimiste qui les contredit. C'est une théorie du « pro-

grès » condamnée, en particulier, par la fameuse loi de Gresham[1] : « La mauvaise monnaie chasse la bonne. » En fait, les éléments littéraires qu'échangent en premier deux milieux sociaux, ce sont leurs éléments de folklore *les plus dépréciés* (cf. la vogue des *Mille et Une Nuits* en Europe parmi ceux qui ignorent tout de l'arabe ; la vogue de Dumas au Japon, de Doyle et des romans policiers en Égypte). – Et de même que le numéraire devient simple monnaie de compte, l'invention littéraire originale[1] aboutit au lieu commun populaire.

Pas plus qu'il n'y a d'étalon monétaire se maintenant absolument fixe[2], il n'y a de thèmes littéraires, de signes sociaux inusables. En sociologie pure comme en énergétique pure, la dépréciation, la désintégration croissante est la loi irréversible : le principe de Clausius est universel.

Les lois esquissées ici, valent, comme le désirait Asín, dans tout le champ de l'imitation littéraire, pour le *dosage statistique* des emprunts de lexique, quand on étudie un langage, un décor déterminé, qu'il s'agisse d'une époque littéraire tout entière ou d'une seule œuvre. Elles sont vérifiables expérimentalement par voie de simple repérage dans le temps et l'espace, comme l'a fort bien montré Asín en ses deux premières propositions, page 297. Les seules chances d'erreur sont, comme Asín le prouve, les coïncidences casuelles dont le calcul des probabilités nous permet d'éliminer l'influence en en prévoyant la fréquence.

II. – Dans ce qui précède, nous avons essayé de montrer que nous croyons, avec Asín, à la possibilité de construction d'une *mécanique de l'imitation*, rendant compte dans tout leur détail de tous les mouvements matériels observés dans le commerce des « signes » graduant l'intensité des diverses classes d'échanges entre les divers milieux sociaux. Mais nous nous refusons à introduire des concepts et des volitions, des idées et des désirs, dans le vocabulaire de la sociologie strictement scientifique.

Inversement, nous dénions aux *frazériens* le droit de réduire les différents aspects de l'imitation sociale à cet aspect matériel seul, et leurs fonctionnements divers à une seule mécanique moléculaire. La théorie de Frazer aboutit à faire considérer comme indifférente et quelconque la suite même des événements, et le sens (*irréversible*, pourtant) des changements observés dans leurs assemblages. Alors qu'en vérité ce n'est pas la permanence de *molécules* verbales isolées qui importe, quand on réfléchit sur l'histoire sociale ou littéraire du monde, mais bien l'originalité *structurale* de cette *phrase* décisive qui fut, à tel moment, dite : par elle, et par elle seule, nous pouvons espérer accéder au *sens* déter-

1. Le « progrès » n'est donc pas naturellement inhérent à la matière, il est dû à des interventions discontinues de l'esprit dans la matière, comme les chocs répétés du piston [comprimant l'air] entraînent la bielle. [La torsion du tisonnier, le nœud de la corde, la courbure de la roue, l'éclatement du silex : marques de l'intrusion de l'esprit, de l'intention.]

2. Un peu moins que le diamant, et un peu plus que le blé, l'*or* même s'est déprécié.

minable des concepts, et, grâce à ce sens, goûter, apprécier, choisir ou rejeter l'*intention* maîtresse de l'œuvre ; ce qui est, je pense, l'essentiel, pour l'auteur comme pour le lecteur !

Si nous passons, donc, à l'examen du second aspect de l'imitation, à l'*analogie* dans la composition littéraire, l'hypothèse de l'imitation ne s'impose pas immédiatement. Il ne faut pas faire table rase de l'activité propre de l'esprit. Du fait que l'individu homme est un être avec qui je puis causer, échanger, expliquer mes pensées, il découle que le fonctionnement de la raison discursive est, *grosso modo*, le même chez lui que chez moi ; c'est le postulat irrésistible de notre nature, et la « justice » idéale où tend la société. Il peut donc y avoir, non seulement des syllogismes, mais des sorites identiques, élaborés séparément par deux hommes qui ne se sont rien emprunté. En réfléchissant sur le théorème de *Sophus Lie*[u], relatif au petit nombre des géométries imaginables satisfaisant à certaines conditions élémentaires, on entrevoit que la *composition littéraire*, l'*exposition de l'idée*, la formule synthétique destinée à faire comprendre la *compositio loci* de notre méditation, est soumise aux règles inévitables d'une certaine *géométrie de situation* ; que la combinaison simultanée en figure fermée des mots de notre analyse discursive, cette suite linéaire d'éléments discontinus, est liée à des lois, qui sont les mêmes pour tous : les lois de l'*allégorie*, du *symbole*. [Il n'y a que trois modes de conversion des symboles sans déformation : interssusption, renversement, inversion.]

Et donc : qu'étant adopté au préalable un certain nombre d'axiomes pour la figuration de notre univers, il ne reste qu'un très petit nombre de *symboles* possibles, entre lesquels choisir, pour exposer des lieux communs d'expérience humaine (naissance, mort, âme, résurrection), sans contradiction dans les termes[1]. On ne doit donc recourir à l'hypothèse de l'imitation que s'il y a eu contact intellectuel prolongé, prouvé par la confection de traductions étendues, d'ouvrages d'enseignement et de méthode, de philosophie. Et l'hypothèse n'est réellement démontrée que si les concepts connotés par des vocables équivalents (ex. : *tajallî* des théologiens musulmans, et *lumen gloriae* des scolastiques latins), s'emboîtent et s'enchaînent les uns dans les autres, suivant le même ordre systématique de subordination réciproque. Qu'il s'agisse de métrique, de dialectique ou d'allégorie, tant que cette interdépendance n'est pas démontrée, on n'a pas le droit de conclure de coïncidences partielles, *si nombreuses soient-elles*, de vocabulaire, à l'identité formelle des concepts exposés par deux œuvres littéraires. La phrase *perinde ac cadaver*[v] a été dite en premier par un ascète musulman, Tustarî [*'awârif*, IV, 253,

1. Asîn signale la chose en passant, p. 298, mais contrairement à sa remarque, je soutiens que le symbole, l'allégorie, n'est pas une matérialisation indue et incohérente de l'idée abstraite ; le concept a de naissance, en soi, une certaine composition, – et c'est cette composition qui dicte, aussi étroitement que possible, l'agencement du symbole qui est un *calque* du concept. Ce n'est pas au calcul des probabilités qu'il faut revenir, ici, comme pour l'emprunt littéral, mais à une *geometria situs* (Listing).

Qushayrî] ; et saint François [Rodriguez] d'Assise, et saint Ignace de Loyola, qui l'ont réinventée, par une démarche de pensée symétrique, n'ont eu aucun contact matériel avec Tustarî.

Dans cette acception *logique*, parler d'« imitation » ne signifie plus : établir le fait matériel de l'inclusion arbitraire et de l'emploi d'un même nom, d'une même épithète décorative, d'un même vocable concret. Ici, « imitation » veut dire : même coupe, même disposition d'un schème abstrait inséré logiquement dans l'enchaînement d'un ensemble articulé qu'il complète, qu'il s'agisse d'un même type de chapiteau dans une colonne grecque ou barbare, d'un même entrelacs de rimes dans une strophe arabe ou provençale, d'une même tournure syntactique dans une phrase de Voltaire ou de Goethe. Il ne s'agit plus de mesurer ce que le copiste a pu emprunter au texte, mais ce qu'il en a pu comprendre, ce n'est plus de la lexicographie, c'est de la grammaire. Et l'on ne peut réduire la grammaire à être une science positive[1], quoiqu'elle tende à la plus grande logique.

Pour se mettre d'accord, entre grammairiens, il faut admettre, outre les postulats de la science expérimentale (phonétique, paléographie, etc.) d'autres postulats : par exemple, le postulat rationaliste que la raison discursive opère de même chez tous les hommes, l'idée de causalité, etc. ; puis les règles du syllogisme, cette « logique appliquée » qu'est l'esthétique formelle, le symbolisme artistique...

Les vérifications expérimentales qu'Asín croit trouver par l'étude exhaustive du lexique et du décor sont donc insuffisantes. Il ne suffit pas de montrer, ici et là, un même élément intercalé, mais de prouver la symétrie des deux suites, des deux enchaînements. Enfin, l'intercalation, même est, ici, justiciable, d'un dilemme ; quand la symétrie des deux suites se poursuit assez loin avec continuité, l'intercalation, l'emprunt est correct, légitime (exemple : Molière intercalant un passage entier du *Pédant joué* de Cyrano, dans l'enchaînement d'une de ses scènes, – Virgile tirant parti avec mesure de Lucrèce et d'Ennius) [cf. le centon grec de vers homériques donnant un récit de l'Annonciation] ; mais, quand cette symétrie fait défaut, c'est le simple plagiat, avec tout le désaccord harmonique qui en résulte, à la simple lecture.

III. – Il existe enfin un troisième aspect du problème de l'imitation littéraire, que j'appellerais *historique*, et qui réfère à la personne même de l'auteur. Il ne s'agit plus, ici, de coïncidences matérielles, verbales, à relever *in situ* ; ni de schèmes typiques, de mises en œuvre, de plans, de méthodes à comparer hors du temps. [Germination historique – l'Intervention par excellence de la Grâce.] Il s'agit de reconnaître s'il y a identité d'intention, unité de dessein ; entre deux œuvres, entre deux écrivains. Ce n'est plus de la science comme la lexicographie, ni de l'art, comme la dialectique, – c'est une espèce d'expérimentation morale

1. La phonétique expérimentale ne peut pas même différencier les voyelles des consonnes.

à refaire en soi-même [*in animâ vili*], une « histoire personnelle » à revivre en la rejouant sur notre théâtre intérieur, au fond de la conscience, comme un drame dont on a redisposé le décor et redistribué les rôles. [*Gnôti seauton. Humani nil a me alienum puto.*]

On ne saurait réduire cette recherche de l'intention maîtresse d'un auteur aux deux aspects précédents du problème, car elle implique, pour être menée avec succès, de nouveaux postulats de *morale* à ajouter à ceux de la « science expérimentale » ordinaire, et de la dialectique purement spéculative. Par exemple : qu'il y a quelque chose de commun entre les volontés humaines, qui est leur capacité de choisir, leur *liberté* à l'égard des motifs d'action que l'intelligence propose, l'idée de responsabilité, de personnalité, etc. – On se mettra donc plus difficilement d'accord entre critiques sur les résultats de cette recherche. D'autant plus que ce n'est pas une science d'observation immédiatement accessible à toutes les mnémotechnies, – ni même un art, un jeu intellectuel, mis après un court entraînement, à la portée d'une élite d'amateurs, – c'est une pratique personnelle, une « mystique » incommunicable directement, qu'il s'agit de découvrir et d'analyser patiemment, en en vivant, comme un connaisseur goûte les crus, – par une lente et savoureuse méditation intérieure. C'est ainsi, petit à petit, que le critique pourra s'assimiler l'intention maîtresse d'une œuvre, – puis goûter toute la liberté vitale[1] qui s'y joue, qui ramène toute la multiplicité des mots, toute la variété des phrases, toutes les situations, comme des *paraboles*, à l'unité d'action d'un même thème fondamental, inflexiblement choisi, préféré, élu.

Il peut y avoir *imitation littéraire* d'une œuvre par une autre, quant à l'intention maîtresse, quant au thème d'action. Mais on ne peut démontrer cela en fonction d'emprunts littéraux, ni même par similitudes de méthode. Il y a des œuvres qui sont originales, *seulement* par l'intention maîtresse[2] ; c'est le cas du *dialogue socratique*, qui dépend des sophistes tant pour le vocabulaire que pour la composition ; des *Pensées*

---

1. La vie est foisonnement, généralité incessante et libre de nouvelles nuances dans la même couleur fondamentale, inventions perpétuelles de solutions variées pour un même problème d'équilibre externe auquel l'espèce doit répondre du dedans à chaque instant, suivant un plan invariable, – multiplication d'individualités se combinant dans l'enceinte infrangible d'une spécialisation inaltérable. Cela a été démontré, en biologie, par les expériences de génétique. L'évolution existe bien, mais elle est « intraspécifique », et les innombrables hybrides issus des trois mille variétés de vigne (*vitis vinifera*) attestent avec une somptuosité non pareille l'unité interne de l'espèce végétale, la base historiquement une de toutes ses réactions individuelles. – De même, dans l'œuvre littéraire, nous disons qu'il y a vie, au prorata du *foisonnement* de la « variétation » des paraboles, concourant toutes au même dessein. Et, dans le cas d'imitation volontaire d'une intention maîtresse, comme de Ramon Lull imitant certains docteurs musulmans « par amour pour leurs âmes », – bien loin que son imitation soit servile, nous constatons que les thèmes transmis prolifèrent, s'entrecroisent et s'hybrident chez lui avec la même liberté native que chez leurs inventeurs, – conformément aux fameuses lois biologiques de J.-G. Mendel.

2. Le cas est d'ailleurs rare. La plupart des *pastiches*, *centons et apocryphes*, souvent très réussis au point de vue du lexique et même de la syntaxe (et ils le seront encore mieux grâce aux progrès des méthodes d'approximation statistique), se trahissent par la *déviation*, l'affadissement, la disparition de l'intention originale (cf. Floupette, Reboux).

de Pascal empruntées à Montaigne tant pour la matière des citations que pour l'ordonnance du raisonnement[1]. Inversement, le *Quatrième Évangile* et la *Revelatio Joannis*, si dissemblables de lexique et de syntaxe, s'imposent (cf. Harnack[w]), par le seul trait d'une même pensée maîtresse, comme deux œuvres d'un même auteur. [Cf. les paraboles de Jésus.]

Pour prouver la possibilité de l'imitation d'une intention maîtresse, en littérature, il faut satisfaire à des règles supplémentaires très rigoureuses : *a)* établir d'abord que le milieu *doctrinal* d'où chacune des œuvres comparées est issue, comporte avec l'autre milieu doctrinal des possibilités d'orientation psychologique commune. C'est ainsi qu'entre un penseur chrétien et un penseur musulman, nous avons double possibilité, en ce genre : les origines *hellénistiques* de ses sciences, les sources *bibliques*[2] de sa foi ; *b)* que les deux auteurs ont eu (voir leur biographie psychologique) certains parallélismes soutenus dans leurs attitudes de pensée respectives ; *c)* que le motif déterminant l'un à imiter l'intention maîtresse de l'autre est bien parallèle à (et de même sens que) cette intention. [St Augustin (*Confessions*) a bien observé que la règle végétarienne d'ascétisme de Manès (libération des parcelles de lumière incluses dans les légumes) n'a pas le même but que la règle végétarienne d'ascétisme de St Antoine.] Ces trois règles touchent à un problème très grave, permettent de faire la critique de l'unité (réelle ou factice) de certaines écoles d'art et de pensée, de certaines filiations religieuses. Il n'y a, ici, d'« imitation » licite, que si, épousant l'intention maîtresse du modèle, l'imitateur ne la fait pas dévier[3], mais l'achève, l'amène droit aux fins dernières que l'auteur s'était proposées. Platon lui-même a-t-il vraiment « imité » Socrate jusqu'à ce point ? Les écoles philosophiques ne nous fournissent pas d'exemples pléniers de cette imitation, de cette abnégation volontaire ; il faut étudier des dévouements d'origine religieuse pour en trouver. Il s'est rencontré des apôtres, qui, par une certaine abnégation supérieure de l'amour, se sont faits les imitateurs volontaires des âmes qu'ils voulaient « sauver », qui ont cherché, en assumant leur langue, leur rythme, leur syntaxe, tout leur personnage, à achever jusqu'aux conclusions ultimes, et à la vérité totale, les œuvres qu'elles avaient entreprises et que la mort avait interrompues. [Liaison de la prière pour les morts et de l'apologétique.]

Je crois qu'Asín pourrait démontrer cela pour *Ramon Lull* († 1315) et l'admirable désir qui le poussa à devenir, lui, franciscain, l'humble disciple, le véritable héritier spirituel de certains docteurs musulmans comme Ibn 'Arabî ; pour aboutir à mourir, un jour, à Bougie, de la main

1. Cf. *les Cid*, les *Dom Juan* des diverses littératures.
2. Ce que les musulmans appellent les *isra'i'liyât*.
3. Comme certains disciples infidèles, fauteurs d'*apocryphes* suspects.

même de leurs imparfaits coreligionnaires, ceux pour qui il priait[1]. Ainsi que l'a dit Péguy, « il ne suffit pas à Polyeucte qu'il vainque Sévère... en honneur... devant Dieu. Il veut encore, il faut encore qu'il vainque Sévère devant Sévère lui-même, et dans le système de Sévère » ; car « celui qui aime entre dans la dépendance de celui qui est aimé[2] ». C'est ainsi qu'en Madouré, *Robert de Nobili* († [16 janvier] 1656), vingt ans durant, vécut *sannyasi*. Et dernièrement encore, [en marge : Abraham Bloch à Taintroux 28 avril 1914 †] un exemple exquis nous en était montré, par E.-F. Gautier[3x], avec une singulière ironie qui en accroît pour nous la suavité : en *Charles de Foucauld* († 1916), cet ermite chrétien, devenu, au Sahara, passionnément « *targui* », au point qu'au chevet de la mère agonisante du chef des Hoggar, c'est lui qu'on appela, et qui [peut-être par la communication *in divinis* rectifié ap. *RMM*, XLIII, p. 294] dut réciter les versets arabes de la sourate « Yâ Sîn » à cette vieille musulmane pour l'aider à mourir. Non pas comme le « sage » renanien[4], l'amer privilégié qui pratiquerait la « vertu sans y croire » ; mais en disciple fervent, et en vivante effigie, bientôt immolée, du véritable *Isä ibn Maryam*. [Pour arriver à ce que Sévère désire – qu'il soit païen (et avoir ainsi cette voie d'accès dans l'âme de Sévère) Polyeucte veut non seulement avoir raison selon la Foi, mais selon l'honneur païen. S. Paul priait pour que S. Étienne mourût Juif tandis qu'on le lapidait (Ste Brigitte). La femme du Hoggar priait pour que Foucauld mourût musulman. Contrairement au syncrétisme théosophique. Les arabes 'udhrites ont compris cela, et, de même qu'ils ont fait renoncer Majnûn à Laylâ « pour l'amour d'elle », – de même ils ont fait se convertir les deux amis l'un musulman l'autre chrétien qui se convoitaient devant la mosquée, l'un à la chrétienté l'autre à l'islam, « afin de ne pas être séparés ».]

En terminant, avec sa lecture, la révision de cette œuvre considérable et qui donne tant à réfléchir, Asín me pardonnera d'exprimer un désir et un regret. Son ouvrage, qui traite d'« eschatologie comparée », s'efforce d'étudier toutes les explications imaginables des similitudes qu'il signale entre certaines légendes chrétiennes d'outre-tombe et leurs modèles islamiques supposés ; mais il ne traite à fond que des emprunts littéraux, bloquant de force avec eux les analogies de composition litté-

1. C'est l'idée d'al-Hallâj : « *takunû antum mu'âhidûn, wa ana shâhid* » (*Quatre textes*..., p. 63).
2. *Note sur Descartes*.
3. Ap. *Revue de Paris*, 15 sept. 1919, p. 285-300.
4. Théorie amorcée çà et là (p. 287, l. 13, 35 ; 289, l. 19, 29 ; 292, l. 7 ; 293, l. 16) par E.-F. Gautier ; sans qu'il s'en dise partisan. Il s'est, je pense, simplement diverti en l'esquissant, afin de rester fidèle au ton insouciant et imprécis qui domine en son récit. En fait, cette vie si claire a été close par une mort si magnifiquement explicite qu'elle le dispensait d'en rien dire.

raire, et les similitudes d'intention. En cela, son plan est incomplet, et le désir que j'exprime est de le voir un jour remanié par l'auteur, suivant une disposition plus satisfaisante pour l'esprit.

Qu'y a-t-il d'essentiel dans une œuvre littéraire, même pour la critique ? N'est-ce pas l'influence directrice qu'elle exerce sur les consciences des lecteurs, le sens des actes sociaux qu'elle les pousse à exécuter ? Si l'on avait demandé à Ibn 'Arabî ou même à Dante ce qu'il faut retenir en premier de leurs œuvres, qu'eussent-ils répondu ? Assurément en rappelant, comme tout croyant, qu'ils avaient considéré en les écrivant, l'alternative pascalienne, qui harcèle tout homme réfléchi, le truisme banal, si soigneusement voilé par l'hypocrite conspiration de tant d'âmes infirmes, aujourd'hui ; savoir : qu'il nous faudra, à un moment donné, mourir. Leur œuvres présupposent la possibilité, la probabilité de l'*existence objective* et *concrète*, *hic et nunc*, des régions d'outre-tombe qu'elles décrivent : Limbes, Enfer, Purgatoire, Paradis. C'est le thème directeur, l'idée maîtresse d'une structure transcendante et surnaturelle du monde, d'une finalité *ad extra* de l'univers, qui coordonne toutes les œuvres d'« eschatologie ». Dante lui-même, n'a pas cherché simplement à « faire de la littérature », à inventer des situations imaginaires, des oiseaux sans pattes et des poissons à plumes. Il croyait en partie à ce qu'il écrivait ; c'est en proportion de cette croyance qu'il a désiré composer une œuvre[1], et c'est en proportion de sa « mystique » que cette œuvre a survécu : ce sont ceux qui l'ont cru sincère, qui se sont donné la peine de la préserver jusqu'ici de la destruction où sombre, petit à petit, toute littérature.

Je regrette donc qu'Asín, qui s'est mis si patiemment « dans la peau » des auteurs chrétiens qu'il étudiait, pour nous faire suivre en imagination tous leurs déplacements possibles, tous les voyages susceptibles de les mettre en contact avec l'Islam, – n'ait pas cru devoir aller plus avant, pour nous permettre d'entrer un instant, par hypothèse, dans leur « cerveau » et dans leur « cœur ». J'estime qu'en se transférant ainsi un moment, avec le lecteur, dans la *mentalité* de ces croyants du Moyen Âge, tant musulmans que chrétiens, lesquels ont précisément composé les légendes qu'il étudie, Asín nous aurait permis d'en comprendre plus intimement les ressorts logiques et la genèse personnelle. Que si, par exemple, ces chrétiens médiévaux, très méfiants pour tout le reste, n'ont montré que peu de répugnance à introduire dans leurs géographies d'outre-tombe des détails empruntés à des descriptions islamiques, c'est que, pour eux aussi, *l'enfer existait*, etc. Je ne crois donc pas qu'Asín eût nui à l'impartialité sereine d'un exposé scientifique en poussant un peu plus loin cette abnégation de tout esprit propre, cette imitation inté-

---

1. Le poète crée, ce que la plupart des critiques ignorent, ne sachant que décomposer.

grale qu'un parfait critique se doit de mimer de son sujet. Cela eût réintroduit, du moins, quelque vie, dans les cadavres disséqués que son analyse nous présente, dans ces visions véhémentes et solennelles d'outre-tombe qui firent pâlir de joie ou d'effroi, jadis, ceux qui les entendirent raconter, et peut-être bien aussi, avant eux, les « convertis » qui les conçurent.

Ici, quelque gnostique hindou pourrait interrompre : « Pourquoi ne demandez-vous pas à Asín, avec nous, d'avouer que s'il y a concordance, souvent troublante, entre tant de descriptions différentes des régions d'outre-tombe, ce n'est pas parce que leurs auteurs, pour la plupart illettrés, se seraient rencontrés et copiés ? Ce ne sont pas des romans littéraires qu'ils inventaient, cette bassesse de notre temps[1], c'étaient des visions sincères[2]. Et ce que la concordance de leurs témoignages établit, c'est simplement que tous, musulmans et chrétiens, ont *vu* réellement un même monde surnaturel, celui dont ils essaient, en balbutiant, de nous parler ; ravis, hors de ce monde sensible, projetés dans une transcendance sereine et glorieuse, grâce à une sorte de quatrième dimension de l'espace qui n'est accessible que dans l'extase. Pourquoi donc ne pas utiliser cette collection de renseignements extatiques comme un répertoire nous permettant la construction scientifique d'une géographie expérimentale de l'au-delà ? » [En marge : contradictions apparentes. Plaies du Christ – lieu de la Visitation. Solutions du chanoine Thoiry.]

Un célèbre historien critique de l'Église répondait à ce sujet que la science « ne se fonde pas sur des hallucinations ». Et c'est sans doute l'avis d'Asín. Nous n'y contredirons pas. Ne mêlons pas les sources inaccessibles et les intuitions personnelles aux documentations vérifiables ou aux probabilités normales. La science positive néglige forcément l'événement surnaturel, qui n'est même pas une neuvième décimale pour elle, puisque, par définition, il ne pourrait, s'il y intervenait, laisser de trace perceptible dans aucune statistique, étant « hors série ».

Nous ne mêlerons pas non plus cette eschatologie pratique à la *philosophie* spéculative ; celle-là imagine et déduit des possibles ou des impossibles, elle ne se préoccupe pas de leur réalité ou irréalité pour moi *hic et nunc*, mais seulement *a priori*, et en idée. Or, ce qui importe, dans le récit d'un événement surnaturel, c'est qu'il s'est produit : « Il m'est arrivé quelque chose à moi. »

En dernière analyse, c'est donc en *histoire*, et en histoire seulement, que ces récits eschatologiques doivent être examinés comme *tels*, avec

1. Où l'on raconte ce qu'on n'a pas éprouvé, où l'on se vante d'actes qu'on n'a pas osé commettre.
2. Visions de Tundal, Albéric, etc.

la valeur particulière, l'« exposant » social que leur confère l'événement dit « surnaturel » qu'ils commémorent (apparition, vision). Il est aisé de dire de ces thèmes eschatologiques, avec Frazer, que ce sont des *amas* incohérents et fortuits de mots hétérogènes, – ou, comme le lecteur d'Asín inclinera à y lire, que ce sont des schèmes illogiques et *fantastiques*. La question n'est pas là ; peu importe que le positivisme des uns trouve leur vocabulaire instable, que la logique des autres juge leur symbolisme compliqué, voire incongru ; ce qui importe à l'historien, c'est que ces thèmes eschatologiques conservent pour les volontés des personnes et des collectivités, une signification directrice permanente.

L'histoire se doit de décrire à part certaines « hallucinations », quand elles deviennent ainsi, par leur répétition et leur universalité, à travers tous les folklores, un facteur persistant, et souvent décisif, d'orientation sociale (revirements de consciences, fondation de religions, etc.). Tel le thème des « peines de l'Enfer », *jahannam*, si splendidement peint dans les sourates du Qor'ân ; c'est au maximum un thème unique et permanent de contemplation plausible pour des millions de musulmans, et, au minimum, un lieu commun littéraire, supra-musulman, immédiatement universel. À défaut d'une *existence* positivement contrôlable par l'observation normale, ou d'une *possibilité* virtuelle admissible pour la philosophie moderne, il faut donc concéder à ces thèmes eschatologiques une *influence* irrécusable sur la conduite de bien des hommes ; partant une certaine *réalité*, au moins dans les volontés. Ainsi se déchaîne, de façon décisive, chez des écrivains, cette faculté normale que tout homme possède de juger ; au point qu'ils réclament justice à grands cris, comme Dante en sa *Divine Comédie* ; envers et contre tous : parce qu'ils s'attendent, eux, à un Jugement dernier.

MYSTIQUE MUSULMANE ET MYSTIQUE CHRÉTIENNE AU MOYEN ÂGE

Contribution, parue dans *Accademia Nazionale dei Lincei*, au XII convegno Volta, Tema : « Oriente e Occidente nel medioevo », Rome, 1957. Il s'agit de l'une des deux études importantes consacrées par Louis Massignon à son collègue et ami Miguel Asín Palacios (1871-1944), orientaliste et prêtre espagnol, spécialiste de la pensée arabo-andalouse, auteur, en particulier, de *La escatología musulmana en la « Divina Comedia »* (1914), qui affirmait l'importance des sources musulmanes de *La Divine Comédie* de Dante. On lui doit également l'un des premiers grands ouvrages consacrés à Ibn 'Arabî (*El Islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenárabi de Murcia*, 1931, traduction française par B. Dubant, *L'Islam christianisé. Étude sur le soufisme d'Ibn*

'Arabî de Murcie, Paris, Guy Trédaniel, Éditions de la Mesnie, 1982). Ces pages répondent, bien des années plus tard, à des remarques critiques de Asín Palacios sur le précédent article. Nous éditons le texte avec quelques modifications typographiques ou de transcription. F. L.

Ce problème, de comparatisme culturel, a été posé pour la première fois de façon précise, par D. Miguel Asín Palacios, l'auteur génial de la thèse sur les origines musulmanes du thème d'encadrement de *La Divine Comédie*, thèse sur laquelle Enrico Cerulli[a] a apporté une documentation confirmative bien digne d'attention, dans *Il Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, paru en 1949, aux presses du Vatican.

La présente communication n'a pas à étudier en détail l'incidence des recherches dantesques de D. Miguel Asín Palacios sur la littérature de l'amour courtois, même lorsqu'elles frôlent de très près la littérature mystique, comme c'est le cas, sur lequel j'ai beaucoup réfléchi, d'Ibn 'Arabî écrivant le *Turjumân al-ashwâq*, puis les *Dhakhâ'ir* sur l'amour idéal de la belle Nizâm bint Rustum Isfahâniyya, rencontrée par lui au pèlerinage de la Mecque, puis recherchée plus tard derrière les grillages de son couvent « Dâr al-Falak », à Bagdad. Les auditeurs feront le rapprochement avec la *Vita Nuova* et *Il Convito*, inspirés à Dante par Béatrice. Pour tout ce qui est « encadrement » et stylisation de sujets semblables, c'est Fr. Gabrieli qui vous montrera ce qu'il faut penser de la comparaison entre Ibn 'Arabî et Dante[b]. Et je ne retiendrai de ce cas limite d'amour platonique idéal que ce qui concerne le rôle de l'âme sœur, de la « sœur d'élection » et du « compagnon d'en-haut », dans l'itinéraire de l'âme musulmane vers Dieu, à travers ses étapes. Plus que toute autre, la mystique musulmane est mystique de *transcendance*, et va à « Dieu seul, Dieu, premier servi ».

D. Miguel Asín Palacios, qui l'a bien vu, n'a pas hésité à poser directement la comparaison entre la structure même de la mystique musulmane et celle de la mystique chrétienne au Moyen Âge, dans deux cas : la schématisation philosophique du mysticisme conçu comme interreligional, notamment dans la méditation théologique des *Noms de Dieu* chez Ibn 'Arabî et chez Ramôn Lull ; et la méthode d'introspection psychologique de la « *via negativa* », chez Ibn 'Abbâd de Runda[c], et chez Saint Jean de la Croix.

Dans le premier cas, il a cru résoudre positivement le problème en énumérant des similitudes théoriques de terminologie technique qui apparentent Ibn 'Arabî et Ramôn Lull, sur le terrain d'une apologétique interreligionale. – Dans le second cas, il a souligné des similitudes pratiques d'apophtegmatique qui rapprochent Ibn 'Abbâd et Saint Jean de

la Croix, pour certaines séquences de maximes concernant la direction spirituelle des consciences.

Dans les deux cas, D. Miguel Asín Palacios étendait au domaine de la mystique comparée les hypothèses directrices qui l'avaient guidé pour dépister les « sources musulmanes » de *La Divine Comédie*. Et comme j'avais critiqué ses hypothèses directrices dans un long article « Dante et l'Islam », paru dans la *Revue du Monde Musulman* (1919, t. 36, p. 23-58), mon très cher ami y répondit point par point dans une longue lettre, datée du 14 février 1920. Il me demande, à l'époque, de ne pas la publier, parce qu'il ne voulait pas que je porte atteinte à notre profonde amitié en l'accompagnant d'une annotation critique. Cette lettre demeure, après plus de trente ans, très suggestive ; elle me paraît aujourd'hui plus convaincante qu'alors, surtout dans ses implications mystiques, et c'est pourquoi je la verse au dossier du débat engagé ici même, comme premier document *dialogué* à examiner.

J'avais engagé le dialogue sur trois points :

1) *les thèmes d'outre-tombe*, identifiés par Asín dans les légendes chrétiennes médiévales ; j'objectais qu'à part quelques emprunts précis, je n'y voyais que des similitudes architectoniques explicables par le nombre restreint d'alternatives offertes à l'imagination de l'écrivain ; le fait de ce que l'on appelle, depuis Jung, les archétypes du folklore, prouvant qu'il ne s'agit pas d'emprunts réels, mais de marques d'une activité mentale analogue, munie des mêmes matériaux expérimentaux, peut-être authentiquement théopathiques, et dirigée vers un même dessein, un même désir eschatologique, peut-être authentique. Il y a une topique de l'imagination, même chez tous les mystiques, en Chrétienté comme en Islam, et il n'est pas exclu que la structure de cette topique dérive d'une *source expérimentale d'au-delà*, cela que l'école psychologique américaine appelle les coïncidences télépathiques organiquement dérivées de développements psychologiques convergents, « constellations » de l'inconscient profond. – La question du caractère surnaturel de cet au-delà ne sera pas posée ici.

2) *les analogies du « dolce stil novo »*, entre Dante et l'Islam.

3) *les lois de l'imitation littéraire*, appliquées à la mystique comparée.

Le n° 2 revenant à la partie de l'exposé qui est du domaine de notre collègue Fr. Gabrieli, et le n° 3 ayant été repris et approfondi de façon analytique dans le chapitre II de mon *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (deux éditions, 1922 et 1954), je borne à donner ici les réponses que me fit Asín à mes objections sur le n° 1.

A. *La double récompense paradisiaque*, et *la double peine infernale* (*jazâ, ihsân* ; *janna, Hadra* ; *a'mal, istifâya*)

Asín me répond : « Le parallélisme intellectuel entre Orient et Occident pourrait expliquer le *dogme*... commun à l'Islam et au Christianisme, mais non la théorie *philosophique* destinée à l'expliquer ; et encore moins la *peinture artistique* chez Dante et Ibn 'Arabî ; parce que ces deux aspects du fait n'ont pas de précédents dans la théologie et en littérature chrétiennes. »

Je lui avais rétorqué à l'époque que la vision du « repas au Paradis », vue par le frère de Ste Perpétue[d] à Carthage, était antérieure à l'Islam ; et que le fameux renégat catalan Ibn al-Tarjumân (Anselme Turmeda)[e] considérait comme « spécifiquement chrétiennes » certaines visions de « châteaux en Paradis », courantes, pourtant, en Islam.

B. *Les similitudes architectoniques*, le même choix d'un guide...

Asín me répond : « Les coïncidences s'expliqueraient par symétrie, si elles étaient réduites aux traits généraux ; mais non, quand elles s'étendent aussi aux *détails particuliers et pittoresques* qui ne peuvent pas dépendre d'une même façon de raisonner (cf. *Escatologia*, p. 298). Le parallélisme *a priori* ne suffit pas pour prévoir des détails *très nombreux* et *très analogues*. Si nous nions ce critère, tout travail scientifique, dans l'histoire des idées, serait aussi inutile et faux que dans l'histoire des arts. L'évolution des *styles* ne peut s'expliquer scientifiquement que suivant cette loi. »

Je lui répondrais maintenant, à la suite de mes études sur la sourate XVIII du Qor'ân[1], et le rôle de guide de Khadir-Eliyas, que le « guide » de Dante, Virgile, reste en Purgatoire, tandis que le guide de Moïse (Khadir-Eliyas) et le guide du Prophète (Gabriel) proviennent d'un monde *supérieur*. Aussi bien est-ce Béatrice, provenant d'un monde supérieur, qui succédera à Virgile pour guider Dante en Paradis. La notion musulmane du « guide spirituel » est, dès le début, plus explicite et plus tranchante que la notion chrétienne.

C. *Le problème des Limbes* (*al-A'râf*)

J'avais concédé à Asín que le mot latin « limbus » a pu traduire, au Moyen Âge, le mot arabe « al-A'râf ». Mais j'avais nié, et continue à nier, que le sens coranique primitif de « al-A'râf » soit celui que l'eschatologie dantesque (et l'eschatologie chrétienne en général) donne au mot « limbus ».

Les versets Q. VII, 44-45[f] sont formels : ils présentent les « gens de l'A'râf » comme des êtres humains exceptionnels, doués par Dieu d'un don mystique de discernement : juchés sur un lieu élevé *dominant*, à la fois, le Paradis et l'Enfer, ils expriment leur désir (de l'un) et leur hor-

1. *Les VII Dormants, apocalypse de l'Islam*, ap. *Analecta Bollandiana*, Bruxelles, 1950, t. LXVIII (*Mél. P. Peeters*, t. 2), p. 245-260. [Voir ici t. I.]

reur (de l'autre), et prononcent, tant sur les élus que sur les damnés, la sentence même de Dieu. Ce sont donc les *Assesseurs* du Juge du Jugement associés à ce magistère suprême *parce qu'ils ont tout abandonné à Dieu* (cf. Matth. 12,27), ce qui est le propre des mystiques. Qu'il s'agisse des martyrs et saints sûfîs (Hasan Basrî, Tustarî, Qushayrî), ou des XII Imâms martyrs selon les Shî'ites[1].

Si, plus tard, l'influence mu'tazilite[g] et hellénistique, subie par les Néo-ash'arites comme Ghazâlî, a accrédité en Islam l'idée d'un *A'râf* peuplé d'êtres neutres et imparfaits, en état de suspens, – on ne voit pas comment cette idée musulmane tardive aurait pu influencer les « Limbes » chrétiens, réservés aux enfants morts sans baptême, ou aux adultes dénués de discernement.

Asín m'avait d'ailleurs répondu prudemment : « je ne dis rien du sens coranique *in se*, mais *in quantum* il a été interprété par les *hadîth*. Et les *hadîth* que je cite ne sont ni "assez modernes", ni dépendants de Ghazâlî (cf. *Escatologia*, p. 186, n. 2 et 3). »

D. *L'intercession solennelle de Marie au Jugement*

Émile Mâle[h], surpris de l'extension rapide de cette doctrine mariale au XIII[e] siècle, avait proposé d'y voir une innovation franciscaine. Asín partageant son étonnement, préfère y voir, disions-nous, une copie chrétienne de la *Shafâ'a*, de l'Intercession du Prophète Muhammad, attestée par l'antique dévotion populaire de la *tasliya* « que Dieu *prie sur* le Prophète et les siens », comme Il a prié sur Abraham et les siens.

Asín me répond : « Ce que j'ai dit (*Escatologia*, pp. 254-255) n'a aucune liaison avec le culte de la sainte Vierge, mais seulement avec l'intervention de Marie et de saint Jean, au Jour du Jugement. Cette croyance est contraire au dogme tel qu'il est interprété sous le "Dies irae" et ailleurs. »

Je lui avais répondu, en 1919, que l'essor de l'intercession mariale était attesté en Orient avant l'Islam, dès la définition de 431 (Théotokos[i]) à Éphèse. Maintenant, après mes recherches[2] sur le parallélisme très remarquable du développement de la *Shafâ'a* islamique et de l'essor de l'*Hyperdulie* mariale dans l'Église chrétienne, je suis forcé de constater qu'il y a non seulement parallélisme, mais convergence « mentale ». En d'autres termes, que, puisque la finalité d'un processus le ramène à son origine primordiale, la *Shafâ'a* muhammadiyenne remonte de plus en plus à la préexistence de la Fitra, du Nûr Muhammadî[j], – comme l'hyperdulie mariale à l'Immaculée Conception, et que ces deux données sont au fond identiques.

1. Mufîd, *Sharh 'aqâ'id Sadûq*, p. 196-198 de l'éd. de Tabriz (app. à ses *Awâ'il*).
2. « Les fouilles archéologiques d'Éphèse », ap. *Les Mardis de Dar el-Salam*, Le Caire, 1952.

Cette convergence est confirmée par l'essor de dévotions semblables, le rosaire (*tasbîh*) et le scapulaire (*khirqa*). Asín m'avait répondu : « Votre remarque sur le rosaire et le scapulaire effleure deux problèmes intéressants », et il concluait à l'emprunt par l'Islam du scapulaire, et par la Chrétienté du rosaire. J'y vois plutôt deux développements psychosociologiques convergents, focalisés sur deux « constellations » de l'inconscient profond. Mon étude sur « l'hyperdulie de Fâtima » par rapport à l'hyperdulie mariale donne des textes ismaéliens bien significatifs.

On voit que, lorsque des similitudes détaillées sont signalées entre les deux formes, musulmane et chrétienne, d'un thème de méditation religieuse, Asín s'efforce de se maintenir sur le terrain littéral des emprunts. Il m'écrivait encore, et cela vaut pour la comparaison mystique entre la *Vita Nuova* et le *Turjumân al-Ashwâq*[k] : « ... je ne crois pas que pour imiter *librement* et en vue d'intentions *différentes* de celles de ses modèles, Dante ait eu besoin de se faire musulman en désir. Voyez combien de penseurs, de romanciers et de poètes chrétiens du Moyen Âge ont imité des modèles arabes sans penser le moins du monde participer aux intentions concrètes pour lesquelles ces modèles-là avaient été conçus. L'homme, et plus encore l'artiste, est une machine moins ingénue, moins sincère et moins spontanée que vous ne le pensez. Il profite de tout ce qui lui semble bon à imiter dans son œuvre, sans se préoccuper de l'intention de l'auteur de son modèle. Voyez par exemple le cas Turmeda (Abdallah el Torjomân) : c'est un prêtre chrétien qui s'est fait musulman bien zélé et bien farouche. Pourtant Turmeda imite les *Ikhwân al-Safâ'* pour composer un livre dont l'idée maîtresse est de prouver que l'homme est supérieur aux animaux, *parce que Dieu s'est incarné dans l'homme* (*N.B.* : incarnation *ismaélienne*, non pas chrétienne ; LM). Où est ici le parallélisme de l'intention maîtresse ? Vous direz : c'est un plagiat (*N.B.* : non ; LM)... Combien labyrinthique est la psychologie des écrivains. Dante n'était pas un Turmeda, tout comme il n'était pas un Lull... »

« Vous croyez trop à l'invention spontanée[1]. La phrase *perinde ac cadaver*[j] vous semble une réinvention de saint François et saint Ignace, toute symétrique à celle de Tustarî. Il n'y a pas besoin d'invention, dans aucun des deux cas ; nous sommes en face d'une simple imitation[2] de la littérature monastique chrétienne d'Orient, faite séparément par les

1. Je réagis contre l'illusion livresque des scribes, qui fait naître tout travail de pensée d'une inconsciente combinaison de textes par notre mémoire. La science expérimentale de l'homme n'est pas réduite à cet unique ressort (L. M.).

2. Je persiste à penser que c'est parce que les uns et les autres se sont astreints à des disciplines de vie ascétique analogues, qu'ils ont été amenés à choisir la même image, et à insister sur elle, comme *maxime d'action*. C'est pour autant qu'on aime de même qu'on pense de même, et qu'on s'exprime de même (L. M.). Dans un ermitage, où l'on meurt sans fossoyeurs, l'image, le « *perinde ac cadaver* » est un choc mental immédiat.

musulmans et par les moines de l'Occident chrétien. Saint Nil et saint Jean Climaque, en Orient, l'employaient avant l'Islam ; Tustarî, tout comme Ibn 'Arabî, la répètent. Et, de l'autre côté, saint Benoît, saint Colomban, saint Fructueux l'employaient aussi, avant saint François et saint Ignace. Voyez mon « Bosque jo de un diccionario tecnico de filosofia y teologia musulmana », ap. *Rev. de Aragón*, Zaragoza, 1903, pp. 37-39, où j'ai développé des thèmes d'imitations parallèles d'un même modèle chrétien pour quelques autres points de la vie monastique, par exemple pour l'*examen particulier de conscience*, fait au moyen d'un petit cahier, par les chrétiens et les musulmans... »

Cette discussion avec Asín nous a permis de disposer ce cadre minimum de données dogmatiques, de religion positive, où se concentre la méditation du mystique. Asín pensait que, pour traiter scientifiquement le problème psychologique de la mystique, il suffisait, comme dans toute autre « science », de poser une axiomatique de base, un faisceau de définitions arbitraires, d'où la raison déduit, ensuite, un ensemble de déductions correctes ; dont on se sert, finalement, pour *expliquer* l'ensemble des phénomènes enregistrés dans les livres des mystiques.

Il n'avait pas encore étudié de près le *Munqidh* de Ghazâlî, où ce grand esprit, possédé de la rage si laïque de comprendre, avoue qu'il n'en est pas de même de l'étude de la mystique, et de l'étude d'autres disciplines, telles que le droit, la philosophie, la théologie, où il suffit de s'assimiler, par hypothèse, les axiomes fondamentaux, pour reconstruire, et même étendre, les déductions rationnelles implicitées dans ces prémisses. Pour comprendre la mystique, il faut avoir expérimenté, et de bon gré, les épreuves, les souffrances de la vie la plus humble. Junayd avait dit fortement : « Nous n'avons pas appris cette science (la mystique) au moyen d'"on-dit" (*qîl wa-qâl*), mais par les privations, les séparations d'êtres chers » : l'ascèse expérimentale[m].

C'est cette initiation au « décapement mental » qui est l'axiomatique, non plus théorique, mais pragmatique, de la Mystique. Dans notre *Essai*[n], nous avons montré que les termes techniques fondamentaux de la mystique musulmane, ces mots inducteurs de tant de vocations à la vie parfaite, ont été « découverts » expérimentalement, par les premiers grands mystiques musulmans des trois premiers siècles de l'hégire : comme des « points singuliers » de leur courbe personnelle de vie à chacun, comme des étapes, *manâzil, maqâmât*. Ces termes, qui enivrent les profanes d'une beauté plus que littéraire, ne sont que des jalons, des *percées* plutôt, qui montrent comment résoudre le problème général de la mystique, pour autant qu'on devient capable de « ressentir », par intériorisation « vitale », l'explication personnelle qu'ils en esquissent. Ces termes sont des mots usuels, mais qui ont subi une « frappe » originale, ce que les canonistes musulmans appellent le « *majâz shar'î* », le « sens figuré légal » pour le

droit coranique, et que nous pourrions ici appeler le « *majâz ilhâmî* », le « sens figuré spirituel », ou, d'un mot, le « sens *anagogique* ».

« *Shar'î* », ou « *ilhâmî* », le terme technique musulman est d'origine arabe, il n'a été « trouvé » que par cette méditation personnelle des formes significatives de la langue (arabe), qui est le propre de toute évolution culturelle *sémitique* authentique. Je renvoie à mon étude sur « la structure primitive de l'analyse grammaticale en arabe » (*Arabica*, I, 3-16), qu'il s'agisse du cercle symbolique dit *dustûr al-kitâba*, du trilitéralisme « étymologique » des racines, de la triplicité désinentielle de l'I'râb, ou de l'involution sémantique (*tadmîn*) du concept. – Le vocabulaire de la mystique musulmane n'est pas une marqueterie d'emprunts isolés, volés au néoplatonisme grec, ou à une tradition indo-iranienne hypothétique, il est le fruit d'une « constellation » d'expériences mentales convergentes, vécues en arabe, langue liturgique de la prière.

S'agit-il là simplement, comme pour les archétypes du folklore international, de coïncidences dues à une topique de l'imagination humaine, forçant nos pieds à se poser dans les empreintes de nos devanciers, comme disait Ghazâlî, ou s'agit-il d'intersignes efficaces, de « locutions théopathiques », faisant converger les intentions maîtresses de nos vies, selon la finalité même d'une grâce divine ? Le problème ne peut qu'être posé. La vie mystique est avant tout une interprétation « anagogique » de notre « *Weltanschauung* », où nous prenons conscience de l'unité de l'Univers à travers le prisme des données de l'Écriture Sainte : la Bible chez le Juif et chez le Chrétien (avec l'Évangile), le Coran (qui est un résumé de la Bible et de l'Évangile) chez le Musulman. En donnant un sens actuel et personnel « inducteur » aux rôles sociaux, et aux maximes d'action qui s'y trouvent mentionnées.

La vie mystique serait tout à fait anarchique, et rebelle à la Loi canonique si elle ne trouvait pas, parmi les rôles légendaires des personnages scripturaires, une *direction spirituelle* et, parmi leurs maximes d'action, une *règle de vie*.

L'idée messianique a permis aux Chrétiens de choisir, à partir d'Abraham, une série de personnages historiques précisant graduellement les linéaments de cette Union à Dieu réalisée par le Messie d'Israël sous une forme « théandrique » pour la Chrétienté. L'appel de Dieu a été pour tous un « appel au désert », depuis Abraham quittant la vie citadine pour l'errance pastorale, Élie et le *panérèmos* des Esséniens le long de la mer Morte, jusqu'à l'Éphèse des trois témoins privilégiés du Calvaire, jusqu'à l'Égypte des pères du Désert, et au désert spirituel des Bénédictins de toute observance[1].

1. *Les VII Dormants d'Éphèse*, par L. Massignon, Émile Dermenghem, Louis Mahfoud, Suhayl Unver et Nicolas de Witt, ap. *Rev. Ét. Isl.*, 1954, pp. 59-112 (avec quinze planches). [Voir ici t. I.]

En Islam, en dehors de versets isolés, le Coran contient une sourate exceptionnelle la XVIII[e] « *Ahl al-Kahf* », « les Sept Dormants », qui a permis aux spirituels musulmans de professer qu'il n'y a qu'une *règle de vie*, c'est celle des Sept Dormants d'Éphèse, ces martyrs chrétiens emmurés vivants, dans la Caverne de l'Abandon parfait, où l'amour du Christ atteignant sa plénitude au bout de 309 ans, les a glorifiés et justifiés par une quasi-résurrection anticipée ; car ils ont pratiqué de façon absolue, emmurés vivants, la Pauvreté, qui ne fait qu'une avec la Pureté du jeûne perpétuel et l'Obéissance.

Cette sourate XVIII enseigne également qu'il n'y a qu'un *directeur spirituel* ravivant à travers les siècles chez les saints la Règle de perfection, c'est le Sage anonyme qui a dialogué avec Moïse (comme au Thabor, plus tard), celui que la tradition musulmane appelle Khadir-Eliyas, l'Élie du Carmel[1]. C'est le Sage qui pratique l'œuvre de miséricorde qui surpasse toutes les autres, qui donne l'Esprit de Consolation et de Vie.

On remarquera la force elliptique de la méditation mystique en Islam. Là où Dieu est inaccessible, elle veut l'atteindre par la simplicité la plus stricte, une seule Règle, un seul Vœu, un seul Directeur, une seule Œuvre de miséricorde. Ce à quoi, au fond, tout le foisonnement des règles, des vœux, des directeurs et intercesseurs, et des œuvres de zèle en Chrétienté, finiront bien par se réduire.

Je renvoie, pour la critique du fameux hadîth « *lâ rahbâniyyata fî l-islâm* », « pas de monachisme en Islam », au chapitre IV de mon *Essai*.

Pour la psychologie du fondateur de l'Islam, je dirai brièvement ici que, sans insister autant que Ghazâlî sur la ferveur « amoureuse » de ses récollections solitaires au mont Hirâ, il est difficile de nier la tendance mystique « militante » de la prière de cet orphelin : « Nul ne m'abritera de Dieu » (Qur. 78, 22) : sa tentative audacieuse d'intercéder pour sa Communauté de Croyants en restaurant la liturgie du sacrifice d'Abraham, son extase nocturne vers Jérusalem (et le Mihrâb de Zacharie[o] ; sa première Qibla), sa vénération pour la *Shahâda* « pas de divinité excepté Dieu », ce monde stoïcien, de raisonnement, où l'universelle négative est empirique, non ontologique, et peut être transcendée par la particulière positivement affirmative « excepté Dieu » : ce Dieu qui est, non pas la loi des lois, le démiurge grec, mais le Miracle des miracles, le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, comme disait Pascal.

Si le Coran, puis la Sunna, avec les Hadîth Qudsî (qui représentent, en réalité, les premières « locutions théopathiques » ressenties dans leur cœur par les plus anciens mystiques musulmans, de Hasan Basrî à

1. *Élie et son rôle transhistorique, « khadiriya » en Islam*, ap. *Études carmélitaines*, 1955, t. 2.

Ibrâhîm ibn Edhem, et 'Abd al-Wâhid ibn Zayd[p]), – sont les sources fondamentales du lexique mystique musulman, – ce lexique purement sémitique de l'oraison privée, surérogatoire, subit le « test » des cultures étrangères ; à travers le syriaque, la culture philosophique hellénistique des écoles ascétiques chrétiennes (Wensinck[q] l'a étudié à propos d'Isaac de Ninive), la terminologie, aussi, des ascètes hindo-iraniens (bouddhisme athée). Mais il est vain de chercher dans ces cultures étrangères l'origine du mysticisme musulman. Aussi vain que la recherche des sources du mysticisme chrétien (qui est issu des Esséniens) dans des textes hermétiques, orphiques, ou avestiques, s'est avérée vaine.

Maintenons que le langage est essentiel à l'expression de tout mysticisme authentique, que le langage donne à la pensée son « mordant », qu'il est l'acte militant par excellence, l'épée que ne souille la boue d'aucun péché quand elle le traverse en sifflant, en témoignant la vérité.

La « *science des cœurs* » (*'ilm al-qulûb*), premier noyau des traités méthodiques de mystique en Islam, a commencé avec le dépistage des anomalies dans la vie spirituelle du croyant qui prie ; qui doit être simple et nue ; les premiers termes techniques ont servi à désigner les erreurs de jugement, les feintes mentales, les hypocrisies, tout ce que les croyants littéralistes qualifient en bloc de « *waswasa* » ou « suggestion de Satan ».

Le « cœur » désigne l'incessante oscillation de la volonté humaine, qui bat, comme le pouls, sous l'impulsion des diverses passions, – impulsion qui doit être stabilisée par le Désir Essentiel, un seul Dieu. L'introspection doit nous guider, afin d'arracher les « voiles » concentriques qui engainent le cœur, et nous cachent le point vierge, secret (*sirr*) où Dieu se manifeste. Après Hasan Basrî, Muhâsibî[r], « celui qui soumet sa conscience à l'examen », construisit un très beau manuel d'introspection, la *Ri'âya*, éditée par Margaret Smith en 1940[s] : il commence par une étude profonde de la parabole évangélique du Semeur, dont la provenance n'est pas indiquée.

Un contemporain de Muhâsibî, l'Égyptien Dhû l-Nûn Misrî[t], passa de l'étude des défauts de notre vie intérieure, critique négative, à l'étude positive des degrés de perfection accessibles à l'âme de l'ascète, qu'il s'agisse de degrés (escaladés par effort personnel : *maqâmât*), ou d'états (dispensés par la grâce : *ahwâl*) : degrés que l'Union fait dépasser.

Muhâsibî est peut-être plus significatif par son autre livre, les *Nasâ'ih*, où il montre que le principe d'unification mystique de sa vie spirituelle a été sa compassion pour les dissensions qui déchiraient la Communauté de l'Islam ; dissensions qu'il avait surmontées en se rattachant à une chaîne de témoins purs, souffrant pour la Justice de Dieu : Le faisant aimer par les autres souffrants d'entre les croyants. Il y a là comme une esquisse de la fameuse autobiographie de Ghazâlî, le *Munqidh*. On a comparé le *Munqidh* aux *Confessions* de saint Augustin,

mais ce dernier présente chronologiquement son itinéraire spirituel, tandis que Ghazâlî projette dans une classification philosophique des disciplines de pensée de brèves remarques personnelles.

Viennent ensuite deux témoins passionnés de l'Unité divine personnelle : Bistâmî[u], et Hallâj.

Bistâmî, qui se servait de termes liturgiques arabes incrustés dans des oraisons jaculatoires en persan dialectal (la plupart ne nous ont été transmises que dans des transpositions en arabe), paraît avoir été doué d'une volonté ascétique extraordinaire, et ses mots fulgurants étincellent en locutions quasi théopathiques, malheureusement incontrôlables, vu l'état inculte du sujet, et l'état approximatif de la transmission des textes.

Hallâj, lui, né en Perse également, avait oublié le persan dès l'enfance, et avait fait des études complètes d'arabe et d'Islam ; il a partagé, par ailleurs avec Eckhart, ce don très rare de pouvoir analyser les états extatiques, tout en y participant. Il nous reste suffisamment de textes authentiques de lui pour nous rendre compte de son mysticisme, qu'il a prêché publiquement, et qui l'a mené à un long procès suivi d'un supplice cruel. Il vit sa prière, faisant du « *bismillah* » (« au nom de Dieu… ») le « *kun* » (« *fiat* »). Il offre sa vie, tourné vers la Qibla de la Mekke, comme les victimes figuratives du Pèlerinage, pour le pardon annuel de la Communauté Islamique. « Témoin momentané, actuel, du Témoin de l'Éternel (= l'Esprit) », il fait partie d'une chaîne de témoins apotropéens de la Vérité ; il meurt par la Loi, pour la Loi qui le condamne : comme Jeanne d'Arc.

Nous pouvons, après Hallâj, passer à celui que depuis Qutb Qastallanî[1], les canonistes considèrent comme ayant donné la formulation correcte de la réalisation mystique consommée en Hallâj : Ibn 'Arabî.

Le danger de la position hallâgienne était la divinisation personnelle du Témoin, du Martyr, avec une nuance de satanisme, dualiste. Ibn 'Arabî avec un tempérament de philosophe exceptionnel, plutôt ismaélien que directement hellénistique, s'efforça d'y parer. Par une théorie complexe d'émanations cycliques, sortant de Dieu pour rentrer en Lui, manifestant à Dieu Son existence pour se noyer, après avoir traversé les « cinq mondes » dans son inconnaissable, impersonnelle et silencieuse Essence. Il n'est plus question de prêcher, de lutter dans la Communauté, mais d'atteindre à une sérénité quiétiste, où il n'y a plus « toi », ni « moi », ni « nous », ni même « il ».

Parallèlement à la doctrine d'Ibn 'Arabî, qui priva, en fait, l'évolution sociale musulmane d'une élite intellectuelle indispensable, – le peuple s'efforça à provoquer des « *revivals* » congrégationnels, par des séances de *dhikr*, litanies chantées ou psalmodiées, destinées à provoquer

1. *Mélanges Joseph Maréchal*, Bruxelles-Paris, 1950, t. 2, p. 292 [voir ici t. I] ; ajouter : Sakhâwî, ms. Berl. 2849, f. 43b (selon Abû Hayân Jayyânî, *K. al-nidâr*).

l'extase. Se remémorer Dieu ensemble est évidemment plus « réel » que penser à Dieu en silence, immobile, seul. Mais il est étrange que, dans l'Islam, pour qui temporel et spirituel sont indivisibles, l'influence d'Ibn 'Arabî ait abouti à priver la Communauté musulmane de la participation des mystiques aux œuvres de bienfaisance et de miséricorde qui donnent à tout groupe humain sa cohésion fraternelle. Ce n'est que depuis cent ans, et sous l'influence de l'invasion coloniale chrétienne, que certaines congrégations musulmanes ont repris le sens de l'entraide sociale ; au début sous la forme de la défense des « *mustad'afîn* » (opprimés), c'est-à-dire de la Guerre Sainte contre l'infiltration capitaliste et bancaire de l'Europe et de l'Amérique ; la mobilisation sourde des croyants musulmans, au nom de la transcendance divine que tout pouvoir temporel doit reconnaître, contre le fétichisme de Mammon.

Cette révision rapide des principales personnalités de l'Islam mystique médiéval aboutit au XIIIe siècle, du point de vue externe de la terminologie, à ce qu'Asín a appelé « *el Islam cristianizado* » ; à propos d'Ibn 'Arabî (mort en 1240 de notre ère).

Si l'on se met, en effet, sur le plan matériel des « influences, échanges et emprunts », les six premiers siècles de l'Islam aboutissent :

1) à une influence structurelle de la présentation scolastique de la théologie musulmane sur la formation de la scolastique catholique latine, tant scotiste que thomiste. Ce qu'Asín a appelé d'un mot significatif « *el averroismo teologico de S. Tomas de Aquinas* ». Influence légitime, d'ailleurs du monothéisme rigoureusement transcendant de la sourate *al-Ikhlâs* (Qor. 112), qui se retrouve exactement formulée dans un canon du Concile de Latran de 1209 sur l'Essence Divine ;

2) à une influence de sens inverse de la présentation philosophique de la mystique néoplatonicienne christianisée sur la doctrine du monisme existentiel (*wahdat al-wujûd*) élaborée par Ibn 'Arabî pour l'Islam. Ce qu'Ibn Taymiyya[v] a appelé l'*avicennisme* des théoriciens sûfis, le faisant remonter à tort jusqu'à Hallâj, chez qui, je l'ai montré en détail dans les *Mélanges Joseph Maréchal*, le terme « *'Ishq* » (« Essentiel Désir ») n'a pas le sens émanatiste qu'il prend dans l'Avicennisme, mais réfère à un monisme testimonial, *wahdat al-shuhûd*[1], identique à la conception du Verbe chez les mystiques chrétiens médiévaux que le vocabulaire hellénistique n'a pas contaminés.

---

1. Sur le Tawhîd véritable, cf. Ansârî de Hérat, *Manâzil al-sâ'irîn*, *in fine* (études de Serge de Beaurecueil) [cf. Serge de Laugier de Beaurecueil, *Khwâja 'Abdullâh Ansârî (396-481 h/ 1006-1089) mystique hanbalite*, Beyrouth, 1965, NdÉ] ; et le vers de Hallâj : « Entre moi et Toi, il y a un "c'est moi" qui me tourmente, ah ! Enlève par Ton "c'est Moi", mon "c'est moi", hors d'entre nous deux ! » (ap. *Dîwân*, éd. des Cahiers du Sud, 1955, p. 104).

Cette « conception du Verbe » s'est légitimement précisée en Chrétienté sous une forme *mariale*, tirée de la méditation de l'Annonciation et de la Visitation, « asymptotique » au mystère de l'Incarnation.

Le monisme testimonial de l'Islam, tout en se refusant d'admettre la possibilité de l'Incarnation, se réfère néanmoins, lui aussi, à la Vierge Marie, à Celle d'*avant* l'Annonciation ; à Celle de la Présentation au Temple (au Mihrâb de Zacharie, le seul sanctuaire du Temple de Jérusalem que le Coran mentionne), et, plus anciennement encore, à l'Immaculée Conception. À la Vierge de Transcendance[1]. À la *Fitra*, à cette marque de prédestination des Élus que la théosophie qarmate nomme « Kûnî » (forme féminine de l'impératif « *fiat* », en arabe : « *kun* ») ; qu'elle vénère indûment comme la Première Émanation. Et que, par une tendance gnostique, le panthéisme du mysticisme musulman stylisé par Ibn 'Arabî pose comme but ultime à l'ascension du mystique : retrouver cette essence idéale que la pensée divine lui assigna avant qu'Il le créât.

Y eut-il historiquement confrontation entre ces deux formes idéales et *mariales* de la mystique, – entre la forme chrétienne, et la forme musulmane ? Oui, à la fin des Croisades, en septembre 1219, à Damiette, quand saint François d'Assise alla trouver le souverain d'Égypte Mâlik Kâmil, et lui proposa de recourir à l'ordalie du Feu pour découvrir la réalité de l'Incarnation. On sait, par saint Bonaventure, l'importance de cette démarche dans la vie mystique de saint François ; c'est elle qui lui valut la mort d'amour de sa stigmatisation à l'Alverne, le jour de l'Exaltation de la sainte Croix. On sait aussi que c'est la cime de la Croisade chrétienne, cette réponse à la Guerre Sainte de l'Islam qui entend faire confesser à toute l'humanité que Dieu est Inaccessible.

Des recherches récentes m'ont amené à préciser davantage l'atmosphère psychologique de la comparution de saint François devant le sultan à Damiette. J'ai découvert une source arabe musulmane qui atteste qu'elle a bien eu lieu. Ayant trouvé, grâce à H. Ritter, à Brousse, une œuvre inédite d'un mystique musulman disciple ardent de Hallâj, Fakhr al-Dîn Fârisî[w], je réunis des documents sur sa biographie[2]. Je pus visiter sa tombe, au Qarâfa du Caire, aux pieds du vieux mystique égyptien Dhû l-Nûn Misrî (que la légende égyptienne, non sans anachronisme, présente venant, comme un oiseau, piquer dans la

1. Voir *Studi orientalistici* (sous presse) dédiés à G. Levi Della Vida, ma contribution sur Fâtima, fille du Prophète [*Vœu et dévotion musulmane à Fâtima* in : *Studi Orientalistici in onore di* G. Levi Della Vida, Roma, 1956, vol. II, p. 102-126]. [Voir ici t. I.]

2. Fakhr al-Dîn M. b. Ibrahim Ibn Tahir Khabrî Fârisî, né 528 ; mort 16 dhû l-hijja 622/1225. Ibn al-Zayyât, *Kawâkib*, 108 ; Sakhâwî, *Tuhfa*, 238 ; Golubovich, *BBS TS*, I, pp. 34, 77. Yûsuf Ahmad, *Turbat al-Fakhr al-Fârisî*, Caire, 1340/1922, p. 18, n. 1.

Rose Rouge qu'était Hallâj agonisant sur le gibet)[1]. Et je trouvai dans les *Kawâkib sayyâra* d'Ibn al-Zayyât, éditées par Taymûr pasha, qu'étant directeur spirituel de Mâlik Kâmil, il avait eu, avec le Râhib (= moine chrétien), une « *hikâya mashhûra* », une « aventure célèbre ». On ne dit pas que le Râhib s'appelât François, ni que ce fût à Damiette, et l'on peut objecter que Fakhr Fârisî ayant près de 90 ans (il mourut six ans plus tard), le sultan ne l'avait pas emmené à Damiette. Mais, quelques années auparavant, F. Fârisî avait fait un voyage en Haute-Égypte (à Qûs), et le sultan pouvait le faire venir du Caire, à sa suite, en litière. Enfin deux récits chrétiens mentionnent la présence, près du sultan, d'un conseiller religieux, d'un vieillard respecté « *quemdam de presbyteribus suis, virum authenticum et longaevum* », « *vecchio e reputato sancto*[2] » et je ne vois que Fakhr Fârisî qui puisse lui être identifié.

Les récits chrétiens, hostiles, et ironiques, représentent ce vieillard quittant précipitamment la salle lorsqu'il eut entendu saint François proposer au sultan l'épreuve du feu, ne tenant nullement à y participer. Est-ce par lâcheté ? L'épreuve du feu était admise en jurisprudence islamique, notamment au XIII[e] siècle, et précisément pour trancher sur des prétentions charismatiques de mystiques ; Ibn Taymiyya la proposa aux Rifâ'iyya de Damas, et Biqâ'î cite un autre cas à Rôda en 697-1297 (*Tanbîh*, 149-150). Cette ordalie est à la fois une tradition sémitique et arabe antique, et une application du principe coranique du *Tahaddî* ; la Guerre Sainte en est aussi une application.

Quant à l'audacieuse proposition de saint François, elle est dans la tradition chevaleresque médiévale, mais elle est, au point de vue chrétien, téméraire ; il est défendu de tenter Dieu, et le Christ n'a pas voulu vaincre par une ordalie, mais subir une défaite résurgente. Il semble que, de même que la Croisade, qui est une riposte calquée sur le Jihâd musulman (riposte latine, que l'Église grecque n'a jamais admise), saint François s'est durci devant l'intransigeance musulmane, à Damiette (comme Foucauld, à la fin, au Sahara). Et qu'inversement l'Islam mystique s'est adouci, par soumission à la volonté de Dieu, et s'est refusé à l'ordalie pour prouver son union intime avec Dieu ; depuis Hallâj (où c'est un adversaire qui lui fait dire « *ubâhilukum* » ; et où l'épreuve légendaire de la « marmite bouillante » précède de loin son supplice) jusqu'à Fakhr Fârisî[3] ; qui sentait que Dieu pouvait parfaitement lui demander d'accepter d'être vaincu dans l'ordalie, sans que cela prouve son imposture. Saint François, d'ailleurs, resté seul,

1. Shams M. Ibn al-Zayyât, *Kawâkib sayyâra fî tartib al-ziyâra fil Qarâfatayn*, Le Caire, 1325 h., p. 110, 1.6-7 = Sakhâwî, *Tuhfat al-albâb*, p. 240 = Yûsuf Ahmad, *Turbat al-Fakhr al-Fârisî*, Le Caire, 1340 h., p. 17-18.
2. Golubovich, *BBB TS*, I, 34, 79.
3. Cf. *Donum natalicium Nyberg*, Uppsala, 1954, p. 109 (« Qissa »).

envisage cet éventuel abandon de Dieu durant l'ordalie, faisant observer au Sultan que cela prouverait qu'il est un pécheur, non pas un imposteur.

Bien avant l'entrevue de Damiette, l'idéal musulman de l'union mystique s'était heurté à l'idéal chrétien de l'Incarnation : du vivant du Prophète, à Médine ; quelques mois avant sa mort, quand il reçut la délégation des Chrétiens du Najrân. Dans la scène célèbre de la *Mubâhala* (étudiée dans une monographie que j'ai publiée en 1943, et rééditée en 1955[x]), le Prophète, pour justifier Dieu, et son Inaccessibilité Sainte contre la théorie chrétienne de l'Incarnation et de la Maternité Divine de Marie, proposa, et c'est un signe indéniable de sincérité, le recours à l'ordalie, pour se départager. Fidèles à l'idée chrétienne qu'il ne faut pas tenter Dieu, et que « la Croix ne peut pas être vaincue, parce qu'elle est la Défaite elle-même » (Chesterton)[y], les Chrétiens refusèrent, et signèrent un compromis diplomatique, *Musâlaha* : la première des « Capitulations ».

Sous un aspect formaliste, la Mubâhala confronte les deux mystiques : l'islamique et la chrétienne ; loin de les opposer elle les fait converger ; car toute la méditation « compatiente » des âmes musulmanes est issue de la participation d'une femme, la fille du Prophète, *Fâtima Umm Abîhâ*, à la Mubâhala, comme principal otage de la parole de son père ; ce qui l'a fait devenir, dans la méditation « fâtimite », *substituée* à *Marie*, en tant que *Dhât al-Ahzân*, et que Vierge de Transcendance, en tant que Vœu d'abandon virginal à Dieu seul, au Mihrâb de Zacharie ; « Nos cœurs sont une seule Vierge, où ne pénètre le rêve d'aucun rêveur... où seule la présence du Seigneur pénètre, pour y être conçue » (Hallâj)[1].

LA LÉGENDE « DE TRIBUS IMPOSTORIBUS » ET SES ORIGINES ISLAMIQUES

Trois imposteurs, Moïse, Jésus, Mahomet, ont abusé les hommes par leurs tromperies : tel est le contenu d'un mythe littéraire qui prend forme au XVII[e] siècle et hante, par la suite, le siècle des Lumières, avant de se propager dans les écrits antireligieux de la propagande révolutionnaire socialiste. Deux écrits passent pour être la révélation de cette « imposture » : *De tribus impostoribus*, rédigé en latin, dont on trace difficilement la propagation depuis 1688, et un traité en langue française, les *Trois imposteurs*. Les auteurs de ces textes étant inconnus, on en attribue la paternité à diverses personnes, de la façon la plus fantaisiste. Le présent texte de Louis Massignon soutient que l'origine du mythe est à découvrir dans la propagande

1. Cf. *Mél. J. Maréchal, loc. cit.*, p. 265, n. 5. Et *L'expérience musulmane de la compassion ordonnée à l'universel, à propos de Fâtima et de Hallâj*, in *Eranos-Jahrbuch*, Zurich, XXIV (1955), p. 119-132.

ismaélienne. Il fut publié dans la *Revue d'histoire des religions*, t. LXXXII, n° 1-2, juillet 1920. Il comporte, en sa version originale, deux citations. L'une est en langue arabe et retranscrit un bref passage de Baghdâdî ; l'autre, en langue persane, rapporte une opinion de Nizâm al-Molk. Les deux citations sont ici supprimées et leurs places respectives sont indiquées par des crochets. Sur le mythe des « trois imposteurs », on lira : Patrick Marcolini, « Le *De tribus impostoribus* et les origines arabes de l'athéisme philosophique européen », *Cahiers de l'ATP*, octobre 2003 ; Ahmad Gunny, « Le *Traité des trois imposteurs* et ses origines arabes », *Dix-huitième siècle*, n° 28, 1996, p. 169-174, et Georges Minois, *Le Traité des trois imposteurs. Histoire d'un livre blasphématoire qui n'existait pas*, Paris, Albin Michel, 2009. F. A.

Parmi les apologues où le Moyen Âge a aimé réunir, en une commune interdépendance, les trois monothéismes qui s'affrontent en Occident, Israël, la Chrétienté et l'Islam, il en est de conciliants comme la « parabole des trois Anneaux », si délicatement contée par Gaston Paris[1]. D'autres sont plus amers, et le plus célèbre est celui des « Trois Imposteurs ».

Le thème en est simple : le monde a été trompé par trois séducteurs, *baratores*, *quilatores*, Moïse, Jésus et Mohammed. C'est une ironie désenchantée de sceptiques, formulant à l'avance, à leur égard, la théorie favorite de notre XVIIIe siècle sur l'origine des religions.

On a longuement étudié[2] l'attribution de cette phrase ironique à l'empereur Frédéric II († 1250). Le pape Grégoire IX l'accusa formellement de l'avoir prononcée[3], mais Frédéric II nia l'avoir jamais dite[4]. Elle courait de lèvres en lèvres de son temps, car elle est attribuée également à un chanoine de Tournai, Simon, un peu antérieur à Frédéric II[5].

Je ne crois pas qu'on ait remarqué jusqu'ici que, dans sa forme même, cette phrase célèbre, mentionnant Mohammed sur un pied d'égalité avec Moïse et Jésus, décelait une origine non pas occidentale et chrétienne, mais orientale et islamique. C'est cette origine que nous allons établir.

Voici le premier texte où ce parallèle est posé. C'est un texte initiatique dû à une secte musulmane hétérodoxe, les Qarmates, dont la propagande secrète aboutit à la proclamation d'un khalifat dissident, celui des *Fâtimites*, à Mahdîya (Tunisie), en 297/909 de notre ère. Cette secte avait sept[6] degrés d'initiation, avec, pour chaque degré, des instructions

1. 9 mai 1884, à la Société des Études juives ; cf. Chauvin, *Conte d'Abulafia*, ap. *Wallonia*, nov. 1900, nov. 1908.
2. D'Argentré, *Collect. Judic. Erroribus*, 1724, I, 145 etc.
3. *Épître* à l'archevêque de Mayence, 1239.
4. Cf. Huillard-Bréholles, *Hist. Dipl. Frédéric II*, V, 339.
5. Cantinpré, *De Apibus*, XLV, 5 (cit. Vigouroux). [Addition manuscrite de Louis Massignon sur un tiré à part de l'article : Renan, *Averroès*, 3e éd., p. 297, 423.]
6. Un peu plus tard, elle en eut 9.

spéciales. Le texte en question paraît nous donner les instructions remises aux adeptes du 7e grade, *tâ'sis*[1], il est intitulé « *Risâlat al-siyâsa wa l-balâgh al-akyad wa l-nâmûs al-a'zam*[b] ». L'hérésiographe qui l'a publié le donne comme une circulaire confidentielle sur la méthode à suivre pour la propagande : envoyée par le premier khalife fatimite 'Obaydallâh († 322/934) au chef des qarmates du Bahreïn (golfe Persique), Abû Tâhir[2] Solaymân ibn al-Hasan Jannâbî († 318/932), celui qui prit la Mekke et brisa la Ka'ba en 312/924[d].

Malgré le cynisme de ce document, je le crois authentiquement qarmate, – et fût-il forgé, il nous reporte au plus tard à la fin du xe siècle, c'est-à-dire plus de deux siècles avant Frédéric II, pour l'éclosion de la légende des « Trois imposteurs », car 'Abd al-Qâhir Baghdâdî, l'éditeur, est mort en 429/1037[e], et paraît avoir copié son maître Bâqillânî, mort en 403/1012 :

En voici le texte (Baghdâdî, *farq*, éd. Badr, p. 281) : [...]

C'est-à-dire : « Il convient que tu embrasses en ta science les prestidigitations des Prophètes et quelles ont été leurs contradictions en paroles. Ainsi de *Jésus, fils de Marie*, quand il dit aux Juifs : "je n'abolirai pas la loi de Moïse" ; puis il l'abolit en faisant du dimanche un jour férié à la place du sabbat, et en autorisant à travailler le samedi ; et en inversant l'orientation de prière fixée par Moïse. Ce qui le fit tuer par les Juifs quand il se fut contredit.

Et ne sois pas comme le chef (= Mohammed) de la communauté malchanceuse, que l'on questionnait sur l'Esprit, et qui répondit "l'Esprit (vient) selon le commandement de mon Seigneur" (Qor. XVII, 87), parce qu'il ne savait pas que répondre.

Et ne sois pas comme *Moïse* en sa prédication, qu'il ne prouva que par le truc heureux et habile de sa prestidigitation. Celui qui détenait légitimement l'autorité de son temps (= le Pharaon) lui répondit (à bon droit) : "Aie garde de prendre comme Dieu un autre que moi" (Qor. XXVI, 28), – disant par ailleurs à ses sujets "Je suis votre seigneur suprême" (Qor. LXXIX, 24), puisqu'il était le Maître du temps à ce moment-là... »

Nous avons deux résumés de ce texte fondamental. L'un, dans la *Risâlat al-ghofrân*[3], curieux poème en prose du poète Abû l-'Alä al-

---

1. Warrâq, *Fihrist*, 189, l. 10 : Baghdâdî, *Farq*, 282 ; Ghazâlî, *Mostazhirî*, éd. Goldziher, 40 ; Nizâm al-Molk, *Siyaset namâ*, trad. 286 ; cf. Sacy, *Druzes*, I, 74. 160.

2. Ce destinataire est bien hypothétique. Abû Tâhir paraît avoir considéré jusqu'à la fin le Khalife fâtimite comme un usurpateur, bâtard ou imposteur, et avoir refusé de reconnaître en lui le Mahdî qu'attendaient les Qarmates : d'autre part Goeje a fait remarquer, en ses *Carmathes de Bahreïn*, le poème où Abû Tâhir marque son respect pour Jésus, et dit attendre sa venue[e].

3. Éd. Hindié, p. 145 ; éd. Nicholson, p. 152 ; trad. Nicholson, p. 341.

Ma'arrî († 450/1058), rappelle simplement que, d'après la doctrine qarmate de la *nuqla* (transmission du pouvoir divin en ce monde), un des chefs qarmates aurait dit en mourant à ses disciples, en leur parlant au nom de Dieu « J'ai déjà envoyé en mission Moïse, Jésus et Mohammed : il me faut maintenant en envoyer un autre que ceux-là » – car leur mission est terminée.

Le second résumé nous donne enfin la légende des « Trois imposteurs » sous sa forme définitive, en l'attribuant à Abû Tâhir, le destinataire hypothétique de la *Risâla* d'Obaydallâh. Ce résumé est publié par Nizâm al-Molk, le célèbre vizir des Seldjoucides, assassiné en 486/1093, dans son « *Siyâsat Namâ* », ou Livre du gouvernement, en persan[f] : [...] (édit. Schefer, p. 197 ; trad. Schefer, p. 288[1]).

C'est-à-dire :

Abû Tâhir disait : « En ce monde, trois individus ont corrompu les hommes, un berger, un médecin et un chamelier. Et ce chamelier a été le pire escamoteur, le pire prestidigitateur des trois. »

On reconnaît dans le berger Moïse, le médecin Jésus, et le chamelier Mohammed. C'est la donnée même de la légende des « Trois imposteurs », fixée ainsi vers 1080 au plus tard – soit au moins cent cinquante ans avant son apparition dans la Chrétienté occidentale.

Nous ne citons en terminant que pour mémoire les reconstitutions fantaisistes que le XVIII[e] élabora du « Liber de Tribus Impostoribus[2] ».

LE *HADÎTH AL-RUQYA* MUSULMAN, PREMIÈRE VERSION ARABE DU *PATER*

Texte paru dans la *Revue de l'histoire des religions*, t. CXXIII, n° 1, janvier-février 1941, p. 57-62. Nous le reproduisons avec quelques corrections de transcription. F. L.

On n'a pas assez insisté jusqu'ici sur une des raisons majeures du ralliement à l'Islam naissant des tribus récemment christianisées d'Arabie. Les apôtres chrétiens, jalousement attachés à leur liturgie en syriaque, s'obstinaient à ne pas enseigner à leurs nouveaux prosélytes leurs prières usuelles en langue arabe. Comme au XVI[e] siècle, en Europe occidentale, lors de la Réforme, le fait d'être enfin invité et admis à invo-

1. Texte manquant au ms. de Paris, suppl. persan 1571, f. 188*, complété d'après Schefer, *Chrest. Persane*, I, 170.
2. Éditions de « Philomneste Junior » (Brunet) à Paris, 1861 /ms. du Duc de la Vallière/ ; et d'« Alcofribas Nazier » à Londres en 1904 /ms. de l'an 1716/ avec une bibliographie critique.

quer à haute voix le Dieu unique dans le dialecte maternel, en langue vulgaire, accéléra singulièrement le mouvement des conversions à l'Islam.

Parmi les textes des poètes christianisés des VI[e]-IX[e] siècles, on n'a encore exhumé aucun fragment sûr d'une prière quelconque de l'Église, traduite en arabe. Et les citations évangéliques conservées par la littérature musulmane ancienne ne permettent pas de faire remonter une traduction intégrale des Évangiles (ou même du « *diatessaron*[a] ») avant le X[e] siècle, époque où nous avons des débris de lectionnaires arabes, traduits du syriaque ou du grec.

En revanche, dès la fin du I[er] siècle de l'Islam, à la fin de notre VII[e] siècle, parmi les hadîth attribués au Prophète, apparaît une version arabe du *Pater*, rapidement diffusée dans les milieux musulmans, à cause de la réputation des chrétiens comme médecins, en qualité de « *ruqya* », ou oraison prophylactique pour guérir de la maladie de la pierre (*fî hasât al-bûl*).

Voici le texte : « *Rabbanâ 'lladhî fî l-samâ', taqaddas 'ismuk, 'amruka fî l-samâ'i wa l-'ard kamâ rahmatuka fî l-samâ'i 'ij'al rahmataka fî l-'ard ; wa 'ghfir lanâ hawba-nâ wa khatâyâ-nâ, anta Rabba l-tayyibîn ; fa'nzil rahmatan min rahmatika wa shifâ'an min shifâ'ika 'alä hadhâ l-waja'i fa yabra'*. »

Tel est le texte, dans les *sunan* d'Abû Dâwûd († 275), t. II, p. 101, reproduit en maint ouvrage, notamment dans Dhahabî († 748), *K. al-'ulûw*, 147. Nous indiquons en note les variantes de Kîlânî, *Ghunya*, I, 37 ; de Muttaqî, *Muntakhab al-Kanz*, IV, 17 ; de Majlisî, *Bihâr*, XIX, 210[1] ; d'Ibn Taymiyya, *'Aqida wâsitiyya*, ap. *Majm. ras. kubrä*, 1323, I, 393[b].

Voici la traduction : « (a) Notre Seigneur, (b) qui êtes au ciel, (c) que votre nom soit sanctifié, (d) votre commandement (règne) au ciel et sur la terre ; (e) comme votre miséricorde est au ciel, qu'elle vienne sur la terre ; (f) et pardonne-nous nos offenses et péchés, (g) Toi, le Seigneur des bons ; (h) et fais descendre une d'entre tes miséricordes, une d'entre tes guérisons, sur cette maladie, et elle guérira. »

Reprenons cette traduction, verset par verset :

(a) « Notre Père » est remplacé par « Notre Seigneur ». On sait, en effet, les objections coraniques tant contre l'adoption divine des élus (juifs ou chrétiens) que contre la filiation divine du Verbe chrétien (Qur. V, 21 ; IX, 30).

---

1. Kîlânî saute les mots *'ij'al rahmataka*, le *waw* avant *'ighfir*, le *fâ* avant *'inzil*, change « *Rabba l-tayyibîn* » en « *yâ Rabba l-'âlamîn* », et, après « *waja'i* » : « *lladhî bihi fa'anna-hu bi'idhni' Llâhi ta'âlâ yabra'* ». – Muttaqî saute les mots 5-9 (*taqaddas... samâ'i*). – Majlisî commence ainsi : « *Allahumma, taqaddas 'ismuka fî l-sama'i wa l-'ard, Allahumma kamâ rahmatuka fî l-samâ'i...* » et supprime le *waw* de *'ighfir*. – Ibn Taymiyya : Rabbanâ *'llâh* ; hawbatanâ... –

L'apologétique de certains polémistes musulmans a même renchéri. De façon plus irénique, le mu'tazilite Nazzâm († 231[1])[c] avait pourtant remarqué que le Qur'ân admet, entre Abraham et Dieu, un rapport d'amitié métaphorique, et qu'on pourrait envisager une tolérance (dispensée aux juifs dans la Thora, et aux chrétiens dans l'Évangile, retirée aux musulmans par le Qur'ân) de l'emploi d'un rapport de filiation métaphorique[2] entre Dieu et les hommes, au sens d'adoption par un Père nourricier, leur témoignant amour et douceur. Ce qu'un de ses disciples, Ahmad-b-Khâbit[d], avait expressément appliqué au cas de Jésus[3], au sens adoptianiste précisément imaginé par des chrétiens espagnols, ses contemporains. Ibn Khâbit fut d'ailleurs excommunié par presque tous les théologiens, et notamment par Jâhiz († 255) ; qui, dans son *Radd 'alä l-Nâsarä*, reproche à Nazzâm de ne pas avoir souligné l'exclusive que la transcendance divine oppose, *a priori*, à tout essai de réciprocité assimilatrice d'affection entre Dieu et l'homme[4e]. Deux siècles plus tard, Ghazâlî († 505), dans son *Radd jamîl*, reprend la thèse de Nazzâm, pour réduire et exténuer les affirmations du quatrième évangile sur la divinité du Fils, et réduire sa filiation à une simple adoption métaphorique, terminologie d'ailleurs périmée pour des musulmans[5]. C'est ce que redira Dhahabî, en son *K. al-'ulûw*[6], en remarquant brièvement, ce que Jâhiz avait développé, que la langue arabe de la communauté musulmane ne tolère pas certaines expressions tolérables en hébreu et en syriaque.

En fait, un seul auteur musulman, 'Ayn al-Qudât Hamadânî († 525) a délibérément employé le mot « Père » pour Dieu en ses *Sawânih*[7] ; pour cette raison que, « selon les manuels d'onirocritique, c'est Dieu qui est signifié en rêve sous les apparences de père, de mère, de précepteur[8f] ».

Avant lui, on trouve un vers de Hallâj († 309 : *Dîwân*, p. 17) « orphelin, j'ai un Père, en qui est mon recours », qui insinue la même

1. Ibn Shâkir, ms. Paris, arabe, 1588, f. 67b.
2. Jâhiz, *Radd*, éd. Finkel, p. 30.
3. *Id.*, p. 25. Il faut lire « Ibn Khâbit » et non « Ibn Hâyit » (Sam'anî, *Ansâb*, 183b) : contre Nyberg, éd. de Khayyât, *Intisâr*, 224, 149 ; cf. Baghdâdî, *Farq*, trad. Halkin, 99-100 ; T. Isfarâ'yinî, *Tabsîr*, éd. Azami, 123-126 ; Ibn Hazm, IV, 197 ; Shahrastânî, I, 76-81 ; Jâhiz, *Hayawân*, V, 128.
4. *Id.*, p. 30.
5. Ghazâlî, *Radd jamîl*, éd. Chidiac, p. 40-43.
6. Dhahabî, *K. al-'ulûw*, p. 250.
7. Plus exactement ses *Lawâ'ih*, trad. persane retouchée des *Sawânih* de son maître Ahmad Ghazâlî : cit. *ap.* notre *Recueil*, p. 95.
8. Ap. *Maktûbât*, ms., Paris, a.f. persan 35, f. 317t. – Abû Sa'îd Dînawarî dit effectivement, en son manuel d'exégèse des rêves, écrit en 389 pour le calife Qâdir (ms., Paris 2745, qui est incomplet ; au f. 46b) : « Si l'on voit Dieu en rêve sous la forme d'un proche, frère, père, ami, cela signifie que par une grâce de bonté et générosité envers le sujet rêvant, Dieu l'avise du cas qu'Il fait de lui, que sa tendresse pour lui est comme la tendresse de ses père et mère, ou de ses proches, spécialement pour ce qui est de sa vie future, non de celle-ci ; qu'Il aura constamment soin de lui dans les souffrances qu'il endurera pour sa vie religieuse, comme un père suit son fils, avec une générosité qui lui réserve un trésor de félicité et la conquête du paradis. »

idée ; et il serait possible de la retrouver dans les œuvres de Suhrawardî d'Alep[9].

(b) Le verset est identique.

(c) *Id.* (d) Le traducteur arabe n'a pas osé acclimater, comme cela se fera plus tard, le mot « royaume » (en syriaque : *malkût*) ; il a rendu l'idée par le terme technique coranique « *amr* », qui est très fort[1], et ne convient qu'aux créatures spirituelles, consentantes et saintes (cf. Qur. XVII, 87) : le terme « *'âlam al-amr* » sera, plus tard, un synonyme de « *malkût* », opposé à « *'âlam al-khalq* » (= monde matériel).

(e) « Miséricorde » est substitué à « volonté », terme qui, en théologie musulmane, est rendu tantôt par *irâda*, tantôt par *mashî'a*[2].

(f) On remarquera la gémination du terme « dettes » (syr. *hauba* ; grec : *opheilèmata*) et « péchés », comme en syriaque. Cela semble prouver que la traduction arabe du *Pater* a été faite, ici, sur le syriaque[3].

(g-h) Ces additions dérivent peut-être d'un original chrétien ; définir Dieu comme essentiellement « bon » est évité en Islam, comme posant une équivoque anthropomorphiste ; il n'y a que certains mu'tazilites, certains philosophes ou mystiques (Ibn Sab'în † 669 ; cf. déjà le *Fasl fî l-mahabba* hallâgien ; ap. *Passion*, p. 602) qui l'ont osé.

Étant présenté comme un hadîth, notre texte est obligatoirement précédé d'un *isnâd*, c'est-à-dire d'une chaîne de témoins remontant à l'époque du Prophète, dans chacune de nos sources.

Dans Abû Dâwûd († 275) : Abû Khâlid Yazîd-b-Khâlid-b-Mawhûb Ramlî al-Zâhid († 232), Layth-b-Sa'd Fahmî (94 † 175), Ziyâd-b-M. Ansârî, M.-b-Ka'b Qurazî Madanî (puis Kûfî ; 40 † 119), Fadâla-b-'Ubayd Ansârî Awsî, mort cadi de Damas en 53, et Abû l-Dardâ 'Uwaymir-b-Ashqar Ansârî Khazrajî, mort cadi de Damas en 32.

Dans Dhahabî († 748) : 'Alî-b-A., et A.-b-Abî l-Khayr ; M-b-Abî Zayd ; Mahmûd-b-Ismâ'îl ; Ibn Hammâd Shâh ; Sulaymân-b-A. ; Muttalib-b-Shu'ayb ; 'Abdallah-b-Sâlih Juhanî Misrî (secrétaire de Layth, † 213) ; Layth ; Ziyâda-b-M. Ansârî ; M.-b-Ka'b Qurazî ; Fadâla ; Abû l-Dardâ.

Nos autres sources ont supprimé l'*isnâd*.

La critique des traditionnistes permet d'affirmer que notre texte remonte sûrement au moins à Layth († 175), auteur célèbre, qui notait par écrit et que Shâfi'î préférait à Mâlik. Quant à Ziyâda, son autorité est rejetée (*munkar*) par Bukhârî, Nasa'î et Abû Hâtim ; Ibn Hibbân l'accuse même d'avoir fabriqué des *isnâd*. Il s'agit sans doute de notre

---

1. Cf. *Passion*, p. 625, 657.
2. *Id.*, 625.
3. C'est même le premier témoin de la transition célèbre du sens littéral (dettes) au sens moral (péché), qui est encore absent *ap.* Matth., VI, 12 (grec, latin, syriaque ; cf. *Tetraevangelicum sanctum*, éd. Oxford, 1901 : com. Brière), présent dans la tradition liturgique (jacobite et chaldéenne).

hadîth qui choquait ces critiques. Ibn 'Adî et Ibn al-Bayyi', de façon plus sereine, indiquent que ce *shaykh*, Médinois fixé au Caire (vers 120), n'a transmis que deux ou trois hadîth en tout, notamment une version assez corsée du fameux hadîth *al-nuzûl* (descente de Dieu sur terre au dernier tiers de la nuit), précisément avec le même *isnâd* (Qurazî-Fadâla-Abû l-Dardâ) que ce hadîth-ci[1]. Il est donc prudent de ne pas remonter plus haut ; Qurazî, juif médinois converti, n'est pas très indiqué pour une version du *Pater*, et les deux cadis de Damas ne sont sans doute nommés que pour camoufler un emprunt de ce hadith *al-ruqya*, fait à Médine, à la fin du Ier siècle de l'hégire, dans un milieu musulman en contact, comme les gens de Khath'am[2], avec le pèlerinage à l'église sudarabique du Najrân, évangélisée en syriaque.

Ce qui confirme l'ancienneté de la vogue de ce hadith, transmis au monde sunnite par la dévotion hanbalite (Kîlânî), c'est qu'il est aussi connu du monde shî'ite, non seulement par emprunt direct à Abû Dâwûd, mais dans une version parallèle, trop altérée sous sa forme actuelle pour qu'on en puisse retracer l'évolution. J'en donne simplement le texte, la traduction et l'*isnâd* (Majlisî, *Bihâr*, XIX, 197).

Texte : « *basmala. Rabbanâ 'lladhî fî l-samâ', taqaddas dhikruh ; Rabbanâ' lladhî fî l-samâ'i wa l-'ard, 'amruhu nâfidh mâdî ; kamâ 'anna 'amrahu fî l-samâ'i, 'ij'al rahmataka fî l-'ard ; wa 'ighfir lanâ dhunûba-nâ wa khatâyâ-nâ, yâ Rabba l-tayyibîn al-tâhirîn ; 'inzil shifâ'an min shifâ'ika wa rahmatan min rahmatika 'alä fulân-b-fulâna (wa tusammâ 'ismuh).* »

Traduction : « (a) Au nom... Notre Seigneur (b) qui est au ciel, (c) dont l'invocation est sainte ; Notre Seigneur qui est au ciel et sur la terre, (d) dont le Commandement est exécutoire et parfait ; (e) tout ainsi que ton commandement est (régnant) au ciel, que ta miséricorde vienne sur la terre ; (f) et pardonne-nous nos fautes et péchés, (g) ô Seigneur des bons, des purs ; (h) fais descendre une d'entre tes guérisons, une d'entre tes miséricordes, sur un tel, fils d'une telle (on prononce le nom). »

On remarquera : en (c) *dhikr* au lieu de « *ism* » ; en (f) « *dhunûb* », au lieu de « *hawb* » ; en (g) l'addition « *tâhirîn* », de saveur shî'ite ; en (h) qu'il faut nommer la mère (et non le père) du malade[3].

Isnâd : Majlisî n'en donne que les premiers chaînons : Narsî ; Armanî ; M.-b-Sinân[4] († 225) ; Yûnus-b-Zibyân ; Mufaddal ; Ja'far... ; 'Alî. Le nom à retenir est Muhammad-b-Sinân, auteur connu pour ses

1. Dhahabî, *Mizân al-i'tidâl*, I, 361.
2. Comme Asmâ-bt-'Umays, femme dont l'influence politique fut grande.
3. Remarquer aussi la suppression de « *anta* » ; en effet, dire « tu » à Dieu, entrer en dialogue avec Lui, n'a été tenté que par deux mystiques sunnites anciens : Yahya-b-Mu'âdh Râzî († 258), et Hallâj.
4. Nasa'î (*sic* ; pour Zâhirî).

tendances extrémistes ; probablement responsable de la version, qui a peut-être été faite directement en Irak.

L'AMOUR COURTOIS DE L'ISLAM DANS *LA GERUSALEMME LIBERATA* DU TASSE À PROPOS D'UN TABLEAU DE POUSSIN

Ce texte fut publié dans le premier cahier de la revue *Poussin*, en juin 1947. Il était illustré par deux reproductions, celle du dessin qui a pour thème « Renaud, entraîné par Ubalde et le Chevalier danois, laisse Armide évanouie » (Cabinet des dessins du Louvre, Paris), et celle d'un autoportrait (coll. Gimpel fils, Londres). Dans cet article, Massignon revient à ses premières études : le Tasse faisait partie de ses lectures de jeunesse, en 1901-1902, à l'époque de la rédaction de son mémoire de licence sur « la langue d'Honoré d'Urfé », sous la direction de F. Brunot. Torquato Tasso est né le 11 mars 1544, à Sorrente, dans le royaume de Naples. C'est en 1575 qu'il termina de rédiger *La Jérusalem délivrée.* Massignon attribue à de réelles persécutions la croissante mélancolie qui poussa le Tasse à diverses manifestations de violence et de désespoir, tout comme il évoque l'amour du poète pour la princesse Léonore d'Este. Il reste qu'en 1577, après une nouvelle crise de fureur, le Tasse fut emprisonné. Libéré, errant, de plus en plus gagné par l'hypocondrie et la mélancolie, il fut placé, sur ordre du duc Alphonse, en 1579, à l'hôpital Sainte-Anne de Ferrare, où l'on enfermait les fous. Libéré le 6 juillet 1586, il entreprit de refondre sa *Jérusalem délivrée* en une *Jérusalem conquise*, supprimant, comme le dit ici Massignon, de son poème les détails profanes. C. J.

Il s'agit du tableau de Birmingham, où Herminie, princesse d'Antioche, se penche sur le corps de Tancrède, blessé et sans connaissance ; voyant couler le sang de celui qu'elle aime, elle coupe sa chevelure pour ligaturer la plaie. Et dans ce geste, la conversion de cette musulmane au Christ par l'amour pur se consomme (*Gerusalemme Liberata*, XIX, 103-109[a]).

On connaît huit tableaux de Poussin inspirés par la lecture de cette œuvre du Tasse : trois *Renaud et Armide* (Hermitage, Dulwich, coll. Pearson), une *Quête de Renaud* (coll. Harrach, Vienne), une *Toilette d'Armide* (coll. Lord Scarsdale), deux *Tancrède et Herminie* (Hermitage, Birmingham).

La Jérusalem délivrée du Tasse a été, pour tout le grand siècle classique français, l'Épopée, l'*Iliade* du Christianisme ; où, dans le cadre des combats singuliers trempant l'acier des héroïsmes, à travers les miracles du bien, et les incantations du mal, Dieu poursuit une fin sublime, et montre, pour la purification des passions qui se regardent, la cime surnaturelle de l'amour humain, la cause finale des guerres : celle

de la guerre de Troie n'est pas l'enlèvement d'Hélène, ni la colère d'Achille, mais bien le sacrifice d'Iphigénie, les adieux d'Andromaque à Hector et d'Achille à Patrocle. Le Tasse a pensé la première Croisade en fonction d'actes héroïques d'amour courtois entrouvrant les cœurs à la vie éternelle : offrande mutuelle des deux chrétiens, Olindo et Sophronia, au martyre, mort de la vaillante et généreuse Clorinde, tuée, masquée, par Tancrède, qui l'aime, et ne la reconnaît que pour lui donner, à sa demande, cœurs brisés, le baptême, conversion finale de la magicienne Armide, qui finit par se déclarer librement l'esclave de son amant Renaud (« ta loi sera ma loi[b] »), humble et timide amour d'Herminie pour Tancrède l'amenant à s'échapper pour le rejoindre blessé et inanimé, dans la même foi.

L'âme tourmentée et romantique de Torquato Tasso, son amour idéal, probablement inavoué aux princesses de Ferrare, ses méditations juvéniles au couvent de la Cava dei Tirreni (près du tombeau d'Urbain II[1]) et sur la grève de Sorrente (où il « amena » Lamartine[2]), prêtant l'oreille à cette Croisade marine de Lépante, dont Cervantès, par un mouvement inverse, devait rapporter sa désillusion des équipées chevaleresques, lui fit concevoir les Croisades essentiellement comme une épreuve divine calculée pour les quelques âmes privilégiées où l'amour pur fera triompher Dieu.

On conçoit l'ahurissement des partisans de l'Arioste, pour qui l'héroïsme n'est qu'une joyeuse et pétaradante mascarade, des théologiens bien-pensants qui n'ont pas encore « odoré » les parfums de la Madeleine, des moralistes qui énumèrent les fautes charnelles du Tasse, et, comme Solerti, s'épouvantent de ses lettres sur Orazio Ariosto. L'assaut de ces trois cohortes philistines finit par rendre le Tasse fou ; au point, non seulement d'être interné quelque temps, mais de passer le reste de sa vie à expurger son poème de toutes ses beautés, par peur de l'Inquisition plutôt que par revirement ou componction sincère ; et sans pouvoir, heureusement, y réussir.

Je n'entends pas ici défendre l'adhésion du poète à la théorie, hélas aristotélicienne, de la licéité de la fiction poétique : corsant la I[re] Croisade, à la façon d'Homère au moyen d'interventions divines, ou, à la façon de la Table Ronde, au moyen d'incantations magiques. Mais je crois qu'il avait le droit, en décrivant une guerre et quelle guerre entre Musulmans et Chrétiens, de situer au-dessus de fabulations formalistes,

1. Il est à noter qu'Urbain II nomme comme prédicateur de la Première Croisade en France le Vén. Robert d'Arbrissel, fondateur de l'Ordre de Fontevrault, dont l'Abbesse Générale était une femme et qui, par ailleurs, avait une doctrine particulière sur l'Amour Courtois qui influença Guilhem IX de Poitiers.

2. N'oublions pas non plus Chateaubriand qui, dans l'*Itinéraire*, aborde Jérusalem à travers le Tasse.

et dans des conversions fondées sur l'amour courtois, la seule apothéose idéale digne de réunir réellement les héros des deux camps.

Si les historiens, latins ou arabes, des Croisades, ne contiennent guère d'exemples de Sarrasines éprises de chrétiens, au point de tout quitter, même leur foi, pour eux (sauf Ismérie, la Dame de N.-D. de Liesse), l'histoire musulmane nous montre bien des poètes musulmans poursuivant dans les églises et les cloîtres, des visages bien-aimés, jeunes filles ou jeunes gens ; on connaît, au Caucase, l'apostasie momentanée de Cheikh San'ân, qui se fit chrétien pour vivre auprès de sa « Béatrice ».

Il y eut aussi, tant parmi les Tcherkesses que parmi les Turcs[1], des femmes guerrières, des « Clorindes », et, sous les Buwayhides, dès le Xe siècle, on nous signale le costume de « chevalières de la mort » que revêtaient, après avoir adhéré à la *Futuwwa* (à cet « adoubement du chevalier » qui connut son apogée au XIIIe siècle à Bagdad sous le khalife al-Nâsir), des jeunes Bagdadiennes partant pour le coup de main. Symétriquement, il y eut des couvents musulmans de femmes ; notamment à Bagdad, ce Dâr al-Falak où se retira, vieillie, la « Béatrice » du grand poète et mystique Ibn 'Arabî (mort en 1240 à Damas), cette Nizâm-bint-Rustum al-Isfahânîya, qui l'avait ravi d'un seul regard, à la procession autour de la Ka'ba à La Mekke et lui avait inspiré, avec son *Turjumân al-ashwâq* (cette « Vita Nova » arabe), le fameux vers « *tathallatha mahbûbî wa huwa wâhidun* », « l'Objet de mon Amour est devenu triple, Lui qui est Un »[c] : car, dans l'amour courtois, qui s'élève à l'amour divin, on est trois en étant un, Dieu est l'Hôte intime qui siège entre les corps pour ravir les deux cœurs humains dans l'égalité divine des trois personnes « l'Amour, l'Amant et l'Aimé » : comme à la table de la Philoxénie d'Abraham, comme dans le vers l'Ibn Abî l-Khayr « *ham 'ishqam, wa ham 'âshiq, wa ham ma'shûqam* » (quatrain 17)[d].

Ce n'est pas en dedans de l'Islam, par cette ascension intérieure jusqu'à l'Union divine dans l'Unité, que le Tasse, rêvant d'intégrer les héros de la Table Ronde dans la poétique d'Homère, imagina les amoureux adversaires qui finissent par s'aimer en Dieu. Et même, par une curieuse inversion des apparences, le Tasse s'abstint de montrer aucun Musulman épris d'une chrétienne, si aisé qu'il fût de l'apercevoir, et préféra lever le voile ou le casque à visière de Musulmanes pour leur tendre le reflet de l'Amour divin dans le miroir d'un beau visage ennemi, et les amener au baptême de désir.

1. Déjà chez les Arabes, le roman de *Dhât al-Himma*, sorte de Bradamante musulmane dans le jihâd contre Cph (M. Canard, voir *Byzantium* X (1935), 283-300 – XII (1937), 183-188.) [Note manuscrite ajoutée par Louis Massignon à un tiré à part. NdÉ.]

Le Tasse, inconsciemment, a donc prêté à des Musulmanes « de convention », envers des Croisés « conventionnels », des sentiments d'amour courtois parfaitement connus et admirés séparément, dans les deux camps, à l'époque des réelles Croisades. Et si ses bergeries de l'« Aminta » ont mérité d'inspirer *L'Astrée* à d'Urfé, si son « Herminie » a été située par Poussin dans la noblesse d'une composition si sereinement équilibrée, c'est que « l'Amour fait trouver » ; et que, selon un mot « couperet » : ceux qui ne croient pas en l'immortalité de cet Amour se rendent justice.

LE MIRAGE BYZANTIN DANS LE MIROIR BAGDADIEN D'IL Y A MILLE ANS

Texte paru dans les « Mélanges Henri Grégoire » (*Annuaire de l'Institut de philologie orientale et slave*, t. X, Bruxelles, 1950). F. L.

I

Un métier, professeur de sociologie musulmane, une charge, présidence du jury d'agrégation d'arabe, m'ont amené à étudier sur place, en Proche-Orient (je reviens d'une enquête dans des camps de réfugiés arabes en Terre Sainte), en recueillant les cris de désespoir des malheureux, l'amalgame ambivalent, effrayant, dans une douleur commune, qui ne saurait être vaine, de pèlerins cherchant le salut dans la Ville Sainte, et de forçats déportés par la « nécessité économique » dans les bagnes de la colonisation. L'ampleur croissante et redoutable des mouvements de convection qui brassent l'humanité, emportant les *Displaced Persons*[1], nous montre qu'au-dessus de la géographie statique des 22 produits nécessaires à l'économie, il existe une géographie dynamique, qui est immatérielle, des zones de douleur où l'humanité, loin d'en accepter l'injustice par une autocritique résignée d'hégéliens marxistes, crie sa surnaturelle espérance d'on ne sait quoi, avec la voix d'un Inattendu étranger à nos lois, d'un Hôte divin, qui ne se laissera pas laisser traiter en otage politique, ni en forçat soumis par les puissances établies, religieuses ou non.

Ces zones de douleur sont naturellement localisées à la surface de frottement et d'osmose de deux cultures, ces cris apocalyptiques, eschatologiques, des affamés de Justice, pour étranges qu'ils soient, peuvent

1. Cf. *Politique étrangère*, Paris, n° juin 1949, p. 219-232 ; et ma préface à François Nourissier, *L'Homme humilié*, Paris, éd. Spes, 1950. [Voir ici t. I.]

être interprétés, et mis dans leur vraie valeur, quand on découvre qu'ils ont, en commun, des deux côtés, la mémoire de promesses passées qui devient, dans l'épreuve, désir d'un avènement de la Justice, ou, plus simplement, le besoin d'une coïncidence intelligible entre la promesse remémorée, et son exaucement : « tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais déjà trouvé ».

Il y aurait beaucoup à dire, du point de vue critique, sur l'imprécision et même l'inexactitude formelle de ces plaintes humaines ; et les ouvrages où on les rassemble, Livres Sibyllins, Oracles, Prophéties, sont le plus souvent des montages truqués, falsifiés ; où il y a tout de même quelques étincelles d'or. Pour notre X[e] siècle, Du Cange disait : *Habent Graeci et Saraceni libros, quos Horaseis, sive visiones Danielis vocant*[1a]... (à propos des *Oracula* de Léon le Sage, empereur mort en 911 ; symétriques du Jafr islamique contemporain, *khutbat al-bayân*[2], etc.). Visions de Daniel. Apocalypse johannique... Eh oui, avec une continuité étrange, dans toutes les crises de l'humanité, la douleur sociale recourt aux symboles obscurs des prophètes de ce petit peuple d'Israël, notre préfigure à tous, quand nous souffrons ; pourquoi faut-il qu'en ce moment, sa foi faiblisse dans l'universalité de cette promesse, et croie qu'une possession matérielle et périssable la consommerait.

La grande crise économique du monde civilisé au X[e] siècle, et ce monde se réduisait à ces deux cités que nous allons confronter, Byzance et Bagdad (les autres métropoles, Rome, Kannawj, Tchan-ngan, n'en étaient que des satellites économiques intermittents), cette grande crise s'exprima véritablement, non par des théories individuelles, mais par une « *Völkergedanke*[b] » où, des deux côtés, les masses populaires retrouvaient, dans des bribes de prophétisme juif, de quoi prévoir et préciser, bizarrement j'en conviens, la forme de ce devenir meilleur, postulé par leur foi en la Justice. Je ne me propose pas d'étudier ce soir les conditions de fabrication des recueils apocryphes (ps. Méthode, Testament du Seigneur, etc.), des apocalypses du X[e] siècle, Mr. A. Abel, après E. Sackur, s'y est spécialisé[3]. Dans ces assemblages rédactionnels factices, chers à la mentalité byzantine, que j'ai confrontée à leur propos avec la mentalité bagdadienne comme un mirage dans un miroir, un mirage d'or dans un miroir d'argent, un mirage de beauté dans un miroir iconoclaste, un idéal philosophique dans un miroir de dépouillement

1. *Glossar. med. et inf. graecitatis*, p. 1051, col. I ; cf. E. Legrand, *Oracles de Léon le Sage* (comm. grec vulg.), Paris-Athènes, 1875, 19.
2. Publ. *ap.* Abderrahman Badawî, *al-insân al-kamîl*, Caire, 1950, 109-112.
3. Abel, ap. *Mélanges Capart, Annuaire Inst. Philol. Bruxelles*, Bruxelles, 1935 (t. III), p. 1-12 ; Ernst Sackur, *Sybillinische Texte*, Halle, 1898 ; *Testamentum D. N. J. C.*, éd. et trad. Rahmani, Mayence, 1899, 231 p. ; Diehl, ap. *Byz. Zeitschr.*, 1929-1930 (I), p. 192-196 ; cf. Deny, ap. *R.E.I.*, 1936, p. 201. – Imprécision en histoire des traditions artisanales.

ascétique et sapiential, – j'ai retrouvé çà et là, au cours des âges, des étincelles de feu brûlant les consciences de plusieurs, bons et mauvais, éclairant les masses d'une lumière justicière, thèmes archétypiques devenant des intersignes prophétisés. « Clameur de la parturition du Messie » (« *hèblo shel Mashîha* ») dans la tradition judéo-araméenne[1], « les trois mystères de la Clameur mariale » dans la première tradition chrétienne[2], « Clameur vers la Justice » (*sayha bi l-Haqq*) dans le Coran arabe[3]. C'est toujours la même clameur, le même sanglot, que le xᵉ siècle, durant sa crise sociale, a modalisé tirant (*ex eventu*) de souvenirs significatifs certaines espérances eschatologiques ; et, l'étrange, c'est que plusieurs se sont réalisées. Par chance, me répondra-t-on ? Qu'est-ce que c'est que la chance ? C'est le pari du croyant, la prise de conscience de sa finalité biologique qui triomphera de la Nécessité, comme la vrille de la clématite, fragile, mais vivante, tordra un tuyau en métal, comme la pholade creusera le granit. Cette intuition cryptosthésique n'est pas un leurre de la probabilité statistique, et la série de ses réussites dépasse le hasard. La logique populaire le sait depuis longtemps, qui est une logique de convergence, et qui se moque de la logique sophistique de l'avocat ; lequel croit démonter un faisceau de preuves (mettons de dix preuves) de culpabilité en les réfutant une à une, opérant par addition quand il devrait opérer par sommation. Il croit pouvoir escamoter la validité de chaque preuve isolément, analytiquement, en l'attribuant à une coïncidence fortuite, dont la probabilité serait par ex., de 1/20 pour chacune, ce qui n'est pas invraisemblable : mais ces 10 preuves sont en série, elles forment un ensemble structural, et la chance que le hasard les ait réunies toutes n'est pas de 1/20, mais d'1/20 à *la puissance* 10, ce qui élimine l'explication par le hasard[4]. Je n'en conclus pas à un déterminisme spirituel « violant » les foules[5] à la manière de Hitler ou de Staline, mais à une participation intime de celui qui souffre pour la justice en une Liberté créatrice, qu'il a préconçue, et qui est Désir de justice. Ainsi certains intersignes dans la nuit de nos vies, comme des éclairs (mais c'est cet éclair qui est tout, disait Poincaré pour la pensée[6]), non justiciables de la probabilité statistique ; et la récurrence finale de leur synchronisation avec celle de la vie d'autrui m'est un gage d'immortalité dès maintenant par l'espoir fondé que j'en ai conçu à son avènement (secret) dans mon cœur, préfigure de son second avènement, public, et pour tous.

---

1. Strack-Billerbeck, *Komm. z. N.T., aus Talmud u. Midrash*, I, 950 (K.G. Kühn a réuni et m'a amicalement communiqué d'autres références).
2. S. Ignace d'Antioche, *Ep. ad Ephes.*, XIX.
3. Coran, 50, 41 ; cf. *Eranos-Jahrb.* 1947, 300.
4. Sur cette mise au point du pari de Pascal, cf. Joseph Ohana, *La Chance*, Paris, Presses univ., 1948, 171 pages. Cf. p. 148, note *in fine*.
5. Cf. Tchakhotine, *s.l.*

Ainsi se construit, pour chaque personne, chaque cité, chaque groupe, sa physionomie définitive, surhistorique ; par des séries de constatations inopinées, de « surprises » et de « reconnaissances » convergentes, que le plus judicieux des freudiens, Jung, de Zurich, minimise en les réduisant à des réapparitions cycliques d'archétypes naturels. Ce n'est pas dans la nature, dans le cadre des paysages sauvages que ces constructions s'ébauchent ici-bas, mais dans le décor artificiel et mouvant de la vie sociale des cités, des Babylones que ces Jérusalem de la surnature feront crouler ; pour s'achever avec leurs ruines ; comme les « voix-de-ville » s'assourdissent au son solennel des cris de la douleur parturiente, des ondines apocalyptiques.

II

D'où le caractère dramatique des théâtres surexhaussés que sont les métropoles humaines, dont la seule signification qui restera, est d'avoir, un court moment, permis à une voix prophétique d'y atteindre une assistance rassemblée. À ce point de vue social, l'*urbanisme* devrait mettre l'accent sur les lieux de rassemblement urbains, non pas en tant que monuments d'art immobiles, mais en tant que voies de transmission et de circulation des *témoignages oraux*[1] des témoins, *shuhûd*, en Islam (*écrits*, des clercs, en Chrétienté).

Dans la Bagdad musulmane, qu'il s'agisse des formulettes des colporteurs pour la vente à la criée, dans les souks, des « brocards » familiers aux canonistes dans les mosquées, écoles et tribunaux, des mots d'esprit (*nukât*) et des chansons dans les salons et les bains, des locutions théopathiques (*hadîth qudsî*) conçues par des solitaires dans les terrains vagues et les cimetières[2], tout se transmettait, dans cette ville d'Islam, sous le signe de la tradition religieuse, de la récitation prophétique, prononçant des versets du Coran, et commentant leur application légale et morale, et leur perspective anagogique, visant la fin des temps, qui avait tant préoccupé le Prophète. À cet égard, on signale le rôle hors pair de la sourate coranique XVIII, « la Caverne des Sept Dormants d'Ephèse », essentiellement mystique, supralégale et apocalyptique (les Sept Saints Piliers, le Directeur Spirituel de la Barque, le Mur de Gog et Magog), la seule qu'on lise le Vendredi, au rassemblement à la mosquée[3]. Le « miroir historique » de Bagdad, c'est la compilation des vies

---

1. Sur l'importance du témoignage oral en islam, cf. *Mélanges F. Grat*, Paris, 1946, I, 385 ss.

2. Sur le hadîth qudsî, cf. mon *Essai*, 1922, 102 ; on en a deux d'Hasan Basrî, 4 ou 5 d'Ibr.-b-Edhem, 28 de Hallâj (cf. les « 40 »).

3. Cf. Hawâmidî, *Sunan wa mubtadi'ât*, Caire, 1948, p. 74, 231 ; cf. *Eranos-Jahrb.*, 1947, 296, 304 ; et mon étude dans *Mélanges Peeters*, 2, 245. Les deux missions de Wâthiq sont dans Ibn Khurdadbeh ; celle de Mu'tasim dans Bêrûnî (chron. 262) : elle fut confiée à Ibn al-Munajjim, qui en ramena des stocks de mss. grecs pour son Bayt al-hikma ; ce qui est en connexion avec la Caverne des Trésors (*Schatzöhle*, éd. Bezold ; Ruska, *Tab. smaragdina*, 73).

de tous les témoins de la tradition des sentences du Prophète, qui s'y sont succédé en séries chronologiques continues, comme les anneaux de chaînes (je connais un récitateur du Coran, au Caire, qui est le point d'aboutissement, après 1 369 ans, de 1 060 chaînes). Elle est projetable visuellement comme de courtes lignes de versets arabes calligraphiés, quelquefois de simples lettres isolées, alphabet de l'extase : ainsi les lettres initiales isolées de sourates coraniques, comme « ALM », en tête de la sourate XXX (al-Rûm = les Byzantins), appliquées d'abord au triomphe d'Héraclius, puis, par Ibn Barrajân, trente ans d'avance, au triomphe de Saladin (Hattîn).

Dans la Byzance chrétienne, les catégories de la transmission orale énumérées plus haut se retrouvaient (plus abondantes pour les femmes du peuple que dans Bagdad ; là, elles n'avaient que le marché au filé, quelques bazars, les bains le jeudi, et le vendredi les cimetières et leurs jardins) ; toutes également sous le signe de la tradition religieuse ; dans des recueils manuscrits de vies de saints romancées, dans des figurations artistiques en miniatures, en bois (à fond d'or), en mosaïques (les colonnes à statues étant surtout talismaniques, d'époque païenne) commentant la liturgie sacramentelle de fragments bibliques et évangéliques, choisis parmi les psaumes et prophéties messianiques, touchant Jésus et sa Mère, les prolongeant à travers les saints ; soulevant l'espérance du peuple vers un au-delà glorieux (plutôt que vers une suprême Bataille ici-bas, pour la Justice : comme à Bagdad) ; vers le Règne du Christ, entrevu à travers les prophéties réalisées de son premier avènement (ne se concentrant pas sur sa Passion comme les Latins, mais sur sa Glorification ; pour y participer). Au-delà de la gloire des saints, des exemples consignés dans les « synaxaires » et les « ménées », et des reliques dans les églises, brillait la gloire de la Vierge, des reliquaires de sa Tunique (Blachernes, 458), de son Voile (Chalcoprateia, 500) de son Icône (Hodighitria, 500), et de la Sagesse divine (Sainte Sophie, 532). Gloire impassible, sauf une fois, sous Léon le Sage, lorsque Saint André Sâlûs († vers 940), vit, la nuit de Noël, aux Blachernes, la Vierge pleurer sur le peuple, puis, se retournant, étendre sur lui le Voile protecteur (Pokrov des Russes) de ses Larmes intercesserices[1].

1. Cette vision paraît liée à l'époque de Léon VI (ses litanies mariales ; Ste Théophano ; guérison de Zoé par le voile). Cf. *Acta sanctorum* Boll. *Mai* (28), VI, app. p. 1-112 = Migne, *P.G.*, CXI, 627-688 ; Kondakov *Ikongraphia Bogomateri*, 1915, 2, 100-102 ; Lathoud, *ap.* 2e, Recueil *Ouspenskij*, Paris, 1932, t. 2, 302-314 (« L'Art byz... slave ») ; A. Grabar, *Les Icônes russes du Pokrov de la Vierge et l'iconographie byzantine*, ms. *Congr. Int. Art Byz.*, Prague, 1948. – La similitude de la vision de S. André Sâlûs avec celle de Mélanie en 1846 à La Salette a été relevée par Vloberg (*ap.* « *Témoignages* (La Salette) », Paris, Bloud, 1946, 177) : elle comprend, de fait, une vision, une apocalypse, et des conseils de vie parfaite. Il est curieux que l'hypercriticisme du P. Delahaye l'ait amené à traiter la Vie, si pleine de détails sur la vie religieuse de Byzance, de S. André Sâlûs, d'apocryphe, – tout comme le témoignage sublime de Mélanie.

Les dominantes de la méditation collective de ces deux métropoles ainsi situées – à Bagdad, hadîth centrés sur la sourate apocalyptique des VII Dormants –, à Byzance sur les gloires d'au-delà de la Panaghia, on peut en déduire, pour chaque cité, des cadres d'une *iconographie mentale urbaine*, expression orale, puis écrite (ou peinte, à Byzance), de rêves ou de visions, de scènes, d'édifices (mosquées de Buratha à Bagdad, de Nabi Dawud à Jérusalem, d'Eyub à Istanbul[1] construites sur des rêves). Et il se trouve un si grand nombre d'éléments communs élaborés ainsi, en dialogue, entre Byzance et Bagdad, que je les ai placées pour vous comme un miroir devant un mirage.

Bagdad, « la Dieudonnée », « Irenopolis », fondée le 23/7/762 sous le signe du Lion et l'horoscope du Sagittaire, (tandis que Byzance avait été fondée le 26/11/328 sous le signe du Sagittaire, et l'horoscope du Cancer), par la dynastie abbasside, issue de l'oncle paternel du Prophète, qui venait de venger le sang versé des descendants du Prophète, grâce à l'armée du Khurâsân (Iran NE), – levée par Abû Muslim, comme la Légion Thébaine et les Templiers, dans une discipline misogyne[2] qui marquera Bagdad de la marque des villes maudites, – Bagdad fut et resta une ville militante, guidant les Pèlerins du Khurâsân vers le Hajj de la Mekke, et menant la Guerre Sainte sur les deux fronts : vers la Caverne des VII Dormants d'Éphèse, dont l'apparition doit déclencher, avec la prise de Byzance (fath Qustantiniya) que l'Islam restituera à un « Jésus-fils-de-Marie, musulman », la lutte et la victoire de Jésus sur l'Antichrist ; et vers le Mur de Gog et Magog (de Derbend à Tâlaqân), identifiés avec les Turcs dès le IXe s. ; ces Turcs veulent percer le Mur (*idhâ futihat Yâjûj wa Mâjûj* : Cor. 21, 96), mais la prière militante des Saints en bouche le trou avec la « brique d'argent », et la « drachme d'argent carrée[3] » de leur suprême sacrifice ; les Turcs l'ayant percé, s'infiltrent dans Bagdad et s'y islamisent, tandis qu'elle réalise de plus en plus la vocation de ville maudite, que sa tyrannie, ses exactions feront changer en bête, lapider et engloutir par le Tigre, lors de la suprême bataille (Malhama, cf. Armageddon : hadîth hostiles de 'Asim, Artât, dès sa fondation ; réunis par le Khurâsâniyen sunnite Na'îm-b-Hammâd † 842 ; aggravés par les imâmites), malgré les avertissements des mystiques (Ghulâm Khalîl à Basra avant 868, Hallâj à Bagdad avant 922 ; plaintes apocalyptiques de Kisrawî[4], et Hamza Isfahânî). Vassalisée par les Turcs islamisés (1050), détruite par les Turco-Mongols restés païens en 1258 ; ces Turcs islamisés réaliseront la vocation de Bagdad en prenant Byzance en 1453 (au temps de Qâyim II).

---

1. Vision du Shaykh Shams al-Dîn en 1453.
2. Jâhiz, *Atrâk*.
3. *Eranos-Jahrb.*, 1947, 290, 307.
4. Yazdajard Kisrawî, éditeur du *K. fi sifa Bagdad* de Sarakhsî (Safadi, wâfî, s.v.). Cf. Fihrist, 292.

Quelques poètes loueront Bagdad à partir du XIIe siècle, Enweri († 1189), Khâqânî († 1199) ; mais, au début du Xe siècle, nous voyons son peuple la ravager, « jurant » au Khalife que son inconduite « nullifie » leurs prières, leur pèlerinage et leur guerre sainte (21 mai 927)[1] ; et Hamza Isfahânî nous fait un tableau impressionnant des émeutes incessantes qui, à partir de 921, jusqu'en 946, détruisent la ville Impériale, ruinée par les militaires et les agents fiscaux.

Byzance, Ville que Constantin a dédiée le 11 mai 330, avec sa Colonne centrale d'Hélios (*Canbarly-tas*, reliquaire de la Croix et des Clous), à l'ambivalente *Tychè*[2], douée d'une garantie de 696 ans de longévité selon l'horoscope dit de Vettius Valens : pour manifester le Triomphe de la Chrétienté, et bientôt de la Vierge, sous Pulchérie.

« Nouvelle Jérusalem », par le transfert, en elle, via Éphèse, et à partir du Concile d'Éphèse (432 ; 4 ans avant l'apparition des Sept Dormants, sous le patr. Proclos[3]), de reliques chrétiennes, et d'abord de Reliques de la Vierge. Ville des sanctuaires mariaux et des couvents de louange perpétuelle (Stoudion), cette image rayonnante, bientôt durcie, de la Jérusalem Céleste, suscitera du néant Ravenne, Venise, Kiev, Moscou, et même Vienne, ces cités impériales. – Mais, dès le début, aussi, dès sa consécration par Sopater, le 26 nov. 328, le Soleil entrant au Sagittaire, avec le Cancer pour horoscope, – c'était la « Nouvelle Rome », païenne par le transfert, en elle, des Talismans de l'Empire romain, attribués par la légende au magicien Apollonios de Tyane, érigés sur ses places publiques (serpents de Delphes). Viciée petit à petit par des superstitions païennes (astrologues, nécromants), par une tyrannie souvent cupide et cruelle, asphyxiée par les sièges de « Gog et Magog » (Barbares, Avares, Khazars, Bulgares, Russes), convoitée par les chrétiens Germains et Latins, elle succombera après Bagdad, aussi sous les coups des Turcs, et d'une armée de Janissaires, marqués d'une ambivalence rappelant celle des Templiers : serment de se faire tuer en saints martyrs (initiation Bektashie[d] au symbole du « gibet de Hallâj[4] », et discipline misogyne).

Au Xe siècle commençant, malgré le sac de Thessalonique (904), Byzance était encore prestigieuse diplomatiquement, militairement : ce n'est qu'en 1070, à Malazgird, l'Azincourt byzantin, que ses cataphractaires seront enfoncés par les décharges de flèches des archers-arbalétriers turcs de l'armée musulmane, venus de la ville du Sagittaire, où priait le khalife Qâyim I, vénéré de l'empereur Romain IV.

---

1. Hamza Isfahânî, *Ta'rîkh*, éd. Gottwaldt, p. 70 (et 79).
2. Th. Preger (ap. *Hermes*, XXXVI, 1901) ; D. Lathoud (ap. *Échos d'Orient*, 1924-1925) (comm. amicale de W. Hartner). La Panaghia ne remplace *Tychè* sur les monnaies que sous Justin II.
3. J. A. Assemani, *De patriarchis*, 130 (sur le Trisagion).
4. *Rev. Ét. Isl.*, 1946, 113.

III

Reprenons, maintenant, par étapes, en approfondissant, la confrontation entre Byzance et Bagdad : comme un mirage reflété dans un miroir ardent, mirage d'or dans un miroir d'argent métallique, mirage de beauté dans un miroir iconoclaste et sans tain, mirage d'idées philosophiques dans un miroir qui les décape, de par tout son dépouillement ascétique et sapiential, afin qu'il n'en recueille et n'en réverbère plus que quelques étincelles douloureuses, brûlant, çà et là, au cours des âges quelques consciences choisies, illuminant les autres d'une clarté justicière.

Pour le peuple bagdadien, Byzance a d'abord été le mirage d'une Pièce d'Or, dont la frappe, sacralisée, était réservée au basileus. Devant le soleil d'or de Byzance, l'atelier monétaire de Bagdad n'était que cette Lune reflétante, féminine, qui fournit la monnaie d'appoint libératoire (on sait qu'en symbolique chrétienne, comme en symbolique imamite, l'argent est le rachat, et l'or l'irradiation royale). À la naissance de l'Islam, le plus gros stock monnayé du monde était encore à Byzance (1/7 du trésor des premiers Césars, soit 50 M [millions £ st.][1]. Le second, celui des Perses Sassanides, à Ctésiphon, environ 25 M., garantissait un monométallisme argent, tandis que Byzance avait l'étalon Or. L'Islam ayant conquis le stock argent sassanide avec Ctésiphon dès 636, osa la frappe de l'Or en 696, violant le privilège sacré de Byzance qui se maintiendra en Chrétienté jusqu'en 1204 ; Bagdad conservant, du côté musulman, le même monopole jusqu'en 940 (frappe libre, d'abord à Cordoue, puis au Caire). Mais le rapport Or/Arg. en poids monnayé, demeura à Byzance de 1 à 12 ; tandis que le Khalifat, tenu par un hadîth du Prophète à un rapport 1/10, l'abaissa à 1/6 et demi.

Cette *revalorisation* de l'Arg. vis-à-vis de l'Or, qui est le premier reflet de Byzance sur Bagdad, provient de l'énormité du stock Argent conquis par l'Islam, non seulement avec le trésor sassanide, mais par le commerce avec l'Extrême-Orient argentiste, lingots de Chine, bijoux de l'Inde. Pour accoutumer ces pays au monnayage bimétalliste, dans une crise comme la conquête, c'est l'argent, appoint libératoire, et non l'or, qu'il fallait revaloriser (idée de Xénophon, reprise par les musulmans Rummânî et Sûqâbâdhî[2] ; cf. Oresme, et Gaudin). Or l'Islam naissant en pleine crise, avait à vaincre un double pillage ; tout stock métallique est acquis par guerre, par les mercenaires militaires, sur le dos des vaincus,

1. Sur ces recherches touchant le stock métallique mondial, inauguré par Humboldt, *Über die Schwankungen der Goldproduktion*, Berlin, 1838 : trad. Michel Chevalier, J.E., 1848, cf. Alex. Der Mar, *Les Systèmes monétaires*, trad. Chabry, Paris, Ligue nat. bimétallique, 1899, fol. 173 pp.

2. Bêrûnî. *Jamâhir*, 223.

qui résistent par le chômage si ce sont des artisans des cités, mais se soumettent, si ce sont les forçats des mines d'or et d'argent, les esclaves des plantations.

Le déséquilibre du rapport légal Or/Arg., 1/12, à Byzance, 1/6 et demi à Bagdad, établit un courant commercial permanent, à sens unique, Ouest-Est ; Byzance vivant sur elle-même, équilibrant ce qu'elle vendait à Bagdad avec ce qu'elle recevait, surtout depuis le IXe s., du Saint Empire Romain Germanique : en matières premières, et aussi en espèces, or musulman y venant, par un détour curieux (Méditerranée-Manche-Baltique[1]).

Byzance maintint donc, à peu près intact, son stock monnayé, de 696 à 1204, à 50 M. (L. st.) ; demeurant cette Pièce d'Or sacrée, monnaie fiduciaire standard, objet de l'attente mondiale, excitant magique de la convoitise. Et pourtant, le titre du dînâr musulman était supérieur à celui du besant byzantin ; ce qui aidait, du moins, à l'agio dont naquit la banque juive, seule tolérée des deux côtés de la barrière ; née à Bagdad après 860[2], elle étendit à la Chrétienté ses opérations d'arbitragisme et de stockage, commencées à l'intérieur de l'Islam, en jouant, pour le compte de l'État musulman (en portant « son péché » d'usure, stigmatisé dans le Coran), sur les fluctuations de l'output des mines par rapport à la relation légale intangible Or/Arg. (1/10, 1/6, et demi en poids monnayé).

En face des 50 M d'encaisse de Byzance, invariants, l'encaisse métallique bagdadienne zigzaguait, montant d'abord de 25 à 70 M (Hârûn al-Rashîd économisa 14 M.), puis s'effondrant verticalement grâce aux déprédations de la garde prétorienne, comme à Rome. Nous savons que sous Muqtadir (908-932), alors que le budget de recettes détaillé calculé pour 519 par un vizir physiocrate intelligent, 'Ali Ibn 'Isâ, s'élevait encore à 6 M, 800.000 £ st., les militaires trouvèrent moyen de dilapider 28 M, soit plus du tiers de l'encaisse maxima de la dynastie ; d'où les banqueroutes successives, de 929 (coup d'État du Maréchal Mu'nis[3], un eunuque d'origine byzantine, pendant du fameux Samonas, autre renégat, à l'époque, à Byzance), à 940[4] : date de la dislocation du Khalifat universel, déchiré entre des féodalités racistes, devant la crise ouvrière des Qarmates[5], et l'exode des non-spécialisés.

---

1. Maurice Lombard promet là-dessus une documentation (*Annales E.S.G.*, Paris, 1947, 2, p. 143-160) ; cf. Dopsch (contre Pirenne).
2. Travaux de W. Fischel.
3. Le surnom de Mu'nis Qushûrî, vient peut-être, selon H. Grégoire, du grec *koutzos* (*koutzouris*) l'« entaillé » ; c'était aussi le surnom du grand chambellan Nasr. – Comparer la visite à Bagdad du frère de Nasr avec la visite à Byzance du père de Samonas.
4. Abel a étudié les séjours à Bagdad de Georges le Syncelle et de Nicétas.
5. Miskawayh.

On peut donc retrouver le reflet de la Pièce d'Or de Byzance, immobile, dans le miroir liquide de Bagdad, dans ce bassin de vif-argent que l'Impératrice Mère (encore une Grecque, comme les officiers de la garde), fit admirer dans son Palais des Pléiades à l'ambassade byzantine de 917, peu de temps avant les émeutes destructrices d'en haut et d'en bas.

Comment chiffrer la prédominance métallique de Byzance, alors, sur Bagdad ? Même en abaissant de moitié le chiffre maximum de 7 M, 3 sous d'or atteint au XIe siècle par les impôts municipaux à Byzance, le chiffre correspondant établi pour Bagdad, année 891, par le philosophe Sarakhsî[1], alors inspecteur général des marchés de la capitale, 12 M de dirhem argent (+ 1 M, 8 pour le monopole du blé entreposé), ne dépasse guère 1 M de sous d'or byzantins. Byzance demeurait donc l'Or désirable pour l'appétit de la guerre sainte musulmane, qui consomme le butin sur place, sans spéculer ni stocker.

Byzance était en second lieu le mirage d'une Icône virginale, toute belle, mosaïque ou peinture à fond d'or.

Par un curieux pressentiment d'autodéfense, dès 730, les empereurs iconoclastes essayèrent de détruire les icônes, objets des convoitises de l'Islam naissant, qui avait déjà assailli Constantinople en 677. Mais cela passa ; Constantinople demeura ce Reliquaire radieux, du Voile de la Vierge Toute Pure, Panakhrantos, visité par les ambassades (943) et pour les échanges de prisonniers, attirant les renégats. L'élan du guerrier croyant de l'Islam vers Byzance, n'était pas seulement le désir brutal de possession du barbare germain pour la beauté qui lui manque (sac de Rome, 407 ; de Byzance, 1204 ; de Paris) ; il y avait aussi, comme chez les Normands christianisés des Croisades, le sentiment d'une ordalie justifiant leur foi. Le centre du Jihâd musulman, le Khurâsân, était aussi le centre du Hajj, et le Jihâd voulait prendre Constantinople, pour affirmer la prééminence du Sacrifice de la Mekke sur le sacrifice chrétien[2], de la Transcendance sur l'Incarnation. Bien plus, il s'agissait, pour l'Islam, de lever ce Voile byzantin d'un mystère divin, que le voile des femmes, chez lui, symbolise. Si son monothéisme rigide le pousse vers Istanbul, ce n'est pas pour détruire ces Icônes ambivalentes (il rendra celle d'Édesse, respectera Ste Sophie, vénérera Seidnaya), mais pour libérer la Ville de la captivité, de l'atmosphère démoniaque des mille Talismans païens d'Apollonios• que Constantin y avait transportés de Rome ; y délivrer le secret du vrai christianisme, cette pureté immaculée que les Deux seuls Noms Purs (Jésus, Marie)[3] définissent, dans le Coran, sans images, comme la sainteté eschatologique du « *Fiat* » :

1. Sarakhsî, *ap*. Khatîb.
2. Du vin islamique de Hallâj sur le vin de Jésus (Rûmî, *Rev. Ét. Isl.*, 1946, 109).
3. Cf. notre *Signe marial* (ap. *Rythmes du monde*, 1948, 3, p. 7-16). [Voir ici t. I.]

« Jésus, science de l'Heure » (Coran 43, 61). À cet élan se mêlent, j'en conviens, des appétits moins purs ; si Bagdad eut alors, avec la mère, la grand-mère et l'aïeule de Muqtadir, Ashar, Dirâr et Shaghab, trois Impératrices grecques, beaucoup d'autres belles Grecques y souffrirent, esclaves jusqu'à la mort ; si Bagdad se constitua une garde d'origine grecque, qui la domina de 873 à 929, la plupart de ces prétoriens avaient commencé à servir, comme eunuques, aux plaisirs des camps ou des harems, à commencer par le Maréchal Mu'nis (signalons à ce propos l'ignominie des marchands byzantins et flamands, pourvoyeurs chrétiens de cette marchandise). Et l'imagination populaire musulmane d'alors se représentait, sans innocence, les beaux esclaves grecs des deux sexes, comme les adolescents et adolescentes (houris et ghilmân, « perles non percées ») réservés pour le plaisir des musulmans en Paradis. Cette ambivalence, – sanctification rigide du Nom divin (serment des Janissaires, maintien de la parole jurée à Varna, 1444), et viol stérile de la nature, – se retrouve de bout en bout dans ce Jihâd, depuis l'armée abbasside d'Abû Muslim, jusqu'à la violation épouvantable de Byzance le 29 mai 1453.

Byzance était aussi le mirage des formes spiritualisantes, et finalistes de la pensée. Si les empereurs byzantins admiraient Bagdad (anecdote de la miniature, plan en élévation, sans doute, de Rusâfa), et copièrent les oiseaux mécaniques et les arbres en cuivre rouge vus par leur ambassade à Bagdad en 917, c'est Bagdad, surtout, qui était avide de récupérer, dans les trésors de la science grecque, certaines méthodes de pensée « sabéennes », hermétiques, finalistes :

Principe des correspondances convergentes (Ibn Wahshiyya), que la Grèce avait jadis reçu des Sémites ;

Onirocritique d'Artémidore[f] (anecdote de la safîna)[1] ;

Horoscopique irano-grecque des B. Nawbakht (en 762) ; et les annales astrologiques d'Ibn Kibryâ Nawbakhtî, ms. Paris 2591 ;

Gnosticisme alphabétique ; Daylamî[2] disait : « Il y a deux voies pour la certitude, les nombres (des cycles astronomiques) et les groupements caractéristiques des lettres de l'alphabet. » Ce second procédé est celui du philosophe Kindî pour le calcul horoscopique des 692 ans de durée du khalifat arabe. Du Cange dénomme justement les livres « oraculaires » des Grecs et des Sarrasins au x[e] siècle comme « sibyllins », donc, au fond, sémitiques ; la fixité des racines sémitiques consonantiques rendant ces investigations plus axiales pour les Sémites que pour les Aryens.

---

1. La pièce n° 56 du *Diwan* de Hallâj (p. 92) utilise l'explication onirocritique d'Artémidore (salîb = safîna, ms. p. 2745, f. 204 ; cf. ms. Nusayrî LM 34, f. 37a).
2. Daylamî, *'Aft*, ms. Tüb. 82, f. 40a (*Mél. Maréchal*. 2, 274).

IV

Byzance était, enfin et surtout, dès l'origine, le gage eschatologique de la vérité de l'Islam, l'accomplissement promis de l'ordalie (*Mubâhala*) proposée en vain à Médine par le Prophète aux « oncles maternels » du premier Abbasside, aux Belhârith, alors encore chrétiens[1].

« *Fath Qustantiniya* », « prise de Constantinople », c'est dès le IXe siècle, un des quatre Signes de l'Heure (*ashrât al-Sâ'a*[2]). « Bienheureuse l'armée qui la prendra » (*"ni'm al-jaysh, jayshuhâ"*, hadîth de Muslim, inscrit au fronton du Séraskiérat) car elle sera commandée par le Chef attendu, Muntazar, qui y ramènera un Jésus musulman, pour aller à Jérusalem tuer l'Antichrist. L'Islam, qui a mis tout son honneur à se rendre digne de prendre Byzance, y est entré, par le reniement du Christ commis par le légat Césarini à Varna (1444), huit ans après cette bataille pour l'honneur de la parole jurée ; 776 ans après son premier assaut. L'Islam avait mis longtemps à comprendre l'avertissement de ses mystiques, depuis Hallâj jusqu'à Ibn 'Arabî (au XIIIe siècle, au moment où l'Islam était pris dans un étau, entre Mongols païens et Croisés chrétiens) : que la Polis, préfiguratrice du Paradis, ne se conquiert pas à la pointe des lances, mais par les flèches de la prière des saints[3], par le *jihâd akbar*, la guerre sainte spirituelle, où l'on milite sous une règle dure de prière et d'ascèse, règle de combattants, car Jésus, dont le premier Avènement a été humble, pacifique et caché, reviendra au Second comme Combattant et Justicier ; et il est la Règle des saints des derniers temps.

On saisit, au cours de l'histoire musulmane, de curieux pressentiments ; les envoyés que deux khalifes, Mu'tasim, puis Wâthiq, envoient à la Caverne des Sept Dormants à Éphèse, pour s'enquérir (cf. la vision d'Édouard le Confesseur[a])[4] de la venue de l'Heure, dont ces Sept, les Sept Abdâl, formeront l'avant-garde, sacrifiée (cf. Nafs Zakîya). Même démarche, de Wâthiq envoyant un ambassadeur vérifier, au-delà du Caucase, si le Mur qui contient Gog et Magog tient toujours (Ibn Abî l-Sâj, se battant pour le Khalifat qui croulait, en reparle, dans une lettre, en 926). Un juriste combatif, un pro-hallâgien, Abû Bakr Qaffâl, de Tachkent, réussit, à une heure sombre, en 966, à réunir une armée de

1. Cf. notre *Mubâhala*, ap. *Ann. Éc. Htes Études*, sect. Sc. Religieuses., 1943, p. 5-26. [Voir ici t. I.]

2. Les quatre signes : ruine de Médine (sayha du Mahdi), Mahama (bataille de l'avant-garde khurasaniyenne), prise de Constantinople, duel de Jésus avec l'Antéchrist (hadîth d'Abû Dâhûd : Suyutî, *hawi*, 2, 57, 59 ; Maqdisî 2, 165 ; Ibn Khaldûn, tr. 2, 197. – Cf. Byzantins : Roi pauvre, Reine de Midi, l'Abomination, les Saints.

3. Ibn 'Arabî, *'Anqa*, 10, 68 ; *Futûhât*, 2, 364 ; cf. *Eranos-Jahrb.* 1947, 305. *'Awârif*, I, 22 : *Essai*, 226 n. 5.

4. Guill. de Malmesbury (Card. N. Marini, ap. *Bessarione*, 1896-97, p. 545-554).

croyants en Khurâsân pour aller prendre Byzance ; il disait, répondant en vers à un cartel supposé de l'Empereur chrétien : « Nous espérons, par la grâce de Dieu, une prompte victoire, et Nous prendrons Constantine (*sic*), la Sacrée. » Car si vous osez vous vanter d'avoir maltraité les captives musulmanes, nous, nous avions été généreux dans la victoire. Et si vous dites « que vous nous battez, parce que nos juges ont été iniques, vendant leurs sentences pour de l'argent, nous trouvons, en cela, un aveu que notre religion est la vraie ; puisqu'elle nous a livrés à un joug odieux lorsque nous l'avions trahie[1] ».

Voici, d'ailleurs, deux étincelles, trouvées dans mes recherches sur le martyre de Hallâj, ce mystique bagdadien exécuté en 922, à la suite d'un long procès, touchant l'amour divin, devant une foule immense. D'abord, dans les deux recensions, indépendantes, de son supplice par l'histoire officielle (l'une d'un théologien, l'autre d'un greffier, témoin oculaire[2]), il est dit que la flagellation de mille coups à laquelle il était condamné fut interpénétrée par deux paroles bizarres qu'il aurait prononcées : au 400ᵉ coup de fouet : « En cet instant même, Constantinople est prise » ; puis, au 600ᵉ, en manière d'avertissement (*nasîha*), « il y a ici deux courtisans, avec 200 000 pièces d'or » ; c'est le récit du théologien, qui ajoute qu'à la fin du supplice, tous les assistants crièrent « Allah akbar, Dieu au-dessus de tout », se souvenant de l'admonition du Prophète : méfiez-vous des antichrists et des imposteurs ; et constatant que Dieu réalisait cette prophétie. – Le récit du greffier, lui, porte que c'est au 600ᵉ coup que Hallâj dit au préfet de police : « J'ai un avertissement pour toi (*nasîha*), qui vaut la prise de Constantinople », à quoi le préfet répond : j'ai été averti par le vizir que tu en dirais de pareilles ; car le vizir lui avait prédit que Hallâj lui proposerait de « faire couler un Euphrate d'or », pour lui faire interrompre la flagellation. Ces deux versions distinctes attestent la « prégnance » de l'imagination des assistants, pour cette double évocation de deux Signes de l'Heure, « la prise de Constantinople », et le « fleuve d'or[3] », par un saint eschatologique soupçonné d'être l'Antichrist.

L'autre texte est peut-être encore plus curieux, car il nous donne l'écho, dans les milieux mystiques hallâgiens, d'un détail de l'histoire byzantino-bagdadienne, mal raconté par un contemporain, Wakî' († 918), juge de Hallâj à son premier procès, dans son *Ta'rîkh*[4] ; l'anecdote de l'emprisonnement à Bagdad, au palais khalifal, d'un futur Empereur, fils d'Empereur, un Constantin, âgé de 12 ans. Wakî' a confondu ici le futur Constantin Porphyrogénète, fils de Léon le Sage, avec le jeune

1. Subki, *Tabaq. Shaf.*, 2, 182 : cf. 181.
2. Ibn Dihya, *Nibrâs*, éd. Azzawi, 1946, 104 ; Zanjî, *ap.* Khatîb, VIII, 140.
3. Bukhârî, 4, 142-143 ; Khatîb, XIII, 268.
4. Wakî' : extrait dans Hamza Isfahâni, *l. c.* (cf. Mas'ûdi, *Tanbih*, 175) ; étudié par M. Canard dans la 2ᵉ section fr. de Vasiliev.

généralissime (domestique des Scholè), Constantin Doucas, effectivement emprisonné à Bagdad où il s'était réfugié avec son père Andronic en 907[1] : sur dénonciation du fameux eunuque Samonas. Constantin Doucas a été effectivement, en 913, l'Empereur d'un jour, désiré puis trahi par l'élite de la capitale, à peu près comme Ibn al-Mu'tazz avait été, en 908, le khalife d'un jour. Mais il est bien curieux que la légende hallâgienne ait gardé mémoire de l'anecdote de Wakî', pour montrer que ce n'est pas par la force des armes, mais par la puissance de la prière, que l'Islam avait rendu captif le futur Empereur. Voici le passage (glose aux *Akhbâr al-Hallâj*, 7e ms., de Mossoul, chap. LXX) :

« On dit que Hallâj organisa, un soir, avec des religieux (*fuqarâ*), une réunion (= séance musicale ?) ; la réunion finie, on causa un moment ; puis ils lui dirent : "Nous voudrions que tu fasses paraître le fils de l'Empereur de Byzance (Rûm), et que tu le fasses se tenir debout à nos côtés, pour nous servir." Et le fils de l'empereur de Byzance apparut, sur son trône, devant eux. Et Hallâj lui ordonna de se lever, et de se tenir à leurs côtés, pour les servir. Ce qu'il fit. Or, il y avait devant eux un peu de lupin ; le fils de l'Empereur de Byzance en mangea, et en mit dans sa poche. L'aube approchant, Hallâj invoqua le Seigneur, priant qu'Il le ramène chez lui. Il rentra là-bas, et le matin levé, il raconta aux siens ce qui lui était arrivé cette nuit-là, qu'il s'y était tenu au service de moines musulmans. On se récria, disant : "Tu as dû rêver cela." Il dit : "J'ai mangé chez eux quelque chose, j'en ai gardé dans ma poche ; s'il en reste dans ma poche c'est qu'il en a été ainsi." Puis il entra sa main dans sa poche, il en retira du lupin ; et ils furent surpris. »

Henri Grégoire[2] a montré que cet Empereur d'un jour devint le héros d'une légende (tragoudi) populaire célébrant son héroïsme, en même temps qu'à Byzance, il était canonisé comme un saint par un témoin insigne, saint Basile le Jeune († 26 mars 952). Quant à son père, Andronic, devenu musulman, je pense que c'est lui qui apparaît à la cour de Bagdad comme favori du khalife, et vice-roi en Égypte.

V

Ma conclusion ne sera pas esthétique et sceptique, mais finaliste, et sapientiale. Le nombre des étincelles eschatologiques, dans le fatras des apocalypses apocryphes, comme dans l'histoire de nos consciences cryptesthésiques, est bien mince[3], mais il est incommensurable avec leur

1. Cet Andronic, devenu « Dhukâ al-Rûmî », fut sous-gouverneur d'Égypte pour Mu'nis de 916 à 918 ; son fils cadet, shî'ite comme lui, était client des B. Furât (*Fihrist*, 86 ; *Passion*, 146).
2. H. Grégoire, ap. *Mélanges Iorga*, 1933, p. 383-397.
3. Noter le petit nombre des intercesseurs (un, sur 100 000, selon les sufis), pour obtenir le pardon des pèlerins à Arafât ; le petit nombre des vocations de perfection ; des instants de pleine conscience dans une journée.

probabilité statistique, qui reste pratiquement nulle. Je ne présente pas ici l'intersigne prophétique comme le troisième terme postulé dans la logique de l'absurde. Je soutiens qu'il peut cesser de paraître absurde[1], et que la vérité du désir qu'il éveille en nous, sentiment du déjà vu, promesse de se retrouver, sera certainement réalisée, comme un miracle que nous obtenons de Dieu, directement, au-dessus de toute loi, par la prière qui fait coïncider, si elle est parfaite, sa Volonté avec notre désir.

C'est toute la valeur de la recherche, et de l'esprit humain qui désire comprendre, tout l'honneur de notre pensée engagée qui est en jeu ici. Un mystique hallâgien du Xe siècle, Daqqâq, disait : « La joie de chercher est supérieure à la satisfaction de trouver, parce que l'espoir subsiste[2]. » De même, au XIXe siècle un analyste génial, Évariste Galois, nous dit : « La science est l'œuvre de l'esprit humain, qui est plutôt destiné à étudier qu'à connaître, à chercher qu'à trouver la vérité[3]. » Écho de Lessing, ce pieux incrédule du XVIIIe siècle, qui disait préférer l'enfer du chercheur au paradis statique du dogmatique. Je dirais plus : c'est en Dieu même qu'une perspective infinie, une percée irrésistible est offerte au mystique, car l'essence de Dieu n'est pas un État, mais le Désir[4] ; et ce Désir vient à nous.

Note additionnelle

Je reprends en ce moment le problème du hasard pour la structure des « courbes de vie » personnelles ; dans une étude sur la réalité des « évasions oniriques » hors du travail à la chaîne, dans la vie sociale. Les recherches de Wiener sur la cybernétique, en liaison avec celles de v. Neumann et Morgenstern sur les « stratégies aléatoires » des jeux, le principe ergodique de Boltzmann (régulation par répétition d'une série fortuite) permettront peut-être de déduire des « dépendances aléatoires » et des probabilités en chaîne, des applications mathématiques « cernant » les « jeux de l'imagination ». De fait, le nombre des archétypes jungiens est limité, il y a une « topique » de l'imagination ; la série des triangulaires se réalise en phyllotaxie, celle des puissances chez les radiolaires, celle des permutations (1, 2, 6, 24, 120) « singe » la causalité ; comme les deux précédents « singent » la suite des événements, et celle des générations. Mais seule, l'évasion onirique a des « fusées » dont la percée peut percer vers l'au-delà.

---

1. Absurde ; sans devenir moins pur, quoique Renan l'ait insinué : « Concevoir le bien ne suffit pas... pour le faire réussir... des voies moins pures sont nécessaires... » (*Vie de Jésus*, chap. V, 13e éd. Lévy, 1867, p. 96).
2. Ibn al-Jawzî, *Muntazam*, VIII, p. 7, l. 1-13.
3. Galois, *Manuscrits*, éd. J. Tannery, 1908, p. 28.
4. Gandhi considérait le jeûne comme inefficace si c'était une grève technique de la faim, et il ne le commençait que s'il sentait que le désir divin l'emportait sur son instinctive répugnance (*Harijan*, n^{os} du mois de mars 1939, 29 juin 1947, 25 janvier 1948).

LA POLITIQUE ISLAMO-CHRÉTIENNE DES SCRIBES NESTORIENS DE DEÏR QUNNÄ À LA COUR DE BAGDAD AU IX[e] SIÈCLE DE NOTRE ÈRE

Cet article a paru en 1942 dans la *Revue biblique*, publiée par l'École pratique d'études bibliques, établie au couvent des Dominicains Saint-Étienne de Jérusalem, à Paris (Librairie Victor Lecoffre, 90, rue Bonaparte). *Vivre et Penser. Recherches d'exégèse et d'histoire* était le titre qu'avait pris, entre 1941 et 1944, la *Revue biblique*. Une note de la rédaction avertit le lecteur : « Monsieur Louis Massignon, professeur au Collège de France, destinait cette monographie au " Mémorial Lagrange". Des obligations impérieuses l'ayant contraint d'en différer l'envoi au moment où le recueil s'achevait, il a bien voulu en autoriser la publication dans *Vivre et Penser*, avec sa dédicace au P. Lagrange. Il voudra bien trouver ici le témoignage de la plus sincère gratitude pour une sympathie hautement appréciée. » Cet article met en perspective plusieurs lignes de recherche ; la première, déjà présente dans *Passion d'al-Hallâj*, concerne la politique d'alliance des secrétaires shî'ites, liés aux banquiers et à la classe des marchands, dans la gestion des finances du califat abbasside. La deuxième, pleinement développée dans l'étude consacrée à la Mubâhala de Médine (voir ici t. I), concerne les suites du pacte de Najrân, entre Muhammad et les chrétiens nestoriens. La troisième, déployée dans l'étude intitulée « L'influence de l'Islam au Moyen Âge sur la fondation et l'essor des banques juives » (*Bulletin des études orientales*, Institut français de Damas, n° 2, 1931) permet à Massignon d'évaluer l'importance de ce qu'il suppose ici bien établi : le monopole de la banque et du prêt à intérêt, remis par les musulmans entre les mains des *dhimmîs* juifs vivant dans l'entourage du pouvoir califal. Au croisement de ces trois perspectives, Massignon voit se dessiner une politique d'alliance entre sunnites et chrétiens nestoriens, et donc une promesse de paix entre chrétienté et islam, politique entravée puis vaincue par une alliance anti-califale des shî'ites duodécimains et des banquiers juifs. Le supplice de Hallâj, à la suite d'un procès surdéterminé par ce conflit, illustre à la fois l'insurrection sunnite – favorisée par les clans issus des nestoriens arabes – et les tortueuses ou frauduleuses pratiques de leurs adversaires, qui conduiront à la dislocation du califat abbasside, comme à celle de toute politique « islamo-chrétienne ». Telle est, nous semble-t-il, l'intuition directrice de Louis Massignon, qui est, à bien des égards, instructive, quelque réserve que l'on soit autorisé à faire sur la synthèse explicative qu'il propose. S. A. et C. J.

In memoriam M.-J. Lagrange

Dans tous les pays civilisés dotés d'un système d'écriture, la caste des scribes a joué un rôle corporatif dont les conséquences sont à méditer ; dans le domaine économique, car elle vivait pratiquement de la tenue des registres du fisc, s'imposant comme intermédiaire aux assujettis de l'impôt foncier ; et dans le domaine de la littérature historique, car les historiens d'autrefois se recrutaient ordinairement dans la caste des

scribes secrétaires d'État : ce qui fait que notre documentation gauchit forcément la présentation des événements dans le sens de leurs inclinations et préjugés de classe[1].

On sait que, pendant les cinquante premières années de l'Islam, les conquérants préservèrent intacts, tant en Syrie et en Égypte qu'en Irak, les cadres et rouages de l'administration financière antérieure. Coptes en Égypte, melchites et jacobites en Syrie, les scribes, en Irak, furent nestoriens. Que l'État musulman ait ainsi recouru à des cadres non musulmans, de préférence chrétiens, cela s'explique. Percevoir les impôts implique des opérations à terme, donc un agio ; or, tout métier tirant bénéfice aléatoire du commerce des métaux précieux est canoniquement interdit aux musulmans, et dévolu, par cela même, aux chrétiens et aux juifs, seuls groupements religieux reconnus et « garantis » (*dhimmiyûn*) par l'État islamique[a]. Les chrétiens étant plus nombreux que les juifs en Irak, il est naturel que la majorité des scribes ait été chrétienne, l'ancienne majorité mazdéenne ayant été éliminée (comme non monothéiste) ou assimilée (par conversion, souvent à un shî'isme extrémiste[2]), et les sabéens, très précairement tolérés, étant en trop petit nombre pour pouvoir jouer un rôle.

Les chrétiens nestoriens d'Irak avaient de nombreuses écoles, où la dynastie 'abbâside pouvait recruter ses scribes. Dès l'origine, d'ailleurs, ç'avait été des scribes d'Anbâr, centre culturel nestorien, qui avaient été appelés à Médine, pour créer l'écriture liturgique de l'Islam, ce kûfique coranique dont la physionomie araméenne est si accentuée[b]. Puis certains scribes syriens des Umayyades vinrent en Irak servir les 'Abbâsides, tels les vizirs B. Wahb, famille où les femmes paraissent être restées chrétiennes jusqu'à la fameuse Maryam-bt-H.-b-Makhlad, sous le calife Muqtadir[3c].

Mais le centre principal de formation des scribes nestoriens de l'État abbasside semble avoir été Deïr Qunnä. C'est là, en effet que s'élevait le couvent de St Mârî (Deïr Mâr Mârî) fondateur de l'Église nestorienne d'Irak. En 222/836 les trois écoles nestoriennes encore debout étaient : Deïr Qunnä, Mahûzé et Mâr Théodore[4].

La persécution de 238/852, apaisée par Fath-b-Khâqân, amena certains secrétaires d'État nestoriens à professer, au moins extérieurement, l'Islâm ; et plusieurs d'entre eux, 'Isä-b-Farrukhân Shâh (252), Ahmad-b-Isra'îl Anbarî (253), et les frères B. Makhlad, de Deïr Qunnä, parvinrent alors au vizirat.

1. Cf. Yusuf Husain, « Les Kâyasthâs ou scribes, caste hindoue iranisée » (ap. *Rev. Études Isl.*, 1927, 455-458).
2. Sur ces shî'ites extrémistes, cf. *ZDMG*, t. XCII (1938), 378-382.
3. Cf. La croix (Arib, 114) ; Habib Zayyat, *La Croix dans l'Islam* (en arabe), Harissa, 1935.
4. Cf. art. ap. *Machriq*, 1939-2, 180 *sq.*, sur Deïr Qunnä (analysé *infra*).

Ces derniers, les B. Makhlad, se disaient, non seulement clients, mais descendants de la tribu arabe yéménite des Belhârith-b-Ka'b, ce qui était tout un programme loyaliste de ralliement chrétien à l'État. On sait que les Belhârith-b-Ka'b avaient, dès l'an 10/631, conclu avec le Prophète, sous la menace d'une ordalie (*mubâhala*[1]) un accord diplomatique, la première « capitulation » islamo-chrétienne. Leur famille dirigeante en Najrân, les B. 'Abdalmadân-b-Dayyân, islamisée, transplantée à Kûfa (quartier de Madhhij, près du masjid B. Jadhîma) avec ses sujets restés chrétiens[2], avait marié vers 105/723 une de ses filles, Rîta-bt-'Abdallâh-b-'Amr à l'Abbâside Muhammad († 125/742) : leur fils Saffâh fut le premier calife 'Abbâside, et lors de son entrée victorieuse à Kûfa, les chrétiens Belhârith le fêtèrent, se considérant, suivant la coutume bédouine, comme ses *akhwâl*, ses « oncles maternels[3] ».

De fait, la dynastie 'abbâside avantagea et apanagea de suite les émirs B. 'Abdalmadân des Belhârith. Dès 134/751, un incident nous les montre apanagés en Jûkhâ[4], district dont dépendait Deïr Qunnä, où ils devaient donc avoir des clients « *mawâlî* » ; comme en Ahwâz (dont Muhâjir Hârithî avait été émir dès 23/643), en Khurâsân (Rabî'-b-Ziyâd Hârithî émir en 53/673) ; d'où ses clients dans les gîtes d'étape comme Baydâ en Fars, où Sîbawayh, le fameux grammairien, naîtra *mawlä* des Belhârith). Ziyâd, le frère de Rîta, walî du Hijâz (132/749 à 144/761) eut trois fils : Yahyâ, qui vivait à Kûfa, où il passait pour hétérodoxe, et fut walî de l'Ahwâz ; Muhammad, adversaire de l'historien Haytham-b-'Adî ; et Mansûr al-Kâtib, secrétaire d'État de 176/792 à 187/803[5].

Au siècle suivant, nous voyons le poète Buhturî, dans plusieurs de ses qasîda, si intéressantes pour leurs allusions politiques[6], célébrer comme « Hârithiyîn » (= clients ou membres des Belhârith) les chefs de la famille vizirale des B. Makhlad[7], dirigée alors par trois frères : AM. Hasan-b-Makhlad († Antioche 269/882), secrétaire aux Domaines (240-248), *kâtib* de la reine mère Qabîha (248-255), *kâtib* du prince Muwaffaq (256-264) et en même temps deux fois vizir (263, 264) ; Abû l-'Alä Sâ'id-b-Makhlad († 276/889, Wâsit), *kâtib* du généralissime Mûsa-b-Bughâ (247-264), puis vizir du régent Muwaffaq (265-272) ; et Abû l-Hasan 'Abdûn-b-Makhlad (resté chrétien ; probablement aux

---

1. Cf. notre *Salmân Pâk*, 1934 ; in *Soc. Ét. Iran.*, n° 7.
2. Cf. notre « Explication du plan de Kûfa », ap. *Mél. Maspero*, t. III, p. 350. Les Belhârith chrétiens avaient dû recommencer à faire de la banque à Kûfa et à Hîra, en liaison avec leurs frères 'Ibâdî de Hîra (cette *nisba* apparaît à Bagdad et Deïr Qunnä, Maris, Amri et Salibae, *De patr. nest.*, 83).
3. Balâdhurî, *Futûh*, s. v. Najrân.
4. Tabarî, III, 76.
5. Son fils Ziyâd est, je crois, identique à Zayd-b-Mansûr al-Kâtib, époux de Hamida, père d'Umm Kulthûm, éponyme de la famille vizirale des B. al-Muslima (Sibt Ibn Jawzî, ms. P 1506, f. 54a).
6. Cf. Ibn al-Rûmî, Ibn al-Mu'tazz, Ibn Bassâm.
7. *Dîw.* I, 191, 25, 207 ; 110 ; 111, 46, 47, 93, 109, 181-182, 233.

Finances ; fait élire le patriarche nestorien Yuhanan-b-Narsis en 271). Le poète, en les appelant « Hârithî » ne veut pas simplement les qualifier de chrétiens loyalistes, comme les B. Wahb[1], il les désigne comme les héritiers par droit de naissance des signataires de la Mubâhala, comme les « oncles maternels » de la dynastie issue de l'oncle paternel du Prophète.

Et en même temps comme d'illustres Yéménites. C'était, en effet, l'époque de cette curieuse renaissance nationaliste arabe, avide de faire revivre les gloires de l'Arabie antéislamique, de recueillir, au désert de Kûfa, les *Mu'allaqât* et les *Hamâsa* (Abû Tammâm, et Buhturî), en associant la mode des sciences hellénistiques à ce lointain passé arabe[2d]. Des deux partis viziraux qui se disputaient alors le pouvoir, l'un adaptait le shî'isme à cette renaissance arabe, rattachant son chef, le vizir Abû l-Saqr Ismâ'îl-b-Bülbül (vizir du calife dès 265, et du régent Muwaffaq de 272 à 278) au clan des Shaybân, donc à la tribu de Bakr, aux Arabes de Rabî'a ; tandis que l'autre, le parti islamo-chrétien des B. Makhlad, revendiquait des attaches yéménites, se disant Belhârith, donc Arabes de Qahtân, par Madhhîj*.

Et je suis persuadé que c'est avec leur aveu (et sur leur initiative) que s'opéra en 265/878 la « découverte » à Barmashâ d'une charte en arabe « sur peau de taureau », long texte apocryphe prétendant fournir le libellé primitif de la fameuse convention diplomatique passée en l'an 10/631 entre le Prophète Muhammad et les Belhârith chrétiens du Najrân (Yémen) ; « *kitâb amân* », ou « *sijill* », qui est à la base de tous les textes conservés par les diverses églises orientales comme constituant leur sauvegarde en cas de persécution, vis-à-vis des autorités musulmanes.

Ce texte supposé, fort important historiquement, a déjà été souvent étudié[3] ; de source chrétienne, il ne s'inspire pas du texte bien plus archaïque, et peut-être authentique, de la même convention, conservé par la tradition musulmane[4]. La version musulmane, très courte, se borne à indiquer les modalités matérielles du tribut annuel au prix duquel les Najrâniyens pourront rester chrétiens (2 000 tissus brodés, 30 cottes de mailles, 30 chevaux, 30 chameaux ; renoncer à l'usure) ; tandis que le

---

1. *Id.* I, 168, 169 ; cf. 11, 94, 155. Cf. Aghani, 2e édit., t. XX, p. 67.
2. Cf. Ibn al-Mu'tazz, *Dîw.* I, 126-145.
3. Chronique nestorienne de Séert (*Patr. Or.*, XIII, 601 *sq.* : signé par le sayyid Ghassânî le chrétien (correspond au sayyid Ayham de la trad. musulmane. Ayham est un nom ghassânide : cf. père du dernier prince de Ghassân) ; pour les Belhârith-b. Ka'b, avec 28 témoins ; le ms. suivi par Gabr. Sionita, (*Testam.*, Paris, Vitray, 1630, 52 p.) porte 35 témoins, et date du 29.4 de l'an 4/626 à Médine ; Bar Hebraeus (*Chron. eccl.*, 115-118) date du patriarche Samuel (614/24). Assemani (*De cathol. comm.*, 1725, 42-43) date du patriarche Jésuyahb II (619/47) et réfère aux remarques de Fabricius (1638), Grotius (1660), Hinkelmann (1690) et Saumaise (*Ep.* XX, lib. I, p. 44). Cf. revue *Machriq*, 1909, 609-618, 674-683 et mon étude sur la Mubâhala.
4. Ibn Ishâq, et Ibn Sa'd, et Balâdhurî ; textes discutés et traduits *ap.* L. Caetani, *Ann. Isl.*, t. II, 1re partie, p. 249-253 (= an 10, § 59-60) et Hamidullah, *Documents sur la diplomatie musulmane*, 1935, 78-81.

texte chrétien, « retrouvé en 265 par le moine Habîb, du *Bayt al-hikma* de Bagdad », enregistre une série de mesures politiques précises, telles qu'un homme d'État chrétien pouvait en envisager à la cour 'abbâside : l'État musulman ne déposera pas les évêques, ne détruira pas les églises, et permettra de les rebâtir ; la capitation sera de 4 dirhams (12 pour les commerçants), l'impôt foncier en sus. En cas de guerre, les chrétiens seront exemptés de servir comme combattants ou espions, et d'être contraints à équiper les troupes (simple obligation d'en loger pendant trois jours et trois nuits). Les rigueurs judiciaires seront adoucies : les femmes chrétiennes ne seront ni enlevées, ni contraintes à la conversion.

Retenons de ces dispositions qu'elles antidatent, les présentant comme réalisées dès le temps du Prophète, les concessions que les secrétaires d'État chrétiens de l'Empire 'abbâside ont essayé d'obtenir de la Communauté musulmane pour la minorité chrétienne, entre 238/852 et 272/885. Nestoriens pour la plupart, ils avaient obtenu du calife Mutawakkil[f], à l'issue de la persécution de 238/852, d'unifier toutes les communautés chrétiennes de l'Empire sous l'autorité du patriarche nestorien (*catholicos*, *jathâliq*), nommé par rescrit impérial. En échange de son loyalisme (important en cas de guerre avec Byzance), la minorité chrétienne, exempte de service militaire[1], jouirait de la pleine liberté de culte, et échapperait aux extorsions fiscales.

De fait, sous les vizirs B. Makhlad et B. Wahb, deux familles d'ailleurs apparentées, de 263/876 à 272/885, de 278/891 à 291/903, et, par intermittence, jusqu'aux Buwayhides[g], conformément à l'esprit de ce texte apocryphe, nous voyons certaines libertés concédées aux chrétiens : liberté de culte pour les chrétiennes mariées à des musulmans, droit de reconstruire leurs églises (c'est même sur ce point qu'une intervention trop audacieuse de son frère 'Abdûn fera tomber le vizir Sâ'id-b-Makhlad en 272[2]), droit d'hériter des biens (*tarikât*) de leurs parents décédés dans la communauté chrétienne (supprimé, avec saisie par l'État, sous Mu'tamid ; rétabli par édit de Mu'tadid, en 284, sur avis du cadi Abû Khâzim, contre le cadi Abû 'Umar, selon un hadîth de Zayd-b-Thâbit : révoqué en 296 par le vizir Ibn al-Furât, qui le rétablit de façon dérisoire le 16 ram. 311 ; revendiqué encore en 319 ou 324, non sans véhémence, par le patriarche Abraham[3h]).

Cette politique islamo-chrétienne s'usa assez vite ; après 291, et surtout 296, le chef des B. Makhlad (de la branche des B. al-Jarrâh), le fameux vizir 'Alî-b-'Isä (vizir 301-304, 306-311, 314-316, mort 334), applique une politique financière d'une haute mansuétude mais il rougit

---

1. Cf. déjà les Hamrâ de Basra et Kûfa, selon Balâdhurî.
2. Tabarî, *Chron.*, III, 2107.
3. Maris, Amri et Salibae, *l. c.*, 93.

de ses ascendants chrétiens (anecdote de la cuiller eucharistique[1]), et entretient des renégats sur sa cassette personnelle ; les canonistes sunnites qui l'entourent, comme Tabarî[2], tirent des novations sévères apportées par les califes à la Mubâhala des directives fort intolérantes à l'égard de la minorité chrétienne.

Enfin le parti viziral shî'ite[3], celui d'Ibn Bülbül et des B. al-Furât, qui s'emparera du pouvoir avec les Buwayhides, poursuit la ruine de B. Makhlad et de la conciliation islamo-chrétienne ; dirigés par les chefs initiés à une secte extrémiste (la future secte nusayrie[4]), ils travaillent par une politique fiscale d'extorsions, à hâter la chute d'une dynastie qu'ils jugent usurpatrice, et qu'ils ne servent que pour la détruire, s'associant en cela aux Jahâbidha, ou banquiers d'État juifs. Une remarque de Mu'tadid nous atteste incidemment[5] que sous son règne, cette charge était confiée à des mazdéens ou à des juifs (non à des chrétiens, vu le péril byzantin), que l'élimination des mazdéens mit bientôt en possession d'un quasi-monopole. Dès 247/861, avant la réorganisation de l'Ahwâz, le vizir Khâqânî (240, † 263) créa officiellement le monopole des banquiers d'État juifs, qu'il confia à Sahl-b-Netira, avec hypothèque sur les revenus de l'Ahwâz[6] ; ce qui dura jusqu'en 327, pendant quatre-vingts ans. L'hostilité traditionnelle des Israélites d'Irak envers les chrétiens, datant des Sassanides, fut ravivée alors, à l'encontre des B. Makhlad, ces Hârithiyûn dont l'antisémitisme[7] rejoignait si curieusement celui du texte apocryphe (de 265)[8] de la Mubâhala. Et ces banquiers s'associèrent étroitement au parti viziral shî'ite de B. al-Furât contre les B. Makhlad, qu'ils firent tomber du pouvoir, lors de leur essai de coup d'État pour Ibn al-Mu'tazz, en 296 : leur refusant les avances de fonds prévues dans leur contrat avec l'État[1].

De cet essai de conciliation politique islamo-chrétienne, tenté au IXe siècle de notre ère, sous le signe de la « capitulation » intervenue au VIIe entre le Prophète et les Belhârith du Najrân, il subsistera au moins une tendance de tolérance, vers la reconnaissance, par le calife musulman, de l'autonomie des communautés religieuses minoritaires de l'Empire : surtout chez les Turcs ; depuis le rescrit de 449/1057 où le vizir califal Ibn al-Muslima et le délégué saljûqide 'Amîd al-Mulk Kun-

1. Bar Hebraeus, *Chron. Eccl.*, 240.
2. Ap. *Ikhtilâf*, éd. Schacht, index, s. v. « *nasârä* ».
3. Cf. *ZDMG*, *l. c.*, *sup*.
4. Cf. *Mél. G. Demombynes*, p. 25-29, Caire, 1935 (B. al-Furât).
5. Maris, *l. c.*, 84.
6. Il faut maintenir, contre Fischel (*Jews in the econ... life of med. Islam*, 1937, p. 11), ce rescrit à l'actif du premier des vizirs Khâqânî, car Sahl-b-Netira fut en fonctions bien avant 299/911 : dès 247 (Tanûkhî, *Nishwâr*, VIII, n° 14, trad. ap. *Isl. Cult.*, avril 1931).
7. Buhturî, *Dîw.*, I, 191, 217 ; II, 242.
8. *Patr. Or.*, XIII, p. 606.

darî s'accordent pour investir Sabrjésu' comme patriarche nestorien[1], jusqu'aux « nations », millet, ottomanes, minorités confessionnelles reconnues en 1839 au hattichérif de Gülhané[J].

Notes additionnelles

A. – Le présent texte a été composé sur une dactylographie sans points diacritiques, avec des apostrophes marquant indistinctement les *'ayn* et les *hamza.*

B. – Ce n'est qu'au dernier moment, pendant la correction des épreuves, que nous sommes parvenus à nous procurer, grâce à notre collègue R. Blachère, un exemplaire de l'étude publiée en arabe par M. Mikhaïl 'Awwâd, de Bagdad, sur Deïr Qunnä (ap. *al-Machriq*, de Beyrouth, numéro de 1939, avril-juin, p. 180-198, numéro manquant actuellement dans les bibliothèques publiques parisiennes). Cette étude groupe utilement les principales références des historiens et géographes arabes ; les sources syriaques ont été moins complètement dépouillées ; et l'auteur n'a ajouté que peu de commentaires personnels. C'est ainsi que, tout en ayant, comme nous, repéré des secrétaires d'État 'abbâsides originaires de Deïr Qunnä, il n'a pas songé à situer leur action politique à la Cour, et les notices biographiques qu'il donne sur eux sont lacunaires. Comme nous l'indiquons dans notre seconde édition de la *Passion d'al-Hallâj* (en voie d'achèvement), il faut compléter, pour le vizir Hasan-b-Makhlad († 269), la notice de l'*Encyclopédie de l'Islam* (que M. 'Awwâd s'est borné à résumer, d'après la traduction arabe), par Tanûkhî (*Nishwâr*, VIII, n° 10, et *Faraj*, I, p. 50, 150) et par le suppl. turc 1125 (mss. BN de Paris, ff. 74a-75b). Pour son neveu Hamd-b-M. Qunnâ'î (cité 'Awwâd, 195), il faut ajouter qu'il fut l'adjoint de son oncle au Trésor et au Foncier, avant d'être titulaire aux Domaines, puis au Foncier (Occident, puis Sawâd), et qu'il fut le protecteur de Hallâj, lui facilitant sans doute son installation à Bagdad, lorsqu'il y revint, bien avant ses procès, avec un groupe de notables de l'Ahwâz. Que Hallâj ait été le protégé du parti viziral des B. Makhlad (B. Jarrâh), cela ressort aussi de l'attitude du vizir 'Alî-b-'Isä à son égard, durant ses deux procès, ainsi que l'a montré Bowen (ap. *Life...*, 193). Sur l'autre secrétaire d'État hallâgien originaire de Deïr Qunnä, M-b-'Alî Qunnâ'î (cité 'Awwâd, 194), son nom complet devait être : Abû 'Alî M-b-'Alî-b-Husayn-b-Hinbata Qunnâ'î ; son père avait été intime (et parent ; cf. Misk. 9-10, 43, 129, 143, 272, 294 ; et Sabi 67, 124, 159-163) de M-b-Dâwûd-b-Jarrâh, autre vizir originaire de Deïr Qunnä : et son beau-frère Farrukhânshâh très probablement le neveu d'un troisième vizir originaire de Deïr Qunnä (ancien chrétien), 'Isä-b-Farrukhânshâh, client de Hasan-b-Makhlad et son adjoint aux Domaines

1. Étudié par Mingana, ap. *Bull. John Rylands Libr.*, 1926 ; cf. Maris..., *l. c.*, 122.

(245), puis titulaire du Foncier (248, 251), et vizir en 252 et 256 (Buhturî, I, 238), à qui l'on donne le surnom de « Dayrânî » : ce qui paraît signifier « avoué laïque » des terres ecclésiastiques de Deïr Qunnä, dont il était le plus grand propriétaire foncier (cf. art. 'Awwâd, p. 196, l. pénult.) fonction qu'il légua, avec ce surnom, à son autre neveu Fadl († 303 ; cf. Arib, 59, 151). 'Awwâd considère comme originaire de Deïr Qunnä un autre « vizir », Ibn al-Fayyâd (art. p. 194) ; il s'agit en réalité d'un financier, M-b-Husayn ibn al-Fayyâd, walî fiscal du Fars (en 258) et de Mossoul (266, 278) : ami du vizir shî'ite Ibn Bülbül, père de 'Alî qui resta au début secrétaire de Mu'tadid, oncle du shî'ite extrémiste Fayyâd, que Mu'tadid fit exécuter en 288 comme conspirateur, Ibn al-Fayyâd paraît avoir été simplement acheteur de domaines, tant à Deïr Qunnä qu'à Nîl. Pour l'époque buwayhide, il faut ajouter comme originaires de Deïr Qunnä, au vizir Abû Qurra Qunnâ'î († 366 ; protégé et adopté par le receveur fiscal de Wâsit, Ahmad-b-'Alî Qunnâ'î, frère possible du hallâgien M-b-'Alî Qunnâ'î) : Abû l-Faraj Qunnâ'î, son descendant à la 4e génération, kâtib imâmite connu, partisan attardé de Shalmaghânî († vers 476 : Ibn Zaynab, *Ghayba*, app. 210 ; Najâshî, 268). On peut considérer aussi Abû l-Fath Qunnâ'î, walî buwayhide de Bagdad en 392 (Sabi, 439, 468) et Abû 'Abdallâh Qunnâ'î, titulaire du même poste jusqu'en 406 (Yâqût, *Udabâ*, V, 307), comme de la descendance directe du vizir Abû Qurra Qunnâ'î[1].

1. Tâlaqânî († 450), dans son opuscule *Risâlat al-amthâl al-baghdâdiyya* (notre édition, Caire, 1913, n° 316), donne un proverbe ironique, qui se gausse des prétentions yéménites des Qunnâ'î : « *Arabi min Deïr Qunnä !* »

Septième partie

PRIVILÈGE DES LANGUES SÉMITIQUES

INTRODUCTION

Louis Massignon eut l'amour de la langue arabe. Il pria en arabe, il enseigna en arabe, il pensa en arabe, et son français parfois s'en souvient. Rien du domaine linguistique arabe ne lui fut étranger : phonologie, syntaxe, prosodie, lexiques techniques – avec une prédilection pour les noms de métiers, d'instruments, les originalités, non le pittoresque, mais les succulences charnelles d'un instrument d'ascèse. Quand il traduisait, il avait son « coup d'archet », attaque irrésistible de l'interprétation, où le français se substituait à l'arabe pour un seul geste musical, au lieu que les honnêtes traducteurs, pensant que comprendre suffit, tuent le sens en l'affublant de leur langage machinal. Ce fut une passion militante. Louis Massignon lutta contre les aménagements ou les modernisations qui menaçaient la complexité de la langue arabe. Comme Psichari, il eût dit de la langue arabe qu'elle est « la plus belle de toutes, plus riche, plus souple, plus nuancée encore que le grec ». Il savait que la liberté des hommes a pour rempart ultime leur langue préservée, *haram*, espace privé, enceinte sacrée que n'adultèrent pas les colonisateurs et les technocrates.

Un temps, il fut attiré par la réforme contemporaine de l'écriture turque, désormais en caractères latins. Il pensa que l'arabe renonçant à faire barrage aux illettrés, à cette graphie consonantique que complique encore une vocalisation non inscrite, que seuls ceux qui savent parfaitement construire peuvent insuffler dans le corps de la langue, pour le faire vivre, il serait plus accessible aux simples gens. Cela valait mieux que la dégradation en cet idiome empli de termes occidentaux adoptés sans examen, la langue des journaux, que Massignon scrutait comme un symptôme de la vie sociale du monde arabe moderne. Cela valait mieux que le morcellement dialectal, mortel à l'unité du peuple du Livre. Il revint vite à des positions plus conservatrices, par l'expérience qu'il eut en présidant le jury de l'agrégation d'arabe, et par ses missions ministérielles.

Ses travaux de linguiste n'étaient jamais désintéressés, mais motivés par des enjeux politiques : les relations avec les territoires français peuplés exclusivement, ou presque, d'arabophones, l'intégration des Français musulmans vivant et travaillant en métropole. Ils s'inscrivaient aussi dans les grandes institutions internationales : congrès d'orientalisme, Académie du Caire, Académie de Damas, Institut des études iraniennes, etc.

Doué d'un sens aigu des nomenclatures lexicales, averti des questions de la linguistique indo-européenne, depuis les travaux de Meillet jusqu'à ceux de Benveniste et de Dumézil, saussurien exogène, si l'on veut, il entendait faire que le domaine des langues sémitiques connût un semblable essor de l'enquête et de la systématisation : la langue doit être conçue dans son pouvoir constituant, socle des institutions, des représentations, des mœurs, des croyances. Il opta donc pour un littéralisme inspiré : littéralisme, car Massignon comprit vite que l'inscription de la pensée dans la lettre d'une langue quelconque – que dire alors d'une langue prophétique ? – modifiait en son essence l'exercice de cette pensée. Inspiré, car est vaine l'étude de la lettre, si le souffle qui l'anime, la germination vivante en est absente. Les signes n'étaient pas pour lui une monnaie d'échange et de communication, mais les incarnations de la vérité. La langue est notre convocation à la vérité, et non le véhicule des messages promis au néant. Ainsi chaque grande famille linguistique a-t-elle pour mission une certaine mise en ordre de la vérité, selon ses propres pouvoirs de l'engendrer et de l'accueillir.

La famille des « langues sémitiques », telle que tous les savants la percevaient au temps que Massignon les méditait, devait son appellation à l'Allemand August von Schlözer (1781). Les premières à être savamment recensées et regroupées furent l'hébreu, l'araméen, le syriaque, langues de l'Orient biblique et de l'Orient chrétien, et l'arabe, dont l'étude importe à la connaissance des chrétiens arabophones des rites orientaux, mais surtout à celle de l'islam. Vinrent ensuite s'y ajouter, au XIXe siècle, le phénicien, le ge'ez (guèze ou guéez), la langue de l'Éthiopie, et la plus ancienne des langues sémitiques écrites, l'akkadien, ainsi que ses descendants, le babylonien et l'assyrien. Massignon put connaître la découverte de l'ougaritique en 1925, mais non celle de l'éblaïte (1975). Il conçut, avec d'autres, le schème général des langues sémitiques, tel qu'il fut reçu jusqu'à une date très récente. Le postulat de départ était l'existence d'une forme sémitique pure, originaire, dont l'arabe, quoique tard venu sous sa forme coranique, aurait conservé intact le trésor.

Les textes que nous présentons ici résument souvent ces propriétés spéciales de la langue arabe : elle conserve l'ensemble des consonnes sémitiques, y compris les emphatiques et les gutturales, elle conserve la simplicité de la vocalisation (trois voyelles /a/, /i/, /u/) et la formation régulière des mots à partir de racines le plus souvent trilittères, une

structure syntaxique vouée à la concision et à la synthèse, voire à l'ellipse – ce que Massignon disait être sa forme « gnomique » –, elle possède enfin un lexique incomparable. Un tel constat soutenait une conviction : l'arabe était la mieux placée d'entre les langues sémitiques pour nous aider à comprendre leur histoire et leurs divers rameaux. Inévitablement, ce schème devait se présenter comme un arbre généalogique, dont la racine serait le protosémitique, et les branches ou les rameaux les langues plus ou moins anciennes. Quoique l'arabe ne fût point la racine de cet arbre, ayant conservé plus pures les propriétés de la tribu, il était le témoin du privilège général de ces langues. Car la spécificité se mue en privilège.

Les langues sémitiques sont langues de la révélation prophétique, elles ont pour privilège d'énoncer la parole divine. Cette conviction, Massignon la reçut des musulmans, et de leur Livre, qui se veut le plus parfait des Livres saints, mais, on l'oublie souvent, qui veut aussi rappeler aux juifs et aux chrétiens la sacralité transhistorique de leurs Livres. Un peuple, un Livre : le Livre, l'Écriture constitue le peuple, et la série des Livres dans l'histoire sémitique déploie dans le temps la connexion éternelle des exemplaires d'un seul Livre, la « Mère du Livre ». Le « privilège » des langues sémitiques, selon un tel schéma, ne pouvait donc se concevoir sans l'étude du privilège de l'arabe au sein des langues sémitiques. Tout récemment, un sémitisant italien, Giovanni Garbini, a tiré les leçons de recherches nouvelles, en proposant de renoncer à ce schème généalogique, selon lui foncièrement inadéquat (cf. Garbini, *Le Lingue semitiche* : *studi di storia linguistica*, Naples, Instituto Universitario Orientale, 1984 ; voir aussi : G. Bohas, J.-P. Guillaume et D. E. Kouloughli, *The Arabic Linguistic Tradition*, Georgetown, Georgetown University Press, 2006).

Le schème directeur des études que nous publions ici peut donc, à bon droit, être dit « dépassé », si l'on s'en tient à la seule histoire des langues. Encore faut-il être prudent, et ne pas confondre des schèmes régulateurs, toujours contestables, et l'intention qui les anime, et qui seule leur donne sens. Massignon a ce mérite impérissable d'avoir placé l'accent où il le fallait : sur l'essence des langues que la prophétie a instituées, ou qu'elle a aidées à vivre et à survivre, sans trop se métisser. La fidélité du peuple juif à l'hébreu, à travers tant d'épreuves, fait l'admiration de Massignon. Celui-ci a puissamment aidé à nous délivrer des préjugés linguistiques de Renan, tout en adoptant, inévitablement, bien des présupposés de ce dernier, qui était sa cible principale.

La priorité accordée à l'arabe, sans aucun accent ethnique, a pour seule fin de mettre en valeur la différence fondamentale de la « vertu sémitique » avec les lignes de force des langues aryennes. L'enjeu de cette démonstration est essentiellement culturel : dans les domaines de la pensée, de la réflexion, du savoir, de la rhétorique, de la théologie

politique, de l'art, de la littérature, enfin et surtout de la mystique, l'esprit des langues sémitiques offre des traits structuraux différents de ceux des domaines correspondants dans l'espace indo-européen. Les formes *a priori* de l'espace et du temps, les formes du jugement, l'absence du syllogisme, l'anomalisme, la rareté, le discret (contre le continu), l'acausalisme et l'occasionalisme, une vision du monde proche de l'épicurisme et non de l'aristotélisme, l'absence du cosmos grec, une logique de l'exception, un monisme « testimonial » aux antipodes du monisme « existentiel » profondément gouverné par l'ontologie hellénistique et la langue grecque, tels sont quelques-uns des thèmes majeurs d'une défense acharnée des langues sémitiques. Massignon veut prendre les choses avant que le syncrétisme ne les mêle. Sans doute cette attitude le conduit-elle à rejeter, sous le poids d'une enquête suspicieuse, ce qui fera l'élan de l'*adab* (la culture arabe classique) au profit d'une nostalgie des origines, de l'*I'râb*, ou à voir dans les édifices de la philosophie islamique naissante les grands responsables de la formation de noms abstraits qui sont autant d'éloignements de la langue populaire, concrète, celle des métiers, de la *futuwwa*, celle des lecteurs du Coran et des pieux ascètes, ce qui le conduira à une étrange indulgence à l'égard de la réaction hanbalite contre le Kalâm.

La clé de ces choix, conduisant à des analyses géniales, se trouve chez Hallâj, dans la minutieuse analyse des prises de position linguistiques du « martyr mystique » de l'islam, mais aussi dans l'appel du pape : « Soyons des sémites spirituels ». L'arabophilie intransigeante de Massignon n'est point mépris des autres langues sémitiques, moins encore du persan et du grec, elle s'accompagne d'une dilection rare envers les langues agglutinantes (le turc). Elle est une pièce dans son vaste dispositif de pensée, voué à rassembler l'humanité parlante sous l'invocation de saint Abraham. C.J.

PRO PSALMIS
DÉFENSE DE L'ASPECT QU'ASSUME L'IDÉE DANS LES LANGUES SÉMITIQUES

Ce texte[*] est paru dans le numéro 2 de *La Revue juive* (directeur : Albert Cohen) en mars 1925 (p. 164-173). Après la Première Guerre mondiale, la mobilisation des juifs français en faveur du sionisme contraste avec ce « particularisme circonscrit à la sphère privée en même temps qu'en parfaite harmonie avec l'universalisme républicain » (C. Nicault) qui était le leur à la Belle Époque. Le sionisme entrait dans les perspectives ouvertes par la Société des Nations, et les projets d'implantation en Palestine ces-

sèrent d'être utopiques après la déclaration Balfour de 1917. Il y eut ainsi un foyer de réflexion et d'action, où se mêlèrent des juifs immigrés et un groupe multiconfessionnel de sionistes parisiens, qui se distingua par la création de nombreuses associations (Les Éclaireurs israélites de France, l'Union universelle pour la jeunesse juive, ou UUJJ, l'Union des femmes juives pour la Palestine). La plus représentative fut France-Palestine, à laquelle appartenait Louis Massignon. Des revues furent créées : *Menorah* (1922-1933), revue dirigée par Ovadia Camhy puis par le poète Gustave Kahn ; *Chalom* (1925-1935), organe de l'UUJJ ; *La Revue littéraire juive* (1927-1931), dirigée par Pierre Paraf ; *L'Avenir illustré, revue juive marocaine et nord-africaine*, et enfin *La Revue juive*. Cette dernière fut la chose d'un homme : le romancier et poète Albert Cohen (1895-1981). Alors avocat au barreau de Genève, auteur d'un unique recueil poétique, *Paroles juives* (Paris, Crès/Genève, Kundig, 1921), écrit pour son épouse protestante Élizabeth Brocher, Albert Cohen se voulut un ardent militant de la cause juive : lié à Haïm Weizmann, rencontré sur le bateau d'Alexandrie, il publia deux articles dans la *Revue de Genève* de Robert de Traz : « Vue d'ensemble sur la question juive et le sionisme » (1921), « Le Juif et les romanciers français » (1923). Albert Cohen proposa à Gaston Gallimard *La Revue juive*, définie comme « le centre d'Israël renaissant ». Le premier numéro sortit des presses le 15 janvier 1925, fort d'un comité de rédaction impressionnant : Albert Einstein, Sigmund Freud, Haïm Weizmann – qui subventionna la publication à hauteur de 1 000 livres sterling –, Martin Buber, Georg Brandes, Charles Gide. Au sommaire figurent : Max Jacob, Albert Einstein, Jean-Richard Bloch, Jacques de Lacretelle (l'auteur de *Silbermann*). Bien accueillie au départ, la revue vit son lectorat stagner, ce qui conduisit Gallimard à faire cesser sa parution en novembre 1925, après huit numéros.

La présence de Massignon au sommaire du numéro 2 dit la place éminente qu'il occupait, avec Jacques Maritain ou Aimé Pallière, parmi les catholiques sionistes de l'entre-deux-guerres : celle d'un connaisseur des réalités du terrain palestinien et d'un spécialiste de philologie sémitique. Massignon a eu l'occasion d'observer longuement le terrain palestinien, observations dont il livre les conclusions dans sa conférence de mars 1921 « Le sionisme et l'islam » (voir ici t. I). Le présent texte est également une riposte argumentée aux thèses classiques d'Ernest Renan sur les limites historiques de la culture sémitique (comparées aux richesses affirmées du patrimoine « aryen ») et sur la nécessaire mise à l'écart du monde islamique. Prophète d'une « guerre éternelle » contre l'Islam, Renan déclarait que celui-ci était « la complète négation de l'Europe ». F.A.

L'origine purement sémitique de la langue hébraïque est aujourd'hui discutée. Il suffit, d'ailleurs, à l'éminente dignité d'Israël, qui reçut sa loi dans le désert de l'Exode, d'avoir adopté cette langue pour sienne, en entrant dans la Terre de Promission.

Nous ne référerons pas ici à une théorie ethnographique, mais aux indications du langage qui a été fait sien ; non pas à sa filiation raciale, mais à sa famille linguistique adoptive. La pratique assidue d'un instrument de pensée très voisin, la langue arabe, nous a conduit à méditer sur la formation de ses termes philosophiques et mystiques ; formation

commandée par le dispositif très particulier, le profil d'indentation, le galbe caractéristique de l'outil de travail intellectuel, tel que le forge une langue sémitique.

Et c'est là-dessus que nous voudrions insister.

Dans ces temps d'uniformisation mécanique, de standardisation sommaire des vocables où tel projet de langue universelle risque de consacrer l'éviction des autres familles linguistiques au bénéfice exclusif d'une quintessence de l'aryanisme bien artificielle, – il est important de revendiquer pour d'autres « présentations » de l'idée, une permanente légitimité ; de souligner ce dont notre patrimoine international s'appauvrirait pour l'appréhension des idées et la réalisation artistique des thèmes, si les langues sémitiques étaient exterminées.

C'est l'arabe surtout que j'invoquerai comme type des langues sémitiques, non pas seulement pour son extension actuelle : c'est en arabe que la pensée juive a eu toute son expansion médiévale, à la fois en Europe et en Asie, de Saadi à Yehuda Hallevi et à Maïmonide[b], et c'est lui que les philologues sionistes de Palestine mettent actuellement à contribution pour la renaissance hébraïque, en lui empruntant ses modes de provignement[c] pour l'invention de néologismes indispensables. J'ajouterai que seule une compréhension plus désintéressée, une considération plus nuancée du fond sémitique commun à la langue arabe et à la langue hébraïque fournira, aux espoirs sionistes, une garantie décisive pour la durée du « foyer palestinien » renaissant.

À une soutenance de thèse récente, fort importante à beaucoup d'égards, celle de Marcel Cohen[d], touchant l'idée du verbe dans les langues sémitiques, la remarque fut faite par un des juges de Sorbonne, qu'il ne fallait pas trop presser les textes hébraïques, ni couler l'indécision foncière des temps verbaux sémitiques dans les moules rigides et les définitions analytiques de nos grammairiens d'Occident. De fait, les langues indo-européennes permettent de serrer l'idée de plus près ; c'est d'ailleurs par cette différenciation dans les présentations que je voudrais caractériser ici les langues sémitiques par rapport aux autres.

La syntaxe indo-européenne, celle qui nous est la plus familière, est *périphrastique* ; elle expose le concept en recourant à un ordre logique formel. Elle nous présente l'idée au moyen de mots, aux contours instables et nuancés, aux finales modifiables, aptes aux appositions et combinaisons. Les temps verbaux y sont de bonne heure devenus relatifs à la personne de l'agent local. Enfin, par une stratégie qui nous attaque en écharpe, l'ordre des mots est didactique, analytique, hiérarchisé en amples périodes, grâce à des conjonctions graduées.

La syntaxe touranienne, celle des dialectes turcs, qui présente diverses analogies avec les langues d'Extrême-Orient, est picturale (que l'on se rappelle ici ce que Gauguin écrivait des langues océaniennes[e]).

Leur syntaxe insinue le concept en recourant à un ordre décoratif mnémotechnique : mots aux consonnes peu nombreuses et semi-rigides, colorées suivant un système défini d'harmonie vocalique, qui régularise une vocalisation très riche, les consonnes finales étant obligatoirement pourvues de suffixes casuels variés. Les temps verbaux sont des indications instantanées relatives à l'événement, à l'action du moment, avec des quasi-propositions, juxtaposant à peine leurs constatations successives et hétérogènes ; aussi, l'ordre des mots qui nous attaque par enveloppement, est agglutinant, synthétique, la subordonnée complétive se place avant la circonstancielle de lieu, et l'incidente avant la principale.

La présentation sémitique de l'idée, celle qui nous intéresse, est gnomique[f] ; elle impose l'idée *ex abrupto* en recourant à un ordre dialectique ; elle emploie des mots rigides, aux racines immuables et toujours reconnaissables, à peine colorées par des voyelles floues et rares, n'admettant que peu de modalisations, toutes internes et abstraites, consonnes interpolées pour le sens, nuances vocaliques pour l'acception. Le rôle conjonctif des particules est inséparable de la différenciation vocalique des finales. Les temps verbaux, mal dégagés, encore aujourd'hui, de la gangue des propositions nominales, sont absolus, ne concernant que l'acte pur, transcendant. Enfin, l'ordre des mots, dont la stratégie nous attaque de front, est lyrique, morcelé en formules saccadées, condensées, disruptives.

Si nous comparons ces trois types fondamentaux de la présentation de l'idée, nous reconnaîtrons que l'aryenne peut être plus satisfaisante pour la raison discursive, et l'agglutinante plus imagée pour la mémoire ; mais que la présentation sémitique demeure, pour la volonté, la plus impérative.

Quelles sont les conséquences de ces diverses méthodes pour la mise en ordre des pensées, quand l'exposition d'un jugement fait passer de l'état condensé à l'état analytique, de l'état implicite à l'état explicite ?

Dans les littératures sémitiques, l'exposition d'un jugement s'opère de préférence sous forme dialectique ; elle part d'une hiérarchie positive, établie *a priori* entre les deux faits considérés ; elle passe du « tronc » à la « branche » et conclut *a fortiori* : que l'on se rappelle les deux premières « voies » de la *halakha* talmudique[g]. Et elle ramène la solution d'une question nouvelle à celle du problème général ainsi résolu. La forme préférée d'argumentation est le dilemme ; c'est la méthode d'autorité, la précellence victorieuse du fait qui est invoquée, comme le triomphe sensible des miracles de Moïse. Et l'expérience mystique des Sémites insiste surtout sur un détachement plénier à l'égard des choses qui passent.

Dans les langues aryennes, l'exposition d'un jugement s'opère plutôt suivant une marche syllogistique ; c'est le dégagement d'un moyen terme

entre les deux faits considérés, pris respectivement comme majeure et mineure d'un syllogisme ; elle conclut *a simili*, de la même cause aux deux effets semblables. Elle formule le diagnostic, elle pose le pourquoi ; c'est l'argumentation rationnelle par excellence, la recherche analytique du concept indispensable, la position de l'*X* du problème à résoudre. L'argumentation syllogistique n'a qu'un procédé de classement sûr, le dénombrement ; et qu'une synthèse satisfaisante, la hiérarchie naturelle des nombres par rapport à l'unité. L'expérience mystique des Aryens insiste principalement sur un goût croissant de l'âme pour la perfection.

Dans les littératures humaines conçues dans d'autres langues que les langues aryennes et sémitiques, l'exposition du jugement s'opère fréquemment sous forme *parabolique*. La parabole poétique est la plus humble, la plus malaisée à saisir des marches de l'argumentation. Elle ne part pas comme la dialectique d'un ordre posé à priori ; ni, comme le syllogisme, de la recherche d'un moyen terme analogique ; mais simplement d'un rapport indéterminé, d'une proportionnalité qu'elle esquisse par hypothèse entre les deux faits considérés. La parabole propose l'explicitation réelle d'un sens figuré ; c'est l'inverse de la métaphore ; un adjuvant à la réflexion, une adéquation soudaine de l'idée au réel. Elle imagine qu'entre les deux choses considérées une convenance exquise peut être conçue, qui les dépasse, et qui va nous concerner aussi ; que la rencontre fortuite qui les a associées à nos yeux est une attention à notre égard, un regard à notre intention, fait pour nous attirer, avec elles, vers un même point de convergence final. Elle juxtapose sans hésiter deux propositions, l'une sujet, l'autre attribut, une universelle négative suivie d'une particulière affirmative ; et cela suffit pour que la phrase conclue d'elle-même, irrésistiblement ; la seconde proposition, « l'exception », transcende la première, qui énonce la règle. L'expérience mystique, dans ces langues, met l'accent sur l'abandon forcé de toute méditation discursive.

Il ne s'agit pas de faire des caractéristiques que nous venons de différencier, l'apanage exclusif de chacune de ces cultures ; elles peuvent être « prêtées » de l'une à l'autre ; bien des Sémites ont « hellénisé », de Philon à Avicenne[h], – et bien des Aryens ont « sémitisé ». On observera seulement que leurs concessions syntactiques, incapables de vaincre les divergences morphologiques, n'ont pu durer.

On peut également déduire des constatations précédentes que la « présentation de l'idée » particulière aux langues sémitiques impose à leurs écrivains des modalités spéciales, quant à leurs genres littéraires. Nous savons, en effet, en littérature indo-européenne, que les stades successifs de mobilisation d'un thème littéraire sont en général : l'*épopée*, le *drame* et le *roman*. L'épopée, où seule la mémoire de l'auditeur est mise en cause par l'aède ; le drame, où l'action de l'acteur s'ajoutant au

récit attaque l'intelligence même de l'assistant ; et le roman, enfin, où l'auteur tente de se saisir axialement de la volonté même du lecteur.

Cette classification tripartite n'est bien entendu qu'une approximation et ne participe nullement au caractère absolu que revendiquaient les « trois états » de Comte. Quoique Renan, dans une boutade célèbre, ait dénié aux littératures sémitiques la possession de ces trois genres littéraires[i], il suffit de recourir à la table de concordance ébauchée ci-dessus entre les divers modes (sémitique, aryen, touranien) de présentation de l'idée, pour retrouver, par simple transposition, dans les littératures sémitiques, des équivalents certains : pour l'épopée : *qaçida* arabe, *mizmor* hébreu ; pour le drame, la *qissa* et la *khotba* arabes, les *mashalim* hébreux ; pour le roman, les *maqâmât* arabes et les *makhberoth* hébraïques[j].

L'épopée sémitique, extrêmement condensée, est un « hymnaire » lyrique, où le récitatif passe au style direct ; après des hymnes isolés comme le cantique de Déborah ou le chant funèbre de Jonathan, nous avons le recueil des *mizmorim*, les « psaumes », cette épopée par excellence de la sainteté et du désir de Dieu, de ses déceptions et de ses triomphes ; que l'on peut encore savourer, pourvu qu'on recoure, bien entendu, à un vrai texte, – hébreu massorétique, grec hébraïsé des Septante, latin hébraïsé préhyéronimien ; – non pas aux traductions exténuées par des bains prolongés de « macération critique » plus ou moins conjecturale, non sans méchef pour les lecteurs.

Après les hymnes chaldaïques et à côté des *makhazorim* liturgiques, la littérature hébraïque médiévale a donné une nouvelle forme et une nouvelle vie à ces *mizmorim*, en y greffant, comme le dit Abravanel, le style « ismaëlien » des *qaçida* arabes, style quantitatif et rimé : *Azharoth* et *Kether malkuth* d'Ibn Gabirol[k], *Mizmorim* de Yehuda Hallevi.

Quant aux drames sémitiques, ce sont : des chantefables populaires, où le récitant entrecoupe le récit prosaïque par des morceaux poétiques, soit des réflexions philosophiques dialoguées parsemées de sentences. La langue du « Cantique des cantiques » et de « l'Ecclésiaste » n'a pas produit au Moyen Âge beaucoup d'œuvres comportant pareille mise en scène[1] et ce genre a eu un essor plus marqué chez les Arabes (voir par exemple la *Risâlat al-Ghofrân* de Ma'arrî[l]).

Cependant, à côté des sermons des *darshanim*, certains ouvrages comme les « Proverbes des anciens », d'Isaac ben Sahula[m] (1250), et surtout le *Khazari* dialogué de Yehuda Hallevi, composé en arabe, mais pour glorifier Israël, ont une portée spécifiquement dramatique[2].

1. En judéo-persan (*Kitâb Shahin* du XIVe s.) et en judéo-allemand (*Purimspiel* du XVIIe s.), on trouverait d'autres exemples.

2. Il serait urgent de faire imprimer des textes arabes de la valeur du *Khazari*, non plus seulement en caractères hébraïques, mais en caractères arabes, si l'on désire que le contact se précise entre élites arabes et juives.

Enfin, le roman existe sous une forme nettement différenciée et très expressive dans les littératures sémitiques. Ce sont les « séances », les *maqâmât* arabes de Hamadânî et Harîrî, et les *makhberoth* hébraïques. Il s'agit là de « nouvelles » à la Cervantès, d'un réalisme psychologique aigu, sortes de poèmes en prose, d'une stylisation raffinée, tels que Baudelaire les concevait. On peut, au sens large, rattacher certains récits de voyages romancés, tels que le *Séfer eldad ha Dani*[n] (Xᵉ siècle) au genre des *makhberoth* proprement dites, où Yehuda al Khaziri, puis Immanuel ben Salomo[o] ont excellé.

Nous croyons en avoir assez dit pour marquer l'intérêt qu'offre à notre civilisation, non pas le maintien, mais la rénovation d'une culture sémitique originale et forte. Actuellement ni en littérature arabe, ni en littérature néo-hébraïque, cette rénovation n'est acquise, et ni l'une ni l'autre ne l'obtiendront isolément.

À partir du XIVᵉ siècle de notre ère, la grande culture sémitique hébréo-arabe, qui semblait en voie de formation, s'est scindée. Israël, persécuté en Orient, avait oscillé deux siècles durant aux confins de l'Islam et de la Chrétienté, où il activait comme un « catalyseur » les échanges de contact entre ces deux milieux. Il passa délibérément à partir du XIVᵉ siècle du côté de la Chrétienté. Et depuis cinq siècles, le monde arabe, laissé seul, s'est immobilisé dans l'Islam comme « dans l'ambre » sans se corrompre, tandis que la diffusion croissante d'éléments israélites provoquait dans les centres de l'Europe occidentale, une accélération inquiète du progrès, une effervescence intellectuelle et sociale dont les conséquences s'étendent aujourd'hui au monde entier.

Le remède à cette situation tendue doit venir d'Israël d'abord, et ce n'est pas à un *goy* qu'il appartient de lui prêcher le sionisme. Nul moins que moi ne songe, d'autre part, à un « pansémitisme » prématuré, qui détournerait Israël d'accomplir, à travers les nations occidentales, toute sa mission : mission dissolvante mystérieuse, où ce peuple d'exilés, porteur d'une espérance surhumaine, sonne le glas des patries terriennes, comme s'il avait le droit de pressentir et d'annoncer la cessation prochaine du « temps des nations »[p], l'appel de tous les vrais prosélytes au sein abrahamique, devant le seuil judiciaire de la Shekhina[q].

Mais avant cette heure dernière, Israël doit retrouver sa langue nationale ; avant de renaître, au contact de la Terre Sainte, constitué comme une nation toute spirituelle, qui s'identifiera, enfin, au type parfait que préfigurera son indépendance de jadis, Israël doit faire revivre la langue hébraïque ; ce qu'il ne saurait faire sans recourir à la coopération étroite d'une langue sœur. Or, cette langue ne peut être que la langue arabe.

Pour renouveler le lexique hébraïque, Avi (Eliezer Ben Yehuda[r]) et ses disciples ont eu le choix entre trois moyens : d'abord calquer certaines expressions complexes figurant dans les langues européennes, qu'ils condensent artificiellement en un seul mot, selon un vieux pro-

cédé rabbinique, celui qui nous fait dire maintenant en Europe : SDN, USA, par la juxtaposition des consonnes initiales. (Ex. : *La'lan* signifiant « neutre » est abrégé en *le'en velo neged*, c'est-à-dire : « Ni pour, ni contre ».) Ou bien recourir à une langue sœur. Or, parmi les langues du groupe chamito-sémitique, deux seules peuvent servir à ranimer l'hébreu par la « transfusion du sang » : l'araméen et l'arabe[1]. Le rôle de l'araméen, si considérable avant l'ère chrétienne, et même après, lors de la rédaction du Talmud, paraît aujourd'hui achevé : et je ne crois pas beaucoup à la vitalité des prétendus néologismes d'origine araméenne[2], exhumés de la poussière du Talmud, tels que *hirhour* (pensée) ou *'iparon* (crayon) ; tandis que l'arabe, plein de vie, pourvoit aisément le néo-hébreu de néologismes commodes comme *miqlalah*, « université » (de l'arabe *kulliya*), qui est vraiment plus satisfaisant qu'*universita*.

En guise d'épigramme terminale, une image se présente, tirée de certaines lettres de l'alphabet sémitique. Je pense à cet examen sanglant de phonétique expérimentale auquel, jadis, les gens de Galaad soumirent les fugitifs d'Éphraïm qui se présentaient au gué du Jourdain ; égorgeant sans merci ceux qui, incapables de palataliser la dentale sonore *S*, prononçaient un *samech* à la place d'un *shin*[*]. Aujourd'hui, au même gué du Jourdain, c'est le *sin* arabe qui s'affronte au *shin* hébraïque ; pour ceux qui se souviennent des valeurs allégoriques de ces lettres, en hébreu comme en arabe, un souhait reste permis : que ce duel symbolique les réunisse cette fois-ci, comme les deux « rameaux d'olivier », entrelace la *schibboleth* avec le *sonbola*, dans l'échange sincère d'une salutation de paix : « *Shalom – salâm* » ; en cette plage de Beth Hogla où le précurseur fut témoin de la Théophanie.

MODES D'EXPRESSION CARACTÉRISTIQUES DE LA PENSÉE ARABE

Paru dans *La Voix des humbles*, huitième année, n° 82, 1er décembre 1929. Cette revue, « Organe de l'Association des instituteurs d'origine indigène d'Algérie », fut fondée par M. Faci, instituteur en retraite, et était dirigée par M. Guendouz, instituteur. Elle avait pour devise : « Loin des partis, loin des dogmes » et était imprimée par la Société algérienne d'imprimerie et d'édition, 17, quai Nord, à Alger. La présente communication condense les thèses majeures de Louis Massignon, en montrant clairement la signification de son analyse des langues. Ces thèses se résument en une approche

1. Que l'on se souvienne de la XIe séance d'al-Kharizi, écrite ainsi : un tiers en hébreu, un tiers en araméen, et un tiers en arabe.

2. Tout au plus l'araméen pourra-t-il jouer vis-à-vis du néo-hébreu le rôle du grec vis-à-vis des langues néo-latines.

structurale des aires de culture « aryenne », « sémitique » et « touranienne » : les structures syntaxiques respectives sont en correspondance structurale avec les formes de raisonnement, ou, pour mieux dire, avec les formes que prend la vérité dans ces modes divers de pensée, et aussi bien avec les formes esthétiques, qu'il s'agisse de modes littéraires ou de modes artistiques. Le texte de Louis Massignon est précédé de cette note de la rédaction de la revue : « Dans sa conférence à la faculté des lettres d'Alger, le 3 mai dernier, M. L. Massignon, professeur au Collège de France, avait traité des "modes d'expression caractéristiques de la pensée arabe". Voici l'analyse résumée de la partie essentielle. » Le texte original commence ainsi par un résumé impersonnel, avant de laisser place à la transcription des propos de Louis Massignon. Il est reproduit avec quelques corrections typographiques. S.A.

Après avoir souligné les traits d'originalité profonde de ce qu'on appelle « l'art musulman » (dont les éléments, bien entendu, ont été empruntés ici et là, mais dont l'inspiration est neuve), art qui ne cherche plus à copier le mouvement même de la vie, ni l'enchaînement causal des phénomènes, ce qui serait sacrilège (singer Dieu en son action créatrice), mais entend transposer hors de l'ambiance naturelle et de ses nuances, qui donneraient l'illusion du réel, et projette des silhouettes au trait à peine accusé, procède par allusions stylisées, morcelant volontairement le continu, conformément aux postulats restés classiques de la vieille métaphysique ash'arite, qui, occasionaliste et atomiste, réduisait les lois de la nature à de simples « habitudes », Dieu recréant sa création « à chaque instant », qu'il s'agisse de l'art des jardins, des rythmes de la musique, ou même du symbolisme de la poésie[1], *M. L. M. considère qu'en cela l'Islam a favorisé le développement, jusqu'à leurs plus extrêmes conséquences, des possibilités normalement inhérentes au système linguistique d'un idiome sémitique comme l'arabe*[2].

En effet, il importe de relever que la présentation des idées et l'aspect qu'elles assument se différencient grandement suivant le système linguistique où elles se trouvent exprimées, et c'est par cette différenciation dans la présentation des idées que je voudrais caractériser ici les langues sémitiques, dont l'arabe est le type, par rapport aux autres groupes de langues.

La syntaxe indo-européenne, celle du français, est *périphrastique* ; elle expose le concept en recourant à un ordre logique formel. Elle nous présente l'idée au moyen de mots aux contours instables et nuancés, aux finales modifiables, aptes aux appositions et combinaisons. Les temps

1. Cf. *ap.* revue *Syria*, 1921, l'étude sur les « méthodes de réalisation artistique des peuples de l'Islam ».
2. Voir *Revue du Monde Musulman*, tome LVII (1924), p. 8-10.

verbaux y sont de bonne heure devenus relatifs à la personne de l'agent local. Enfin, par une stratégie qui nous attaque en écharpe, l'ordre des mots est didactique, analytique, hiérarchisé en amples périodes grâce à des conjonctions graduées[a].

La syntaxe d'un autre groupe de langues (touraniennes), les dialectes turcs, par exemple, qui présente diverses analogies avec les langues d'Extrême-Orient, est *picturale*.

Leur syntaxe insinue le concept en recourant à un ordre décoratif mnémotechnique : mots aux consonnes peu nombreuses et semi-rigides, colorées suivant un système défini d'harmonie vocalique qui régularise une vocalisation très riche, les consonnes finales étant obligatoirement pourvues de suffixes casuels variés. Les temps verbaux sont des indications instantanées relatives à l'événement, à l'action du moment, avec des quasi-propositions, juxtaposant à peine leurs constatations successives et hétérogènes : aussi, l'ordre des mots, qui nous attaque par enveloppement, est agglutinant, synthétique, la subordonnée complétive se place avant la circonstancielle de lieu et l'incidente avant la principale[b].

La présentation sémitique de l'idée, celle qui nous intéresse, est *gnomique* : elle impose l'idée *ex abrupto* en recourant à un ordre dialectique ; elle emploie des mots rigides, aux racines immuables et toujours reconnaissables, à peine colorées par des voyelles floues et rares, n'admettant que peu de modalisations, toutes internes et abstraites, consonnes interpolées pour le sens, nuances vocaliques pour l'acception. Le rôle conjonctif des particules est inséparable de la différenciation vocalique des finales. Les temps verbaux, mal dégagés, encore aujourd'hui, de la gangue des propositions nominales, sont absolus, ne concernent que l'acte pur, transcendant. Enfin, l'ordre des mots, dont la stratégie nous attaque de front, est lyrique, morcelé en formules saccadées, condensées, disruptives[c].

Si nous comparons ces trois types fondamentaux de la présentation de l'idée, nous reconnaîtrons que l'aryenne peut être plus satisfaisante pour la raison discursive, et l'agglutinante plus imagée pour la mémoire ; mais que la présentation sémitique demeure, pour la volonté, la plus impérative.

Quelles sont les conséquences de ces diverses méthodes pour la mise en ordre des pensées, quand l'exposition d'un jugement fait passer de l'état condensé à l'état analytique, de l'état implicite à l'état explicite ?

Dans les littératures sémitiques, l'exposition d'un jugement s'opère de préférence sous forme dialectique ; elle part d'une hiérarchie positive, établie *a priori* entre les deux faits considérés ; elle passe du « tronc » à la « branche » et conclut *a fortiori* : que l'on se rappelle les deux premières voies de la *halakha* talmudique. Et elle ramène la solution d'une question nouvelle à celle du problème général ainsi résolu. La forme préférée d'argumentation est le dilemme ; c'est la méthode d'autorité, la précellence victorieuse du fait qui est invoquée, comme le

triomphe sensible des miracles de Moïse. Et l'expérience mystique des Sémites insiste surtout sur un détachement plénier à l'égard des choses qui passent.

Dans les langues aryennes, l'exposition d'un jugement s'opère plutôt suivant une marche syllogistique ; c'est le dégagement d'un moyen terme entre les deux faits considérés pris respectivement comme majeure et mineure d'un syllogisme ; elle conclut *a simili*, de la même cause aux deux effets semblables. Elle formule le diagnostic, elle pose le pourquoi ; c'est l'argumentation rationnelle par excellence, la recherche analytique du concept indispensable, la position de l'*X* du problème à résoudre. L'argumentation syllogistique n'a qu'un procédé de classement sûr, le dénombrement, et qu'une synthèse satisfaisante, la hiérarchie naturelle des nombres par rapport à l'unité. L'expérience mystique des Aryens insiste principalement sur un goût croissant de l'âme pour la perfection.

Dans les littératures humaines conçues dans d'autres langues que les langues aryennes et sémitiques, l'exposition du jugement s'opère fréquemment sous forme parabolique. La parabole poétique est la plus humble, la plus malaisée à saisir des marches de l'argumentation. Elle ne part pas comme la dialectique d'un ordre posé *a priori* ; ni, comme le syllogisme, de la recherche d'un moyen terme analogique ; mais, simplement d'un rapport indéterminé, d'une proportionnalité qu'elle esquisse par hypothèse entre les deux faits considérés. La parabole propose l'explicitation réelle d'un sens figuré ; c'est l'inverse de la métaphore ; un adjuvant à la réflexion, une adéquation soudaine de l'idée au réel. Elle imagine qu'entre les deux choses considérées une convenance exquise peut être connue, qui les dépasse et qui va nous concerner aussi : que la rencontre fortuite qui les a associées à nos yeux est une attention à notre égard, un regard à notre intention, fait pour nous attirer, avec elles, vers un même point de convergence final. Elle juxtapose sans hésiter deux propositions, l'une sujet, l'autre attribut ; une universelle négative suivie d'une particulière affirmative ; et cela suffit pour que la phrase conclue d'elle-même, irrésistiblement ; la seconde proposition, « l'exception » (*istithnâ'*), transcende la première, qui énonce la règle[a]. L'expérience mystique dans ces langues met l'accent sur l'abandon forcé de toute méditation discursive.

On peut également déduire des constatations précédentes que la présentation de l'idée particulière aux langues sémitiques impose à leurs écrivains des modalités spéciales quant aux genres littéraires qu'ils cultivent. Nous savons, en effet, en littérature indo-européenne, que les stades successifs de mobilisation d'un thème littéraire sont, en général : l'*épopée*, le *drame* et le *roman*. L'épopée, où seule la mémoire de l'auditeur est mise en cause par le récitant ; le drame, où l'action de l'acteur s'ajoutant au récit attaque l'intelligence même de l'assistant ; et

le roman, enfin, où l'auteur tente de se saisir axialement de la volonté même du lecteur.

Cette classification tripartite n'est, bien entendu, qu'une approximation et ne participe nullement au caractère absolu que revendiquaient les « trois états » de Comte. Quoique Renan, dans une boutade célèbre, ait dénié aux littératures sémitiques comme la littérature arabe la possession de ces trois genres littéraires, il suffit de recourir à la table de concordance ébauchée ci-dessus entre les divers modes (sémitique, aryen et touranien) de présentation d'idées, pour retrouver, par simple transposition, dans les littératures sémitiques, des équivalents certains : pour l'épopée, la *qaçida*, pour le drame, la *qissa* et la *khotba* arabes, pour les romans, les *maqâmât* arabes[e].

Que l'épopée corresponde à la *qaçida*, la chose est claire pour tout esprit ayant tant soit peu réfléchi sur les thèmes primitifs de la poésie arabe classique.

Pour le drame, l'équivalence s'établit également en lui comparant les *qissa*, ces chantefables populaires, où le récitant entrecoupe le récit prosaïque par des récitatifs poétiques mis au style direct dans la bouche de ces personnages (cf. les Beni-Hilal[f] qui ne sont pas du tout de l'épopée, mais du drame : cf. Antar[g]) ; soit des réflexions philosophiques parsemées de sentences et plus ou moins dialoguées : les *khotba* ; un des plus remarquables exemples en est la *Risâlat al-ghofrân* d'Abû l-'Ala al-Ma'arrî.

Enfin, le roman existe dans les littératures sémitiques et éminemment dans la littérature arabe sous une forme aussi différenciée qu'expressive. Ce sont les « séances », les *maqâmât* de Hamadânî et Harîrî. Il s'agit là de « nouvelles » à la Cervantès, concises, sortes de poèmes en prose d'une stylisation raffinée et d'un réalisme psychologique aigu tels que Baudelaire les concevait. L'école moderne des prosateurs arabes d'Égypte essaie de faire renaître actuellement le genre.

NOTES SOMMAIRES SUR LA FORMATION DES NOMS ABSTRAITS EN ARABE ET L'INFLUENCE DES MODÈLES GRECS

Publié dans la *Revue des études islamiques*, n° VIII, cahier 4, 1934, p. 507-512. Cet article s'inscrit dans un long débat portant sur la formation de termes abstraits en une langue qui est foncièrement organisée selon des normes qui suscitent, à partir des formes verbales, l'apparition de termes concrets. Si l'hypothèse d'une « hybridation » avec la langue grecque est douteuse (les termes grecs arabisés *kîmîyâ* [« alchimie »] ou *hayûlâ* [*hylê*, « matière »] ne faisant pas loi), en revanche, l'importance du vocabulaire

philosophique, scientifique, théologique arabe dans l'évolution de la langue mérite d'être soulignée. Selon Massignon, c'est incontestablement une mitigation de la langue sémitique, et cela va de pair avec un affaiblissement ou une déperdition de l'esprit prophétique qui est, selon lui, la singularité « sémitique » par excellence. On peut se demander alors où est l'arabe « pur », si la langue de culture raffinée elle-même tombe, comme cela semble être ici le cas, sous le coup d'un examen fatal. L'embarras des interlocuteurs est perceptible, jusque dans la relation concise qui suit.

S.A.

Me souvenant de la notion de « collision » introduite en phonétique par Gilliéron, j'avais désiré, un jour (c'était le 17 mai 1926), signaler à la Société de linguistique de Paris le rôle de la pensée dans la formation d'un lexique philosophique ; les notes ci-dessous résument ma communication de 1926, qui suscita des observations de MM. Mayer-Lambert, Huart, Cohen et Meillet ; les travaux actuels pour le Dictionnaire de l'Académie royale du Caire m'amènent à la publier.

Au cours de recherches sur la formation du vocabulaire technique de la philosophie et de la théologie musulmanes, une catégorie spéciale de termes exclus des dictionnaires classiques, s'est présentée, celle des noms abstraits de qualité, dont la formation grammaticale, et les variations historiques d'emploi m'ont posé plusieurs questions que je vais essayer d'exposer[a].

Je rappelle rapidement[1] les procédés de formation de noms abstraits en arabe (de relation, *nisba* = *de qualité*) : 90 p. 100 sont des *adjectifs relatifs mansûba* (du type des ethniques) mis au féminin : en *-îya*, et quelquefois *-ânîya*.

Ce suffixe s'annexe même à des pronoms et des particules (*kayf*).

Formations emphatiques secondaires : *kayfûfîya*, *kaynûnîya*, *rubûbîya*[b]. Cf. le latin médiéval *honorificabilitudinitas*.

Une classe particulièrement abondante dans l'arabe écrit par les musulmans non arabes (Persans, Turcs, Hindous) est formée par des participes passifs « noms du patient », pris adjectivement et substantivement suffixés en *-îya* : *mawṣûfîya*, *mashrûṭîya*, *mas'ûlîya*[c].

10 p. 100 sont : a) des *noms d'action* (infinitifs, *maṣdar*) : soit de la première forme (idée de la racine) : *fi'l*, *fa'ala*, *fa'la* (*ism al-marra*), *fi'la* (*ism al-naw'*)[2d], soit de la 2e forme (*taf'îl*, *taf'ila*), soit de la 5e (*ta'arruf*). Il y a aussi des emphatiques : *fa'îl*, *fa'ûla* (1re forme).

b) des noms d'agent (participes pris adjectivement : *mawjûd*, *'âmil* ; cf. aussi *ma'rifa*, *ma'qûla*), noms de vase (Caspari, § 249) et d'instrument *mif'âl* (*id.*, § 230).

1. Vendryes, p. 152 *sq.* ; Caspari, § 250 ; Alfiya (éd. Goguyer) ; Howell ; Pléthon (éd. Zéki).
2. Caspari, § 221-222.

Remarquons d'abord, pour le genre des abstraits (cf. les indications de M. Meillet sur l'indo-européen[e]) : en sémitique, pas de neutre, opposition du féminin au masculin. Pas d'animisme proprement dit. Le féminin est choisi pour le nom abstrait de qualité, car passif et même inanimé (les shî'ites nusayrîs pour marquer que Fâtima, exceptionnellement, avait une âme, masculinisent son nom en Fâṭir[f]). Le nom abstrait de qualité, qui marque soit un échantillon, soit une catégorie de la puissance signifiée par le verbe, apparaît au féminin dès le x[e] siècle : *ânî* est remplacé par *ânîya*, *huwî* devient *huwîya*, *lâhût*, *lâhûtîya*[1g]. Déjà les noms d'unité se formaient par l'annexion du suffixe féminin *-a* aux noms collectifs.

On peut suivre petit à petit les progrès de l'abstraction dans le vocabulaire technique au cours des trois premiers siècles de l'Islam : les *noms d'action et d'agent* sont graduellement éliminés par les « noms de relation » de même racine, et les masculins par les féminins : *ḥâl* verbe infl. par agent (temps conditionnel) idée de santé, continuité jurisprudence, grâce *ḥâla* ; *raf'* action d'élever (1[re] f.) indicatif, nominatif *rif'a* (1[re] f.) noblesse ; *ḥukm* jugement *ḥikma*, sagesse ; *tafrîq* (2[e] f.) action de se séparer (cf. *ap.* Mas'ûdî) *tafriqa* (2[e]) esseulement, *tanwî'îya*. Les noms de Dieu deviennent des « attributs de la Divinité » : *ḥaqq* le Réel *ḥaqîqa*, sens propre : la réalité ; *ḥayy* le Vivant *ḥayât*, la vie écrit *ḥayût* par imitation *lâhût* ?? (Cf. *shar'* la loi révélée et *sharî'a*, jurisprudence.)

Tandis que les Kharijites admettent également les noms d'action et les noms de relation, les Mo'tazilites réduisent la seconde catégorie à la première, et les Ash'arites la première à la seconde : *waṣf* (*al-wâṣif*) ; *ṣifa* (*al-mawṣûf*) *mawṣûfîya*[h] ; *waṣl ṣila*.

Le premier vocabulaire technique (grammaire) en arabe fut un vocabulaire de *noms d'instruments* (cf. *Tawâsîn*, IX, 7)[i].

Il n'est pas sûr que ces progrès dans l'abstraction aient été réalisés sans l'adjuvant culturel d'une culture étrangère. La question se pose dès le début d'une influence de l'araméen lors de l'essai avorté de modèles masculins en suffixe *-ân (î)* et *-ût* : A. *qur'ân* (pour : *qira'a*) ; *riḍwân* (pour : *riḍâ*) ; *sulṭân* (d'abord au sens d'épreuve, de puissance : s'applique ensuite à son détenteur concret). Objection : type arabe : *ghaḍb-ân*, *sukr-ân*, primitif (continuation d'un état intense. Caspari, § 233). B. *lâhût*, *nâsût*. Hârût (Haurvatas) : suffixe d'araméen d'usage général en hébreu. Elle se pose également lors de la diffusion des abstraits en *-îya*, qui soulèvent les critiques[2] des vieux grammairiens antihellénistes (*kayfîya*[3], *kamîya*), comme Nâshî, Sayrafî (Yâq., *od.* III,

1. Il y eut, en réalité, quatre stades *lâhût*, *lâhûtîya* (Hallâj) *'abûda* dans Tirmidhî (*furûq*) *'ubûdîya* ; *ulûla* dans Tabarî, *ulûhîya*, *ilâhiya*.

2. Oscillation du vocabulaire philosophique tandis que le vocabulaire *médical* se constitue des *séries* : en *fu'âl* (nosologie), *fu'ûl* (pharmacopée).

3. Cf. Cicéron contre *poiotès*.

119). On peut se demander si ce n'est pas une contamination du type grec en *-iyâ*.

Objection : *-iyâ* grec est transcrit en arabe, *-îyâ* (*kîmîyâ*) sans le *tâ marbûta* final qui se prononçait peut-être alors dans *-îya* ; On ne peut cependant s'empêcher de comparer les séries grecques en *-iyâ* et *-otès* (latin : *-itas*, *-ismus*) avec les abstraits arabes en *-îya*.

Cf. l'influence des modèles grecs pour le calque : des phonèmes (*thâlûjiyâ*, *hayûlâ*), des morphèmes (*a-peiron* = *lâ-nihâya* ; *a-tomon* ; *oros*, *méson* : *dawr*).

Cf. recherches de Goldziher, et les polémiques entre Praetorius (*ZDMG*, 1909) et J. Weiss (*id.*, 1910) sur la transposition des termes grammaticaux latins en arabe (*harf*, *terminus* ; *'amal*, *regere* : hypothèse bien invraisemblable).

Pour conclure, cette enquête me paraît poser quatre questions : 1. En linguistique sémitique : *a.* Le dernier degré de l'abstraction, en arabe, paraît représenté par le participe passé suffixé en *-îya* type : *mawṣûfîya*. La même tendance se remarque-t-elle en syriaque et en néo-hébreu ? *b.* Peut-on saisir l'influence des modèles grecs indirectement par l'évolution de la syntaxe d'abord aramaïsante à l'égard des mots abstraits (*to poiein* = *al-fi'l* ; *al-shar'* ; *al-tawḥîd*) ? 2. En linguistique générale : *a.* Une langue commune n'est-elle que la sommation des résidus de lexiques techniques de métiers (différence entre les *termes techniques*, noms d'instruments concrets, et les *noms abstraits* de qualité qui donnent prise sur le possible, le général, l'universel) ? N'y a-t-il pas deux sources de lexique : le lexique des réactions immédiates, concrètes, utilitaires, émotives ; et le lexique du travail de la pensée pure ? *b.* Toute langue est-elle également apte à se construire des séries de termes abstraits ? Ne faut-il pas qu'elle ait reçu, sous l'influence de *sociétés de pensée*, la transmission initiatique d'une réflexion philosophique étrangère portant sur des concepts théoriques ? Telle l'initiation à la science hellénistique (hypothèse de Renan), où l'on discute de « rapports », d'« attributs », de « concepts » auxquels on n'assigne *a priori* aucune réalité objective : les *ma'âni*, cette science qui « tend à être la même » chez 'Amr comme chez Zeïd[1].

Dans ce cas, il semblerait que la langue arabe a été initiée aux termes abstraits par la philosophie hellénistique, alors que ces termes abstraits n'étaient plus que des « mots signes » (stade nominaliste) et non plus des « mots forces » (stade réaliste). Cette période d'hybridation de la langue arabe, qui se place du IXe au Xe siècle (de Djahiz à Tawhidi), serait à comparer à la période d'hybridation *gréco-latine* de la fin du IIe siècle (Lucien, Aristide de Smyrne, Apulée), à la période d'hybridation *latino-romane* de la fin du XIIIe siècle (Eckart et Occam) et enfin à la période *française révolutionnaire* à partir de 1760 (cf. le supplément « Républicain » au dictionnaire de l'Académie de 1799 : égalité, frater-

nité, humanité ; civisme, despotisme, fédéralisme, modérantisme, patriotisme, etc.).

Discussion de cette communication à la Société de linguistique (17-IV-26) : *Mayer-Lambert* : le néo-hébreu n'ose pas faire des abstraits en *-oût* ; il pense trop aux langues occidentales. *Huart* : le stade *ulûha* (avt. *Ulûhîya*) est dans Tabarî. *Cohen* : nouv. chap. hist. lg. arabe pour lequel les dictionn. ne donnent rien (celui d'A. Fischer donnera-t-il ?) – Noms d'action, déjà abstraits purs, *masculins* résistent type *tawḥîd* objection : *tanwî'îya*). – En ghez, suffixe fém. abstrait *-ê* (+ *ait*). En amharique fém. a disparu : type A – B – C sans suffixe (pur abstrait). *Meillet* : en sémitique, pas d'animé, schémas d'abstraction plus parfaits que les nôtres, mais ayant moins servi (Marçais explique cela par loi de contraste : racines trop rigides empêchent souplesse pensée). – Inf. grecque « hantise » ? Pas sûre. Pourquoi pas une infl. *pehlevie* (cf. les deux théologiens Raqâshi à Basra ; parlaient pehlevi).

Addition : Publiant cette note telle quelle au bout de neuf ans, j'ai demandé à P. F. Kraus, qui se spécialise de plus en plus dans ce domaine, la note suivante :

En syriaque la formation de noms abstraits (en *ûth*) semble être encore plus fréquente qu'en arabe. L'influence du grec y est hors de doute. Le type *mawṣûfîya* (c'est-à-dire participe passif avec désinence d'abstraction) qui a été signalé ci-haut et qui est si rare en arabe, est tout à fait régulier en syriaque (ex. *methkathbânûthâ'* « l'activité littéraire, l'œuvre littéraire »). Il faudrait également tenir compte des fréquentes formes abstraites en *ish* dans le langage théologique pahlavi (cf. H. S. Nyberg, *Hilfsbuch*, lexique, *passim*). En arabe les plus anciens exemples de formes abstraites en *-îya* en langage théologique (datant encore d'avant l'époque des traductions du grec) sont *kayfîya* (n'est pas ποιότης ; chez Abû l-Hudhail, cf. Ash'arî, *Maqâlât al-islâmiyyîn*, 402 ; voir aussi Abû Yazîd Bistâmî, *ap.* Sarrâj, *Luma'*, p. 384, A. Fischer, *Beiträge*, *ap.* Abh. S. Ak. W., p. h. Kl., XLII-4 [1933], p. 53), et *mâhîya* (n'est pas τό τί ; chez Dirâr, Thumâma et certains théologiens shî'ites, cf. Khayyât, *Intiṣâr*, 87, 9 ; 133, 15 ; Ash'arî, *Maq.* 154, 1 ; 206, 16 ; 329, 14 suiv.).

L'ARABE, LANGUE LITURGIQUE DE L'ISLAM

Ce texte fut publié dans la revue *Les Cahiers du Sud*, en un volume consacré à « L'Islam et l'Occident » (août-septembre 1935, p. 71-76). De ces pages, on ne retient le plus souvent que le titre, et sans toujours saisir ce qu'il signifie. Sans doute Massignon entend-il expliquer le statut de la langue arabe, telle que le fait coranique l'institue, de sorte que, pour tout l'Islam, arabe et non arabe, elle est langue de liturgie, parce que c'est en arabe que la prière se fait. Cela n'exclut nullement que d'autres langues, le

persan, par exemple, jouent aussi un rôle « liturgique », si l'on restreint le sens de ce terme au culte, aux inscriptions sur les mosquées, etc. Mais il s'agit ici de bien davantage. Il s'agit de penser le fait linguistique en son lien fondamental avec le phénomène religieux. L'arabe, comme l'hébreu, l'araméen, le grec, est sacralisé par sa fonction prophétique, et il annonce, selon Massignon, dans l'emploi de sa lettre, le fait messianique, rejoignant ainsi la prophétie biblique et l'annonce christologique. Ce texte est, tout ensemble, un exercice de linguistique et une méditation sur la relation sémitique au temps. Les trois vertus cardinales, la Foi, l'Espérance et la Charité, se distribuent dans les âmes respectives des trois religions du Livre. Unies indissolublement, elles unissent ces trois religions en une même tension vers le Jugement et l'accomplissement de la Promesse faite à Abraham. C.J.

D'elle-même, la langue arabe coagule et condense, avec un certain durcissement métallique, et parfois une réfulgence hyaline de cristal[a], – l'idée qu'elle veut exprimer, – sans céder sous la prise du sujet parlant qui l'énonce. C'est une langue sémitique, occupant donc une position intermédiaire entre les langues aryennes et les agglutinantes ; et si, dans les autres langues sémitiques, la présentation de l'idée est déjà, pour des raisons de texture grammaticale, elliptique et gnomique, discontinue et saccadée, – en arabe, la seule qui subsiste comme langue de civilisation, ces traits s'aggravent encore, l'idée jaillit de la gangue de la phrase comme l'étincelle du silex.

L'Islam, en faisant de l'arabe sa langue « liturgique », a favorisé à l'extrême ce durcissement compact et dense, cette abstraction osseuse. C'est en arabe, non en hébreu ni en araméen, que le sémitisme a pris conscience de son originalité grammaticale : trilittéralité fixe des racines, syntaxe verbale relative à l'action et non à l'agent, morphologie tri-vocalique (apprendre à vocaliser apprend à penser ; la voyelle dynamise le texte consonantique amorphe et inerte) avec flexion unique pour les noms et les verbes, emprise dominatrice de la morphologie sur le lexique et la syntaxe, c'est en arabe que ces traits s'affirment le mieux, sous la pression de l'Islam.

La révélation, qui ne s'est exprimée et modalisée qu'en langues sémitiques, a eu sa croissance en hébreu, s'est épanouie en araméen au-dessus des haies épineuses d'Israël, dans le « vêtement » du lys messianique, puis elle s'est trouvée mystérieusement calcinée « in clibanum[b] », en arabe, avec les *dhâriyât* coraniques, les brises brûlantes du Jugement. Considérons les racines sémitiques communes : en passant du syriaque à l'arabe, « aimer, RHM » devient « avoir pitié », – « espérer, ÇBR » devient « endurer », – « rédimer, FRQ » devient « séparer », – « remercier, HMD » devient « louanger ». Par durcissement, « LHM, pain » en hébreu, devient « viande » en arabe, – et « B*SH*R, viande » en hébreu, « homme » en arabe[c].

Cette calcination littérale, qui a facilité à l'arabe son rôle de langue de culture scientifique, nominaliste et dénationalisante, rôle que joue aussi pour d'autres raisons le français, – scelle d'une valeur religieuse spéciale, presque apocalyptique, les sens spécifiques attachés aux consonnes de l'alphabet arabe. On sait que tout mot arabe est composé d'un « corps » de consonnes, seules écrites en noir sur la ligne, et d'une « âme », leur vocalisation : mue aux initiales par le hamza, et notée facultativement en rouge, en dehors de la ligne. Il y a d'abord les vingt-deux consonnes sémitiques fondamentales (dont quatre sont devenues voyelles en grec) où une, le *sîn*, s'est très anciennement dédoublée (c'est le fameux schibboleth, « la lettre de la Trinité »[d]), « complétées », en arabe, par six lettres supplémentaires ; afin de noter, dans sa pureté première, la gamme consonantique présémitique de 28 termes que l'arabe seul a conservée intacte. Il est assez piquant d'en expliquer la formation en leur substituant leurs valeurs symboliques (*jafr*[e]). Chaque lettre a un sens : *alif* veut dire « *élément simple*, fondement... », *hâ'* « *énonciation*, naissance de la vie », etc. Nous dirons : en arabe le *samech* sémitique de la *promesse* tombant, a été remplacé par le *sîn* de l'*obéissance*, qui s'est emphatisé en *shîn* du *sort volontaire*. Et, pour les six dernières lettres arabes : le *tâ'* de l'*extase* (le féminin, la 2e personne) s'est échangé avec le *thav* de la *conclusion signée*, et emphatisé en *ṭâ'* de la *fructification* ; le *tâ'* de la *sainteté divine* s'est échangé avec le *teth* de l'*extase* et emphatisé en *ẓâ'* de l'*apparition divine* ; le *çâd* de l'*esprit* de discernement et de justice s'est emphatisé en *ḍâd* de l'*exclusion* ; l'*'ayn, sens originel*, s'est emphatisé en *ghayn* du *mystère final* ; le *hâ'* de l'*actualisation vitale* s'est emphatisé en *khâ'* de l'*immortalité* ; enfin le *dâl* de la *genèse* s'est emphatisé en *dhâl* de la *substance*[f].

L'arabe comprend ainsi sept lettres dédoublées, et on peut dire que le Livre religieux noté dans cette langue est scellé de sept sceaux[g]. De fait, en vingt-huit endroits, des lettres isolées, fort mystérieuses, commencent ses sourates, annoncées ainsi : « Telles sont les consonnes du Livre Sage », comme si elles étaient les clés du texte dont elles font partie intégrante. Il y en a quatorze : les commentateurs les appellent « *nûrâniyya* », « lumineuses ». Elles impliquent des équations curieuses : YS (s. XXXVI) = *'ayn* = 70 = KN, qui se vocalise « *kun* » : c'est le « *fiat* », décrit au verset XXXVI, 82. Elles ont surtout servi, comme chronogrammes, en arithmologie, pour prévoir des événements[h].

On remarquera, comme chronogrammes historiquement remarquables, l'an 40, l'an *Mîm*. C'est celui de la mort de 'Alî, héritier de la pensée de Muhammad (Mîm = l'onomaturge) ; l'an 60, l'an *Çâd*, est celui où Husayn partit se faire tuer pour la justice. Les Fâtimites ont prononcé leur action en l'an 290 (Fâtir = Fâtima) et en l'an 309 (Shîn-Tâ', inverse du nom d'Iblis) ; c'est le nombre coranique du sommeil des Sept Dormants, que des mystiques, en souvenir de Hallâj martyrisé cette

année-là, considèrent le nombre de la consommation de l'amour divin, au terme du « sursis » de la justice[i].

Pourquoi cette dessiccation littérale de la langue arabe, devenue culturelle et classique sous le signe de l'Islam ? Exclue jadis de l'offrande abrahamique – sur le Moria[j], – la race arabe se trouve ancrée dans une ignorance presque invincible de la crucifixion et de sa douloureuse réalité : un saint de Dieu ne doit pas souffrir ignominieusement, un Juge ne doit pas avoir été condamné, un prophète ne peut être ni un pénitent ni un vaincu, car ce serait la défaite de Dieu ; le péché d'Adam est annihilé, il ne peut y avoir de chaînons adultères dans la généalogie du Christ ; l'âme ne souffre pas séparée, mais meurt et ressuscite avec le corps : tel est l'« arabianisme » que le Qor'ân a accentué et confirmé ; c'est la protestation de la nature charnelle de l'homme, privée d'appui, la « prudence terrienne », celle des « marchands de Merrha et de Théman et des conteurs d'histoires », s'exprimant avec une naïveté encore plus primitive que celle de l'enfant[k].

Il y a plus : il convenait que ce fût au désert arabe, où l'on chassait 'Azâzil, le bouc émissaire[l], et chez ceux qui n'ont plus comme lien avec le Dieu d'Abraham, que le fait d'être de la descendance charnelle d'Ismaël, et où le souci des généalogies tribales, leur seul patrimoine, les empêche de pressentir le secret de la Paternité divine dans le cas inouï d'une Vierge enfantant le Médiateur, – qu'une voix de l'au-delà retentît. Ramenant, pour annoncer le dernier Jugement, la création aux origines : formulant la protestation de la nature angélique primordiale.

Ici, dans la race arabe, dans la langue des exclus, sur les lèvres de Muhammad, la protestation s'explique, prend sa signification historique, celle d'une clôture anticipée en vue du Jugement imminent des hommes. Après ce Jugement, il n'y aura plus de filiation généalogique légale : les élus d'entre les hommes deviendront tous « comme des anges dans le ciel[m] ». C'est la proclamation naïve de l'Amour primordial de Dieu pour le bloc total des prédestinés, passant un peu tôt sous silence comme l'Amant est venu sauver les amants et les conduire à l'Aimé, car Dieu n'est pas seulement l'Amour, – mais l'Amant, et l'Aimé, – dont Il procède.

Si Israël est enraciné dans l'espérance, et la Chrétienté vouée à la charité, l'Islam est centré sur la foi ; l'observance islamique est avant tout le mémorandum d'un *credo*, alors que l'observance juive ritualise les commandements prévus dans l'alliance jurée, et que l'observance chrétienne, après les vérités de son credo, et ses devoirs de commandement, use des sacrements pour la sanctification par les vertus.

Concentrée sur la lettre d'un *credo*, la pensée religieuse musulmane a essayé de le développer en formules nombrées, se servant des chiffres figurant dans le Qor'ân comme points de départ. Ce faisant l'arithmologie musulmane, naissant à Kûfa, a produit une œuvre très originale,

qui a influencé l'évolution de la pensée mathématique. En grec comme en arabe, les *chiffres* étaient notés d'abord par des *lettres* ; mais tandis que l'arithmologie grecque se libéra de l'ambiguïté de cette notation en projetant les nombres dans l'espace géométrique, en groupes ponctuels (nombres triangulaires, carrés, pentagonaux), – l'arithmologie musulmane essaya d'élucider cette ambiguïté, en projetant les nombres dans le temps discontinu : en expérimentant, par analogie avec les conjonctions astrales, les propriétés spécifiques de certains nombres : pour régler la vie liturgique, et même déclencher des séries d'événements, combinaisons alchimiques, catastrophes sociales, transmigrations psychiques. Travail de pensée éminemment sémitique, qui se reliait aux supputations messianiques et aux apocalypses nombrées d'Israël, et influença, avec le *Sefer Yetsira*[n], la formation de la cabale. Retenons ici, seulement, la préférence de l'Islam pour le nombre 4, celui de l'équilibre naturel, et de la justice ; et surtout pour le nombre 5, le pentagramme, des cinq sens et du mariage. « Cinq » est en Islam le nombre des heures et bases de la prière, des biens pour la dîme, des éléments du hajj (et des jours à Arafât), des genres de jeûne, des motifs d'ablution, des dispenses pour le vendredi ; c'est le quint des trésors et du butin ; les cinq générations pour la vengeance tribale, les cinq chameaux pour la *diya*, les cinq *takbîr* pour les morts shî'ites ; ce sont les cinq témoins de la Mubâhala, les cinq clés coraniques du mystère (VI, 59, XXXI, 34) et les cinq doigts de la « main de Fâtima ». Tandis que les nombres préférés d'Israël sont 10 (= la tétractys) et surtout 12 (= le pentalpha), – et que le nombre typique de la Chrétienté est 7, le seul nombre virginal dans la décade, celui du temps critique et du serment, celui de la Croix et des douleurs, des péchés et des dons, des sacrements et des sceaux, des organes internes et des orifices du crâne.

Si la mission liturgique de la langue hébraïque s'est achevée avec la Loi et les Prophètes, – et celle de l'araméen avec la Bonne Nouvelle du Messie, – la mission liturgique de l'arabe n'est pas encore achevée parmi les nations. Elle a été faite langue de l'*Islâm* « soumission à la foi », afin de devenir un jour la langue du *Salâm*, de la Paix, souhaitée enfin aux créatures, de la part de Dieu : à l'Heure où la croyance musulmane au Retour de 'Isä ibn Maryam coïncidera avec le second Avènement du Messie chrétien, que le Mahdî arabe doit faire triompher.

Si l'olivier syrien provenant d'un sauvageon spontané par triple greffe figure l'Église chrétienne, – et le figuier paradisiaque le peuple d'Israël, – le palmier de Chaldée, qui figure la race arabe, doit, lui aussi, donner des fruits, sans recours à aucune fécondation artificielle, ou « *talqîh* ». Dans une parabole condensée, le Qor'ân nous montre un dattier solitaire, au désert où la Vierge s'était réfugiée pour enfanter ; il en tombe des dattes, pour nourrir la Mère et l'Enfant ; par la vertu créatrice de ce « *fiat* », « *kun* », – qui n'est articulé que huit fois dans le Qor'ân ;

et chaque fois uniquement « au sujet de 'Isä et de la Résurrection », « *fi amr 'Isä Isä wa l-qiyâma*° ».

COMMENT RAMENER À UNE BASE COMMUNE L'ÉTUDE TEXTUELLE DE DEUX CULTURES : L'ARABE ET LA GRÉCO-LATINE ?

Texte publié dans les *Lettres d'humanité*, bulletin de l'Association Guillaume Budé, Les Belles Lettres, t. II, avril 1943, p. 122-143.

F.L.

Depuis une vingtaine d'années, l'Université du Caire, sous l'impulsion du savant doyen de sa Faculté des Lettres, le Dr Taha Hussein[1], s'efforce d'introduire dans le programme des études supérieures en Égypte une connaissance précise des modèles littéraires gréco-latins, estimant que le succès final d'une renaissance de l'arabe comme langue culturelle moderne en dépend. Parallèlement, les arabisants et islamisants d'Europe se trouvent amenés, dans l'étude de la plupart des problèmes fondamentaux, à cette conviction : que le seul moyen de hausser le niveau de la connaissance de l'arabe en Europe est d'en harmoniser l'étude, selon les normes de la pensée classique. Lors de l'organisation, hélas éphémère, d'un cycle de conférences et entretiens sur la langue arabe, pour les fonctionnaires, au Haut-Commissariat de France à Beyrouth*, il y a 11 ans, j'avais essayé d'exprimer cette double urgence en définissant les possibilités et le rendement de la langue arabe comme « langue de civilisation[2] » (10 janvier 1931).

En ce moment où les jeunes générations françaises manifestent un intérêt croissant pour l'étude des langues parlées dans notre domaine d'outre-mer, je voudrais essayer de préciser comment cette question peut être résolue, après avoir écarté deux objections préliminaires.

D'une part, en effet, les initiatives de l'élite intellectuelle arabe se trouvent paralysées depuis plusieurs siècles par le phénomène de la diglossie, étudié par W. Marçais[3] ; le peuple arabe ne parle pas la langue savante, la langue littérale des textes classiques, mais use de dialectes variés, ce qui ne facilite pas sa formation pédagogique ; à tel point qu'on s'est demandé (Jamil Zahawi[4]) si l'un de ces dialectes ne pourrait

1. Cf. Taha Hussein, *Mustaqbal al-thaqâfa fi Misr*, Le Caire, 1938, 2 vol.
2. Ce titre a été repris, de façon fort intéressante, à propos de l'évolution moderne de l'arabe, par J. Lecerf, ap. *Revue africaine*, 1933, n° 356.
3. Ap. *L'Enseignement public*, déc. 1930-fév. 1931.
4. Savant bagdadien, d'origine kurde (1863-1936) ; cf. *Revue du Monde Musulman*, XII, 681-682 ; et LVII, 17.

pas devenir l'arabe écrit de l'avenir : comme les langues romanes ont réussi à succéder au latin durant le haut Moyen Âge. Il ne me semble pas nécessaire de calquer l'évolution des langues sémitiques sur celle des langues indo-européennes : les langues sémitiques ont une tendance constante à se renouveler en remontant à leurs origines.

D'autre part, étant admise la permanence de l'arabe littéral, il ne faut évidemment pas s'évertuer à le ramener de force à nos règles d'appréciation indo-européennes, ni déformer sa grammaire selon le type de nos grammaires occidentales, ni appliquer d'emblée à ses auteurs la critique esthétique valable pour les nôtres (le rôle de l'allitération, par exemple, est bien plus légitime et étendu en arabe qu'en français). Il reste donc à trouver une base d'appréciation commune qui ne peut être simplement étymologique (la recherche des racines communes à l'indo-européen et au sémitique primitif est bien peu avancée), ou phonétique (les enregistrements de phonétique expérimentale ne permettent pas encore d'établir sûrement les exigences physiologiques spéciales des gosiers arabes), mais bien morphologique et typologique.

1° Importance de la littérature arabe : genres, disciplines et auteurs

Parmi les langues de civilisation – et l'histoire universelle n'en recense qu'un bien petit nombre – la langue arabe a joué un rôle très original dépendant naturellement de ses possibilités congénitales d'expression des idées. Si bien que la littérature arabe ne saurait être convenablement étudiée et appréciée seulement du dedans : il faut tenir compte de son action extérieure, de son commerce d'échanges intellectuels avec les autres civilisations ; d'autant plus qu'elle a été marquée par une religion universaliste, l'islam, d'une marque presque liturgique, son premier livre en prose (et c'est la prose seule qui libère l'expression des idées des contraintes magiques de la versification primitive) ayant été le Qur'ân.

Ce rôle original de la langue arabe est un rôle de condensation et de durcissement dans l'abstraction, dû à l'originalité grammaticale du sémitique poussée ici à son apogée. L'araméen, dont le rôle civilisateur avait commencé bien avant celui de l'arabe dès les scribes de l'empire achéménide des Perses, avait subi des influences déformatrices indo-européennes trop fortes (en dernier lieu, celle du grec chrétien) pour jouer un tel rôle. C'est en arabe que la phonétique sémitique a conservé l'essentiel de ses articulations primitives ; c'est en arabe que la grammaire sémitique a pris conscience d'elle-même : trilittéralité fixe des racines, syntaxe verbale relative à l'action et non à l'agent, morphologie tri-vocalique (apprendre à vocaliser apprend à penser ; la voyelle dynamise le texte consonantique amorphe et inerte) avec flexion unique pour les noms et verbes, avec emprise dominatrice de la morphologie sur le

lexique et la syntaxe[b]. Et la profession de l'Islam, cette calcination littérale de la révélation monothéiste abrahamique passée au feu du jugement annoncé par le Qur'ân a encore accentué ces traits caractéristiques de l'arabe, langue de culture analytique et atomistique, scientifique, nominaliste et détribalisante. Cela est visible chez les non-Arabes convertis à l'islam : la plupart des grands penseurs de la littérature arabe ne sont pas de pure race arabe.

Cela établi, on peut comparer les textes arabes aux textes grecs et aux textes latins.

Au point de vue purement littéraire, les genres fondamentaux se retrouvent en arabe comme dans les langues aryennes, quoi qu'en ait dit Renan[c], mais sous une présentation bien spéciale, elliptique et gnomique, discontinue et saccadée. Quand il s'agit simplement de « mobiliser » le thème littéraire en n'attaquant chez l'auditeur que la mémoire, ce qui est le rôle de l'*épopée*, nous trouvons en arabe la *qasîda*. Quand le récitant ou le lecteur s'attaque aussi à l'intelligence de l'assistant, ce qui est le fait du *drame*, nous avons en arabe la *marthîya*, puis la *qissa*, en prose et vers alternés. Enfin, quand l'auteur entend se saisir de la volonté même de ses lecteurs, par le *roman* (ou la *nouvelle*), l'arabe nous offre la *maqâma* (ou « séance »), qui n'est pas forcément alternée de prose et de vers comme la *qissa*. Les *qasîda* de la poésie arabe primitive, en dépit de leurs faibles dimensions, sont bien des épopées, individualistes certes comme la vie bédouine ; les *qissa*, qui biographient des chevaliers errants et des saints (*ta'ziyas* shî'ites, récits de martyres soufis), sont de petits drames d'une valeur affective sincère. Enfin, les « séances » si condensées de Hamadânî et de Harîrî[d], sont le prototype des nouvelles romancées à la Cervantès (ses « *Novelas ejemplares*[e] » sont bien plus proches des modèles arabes que des « fables milésiennes » gréco-romaines).

Après les genres, les disciplines : d'abord la grammaire. La grammaire arabe s'est fondée à Kûfa (Iraq) avec une école d'observateurs empiristes soucieux avant tout d'énoncer des singularités, des anomalies et des aberrances dont la somme constitue un atomisme de la grammaire ; l'école rivale qui se forma ensuite à Basra (Iraq) réagit dans le sens de la normalisation et des analogies ; comme, en grec, l'école analogique d'Alexandrie contre l'école anomalistique de Pergame[1f]. Relevons le rôle de cette dernière liée au stoïcisme et à la médecine hippocratique dans l'« asiatisation » presque sémitisante de la culture grecque post-classique.

En rhétorique et en poétique, une évolution semblable se dessina, dont Kratchkovsky a récemment étudié la courbe, infléchie au bout de

1. L. Lersch, *Die Sprachphilosophie der Alten*, I, 51, 70, 131 ; II, 148, 209 ; III, 45.

trois siècles sous une influence iranienne, puis hellénistique. Marçais n'a pas publié encore ses recherches sur la prose arabe d'Ibn al-Muqaffa' et de Jâhiz. Rien n'est plus curieux que l'effort de pensée de philosophes arabes éminents, comme Ibn Sînâ et Ibn Rushd, lorsqu'ils s'efforcent de transposer en exemples littéraires arabes la *Poétique* d'Aristote (voir l'édition Tkatsch) dans des conditions de vie sociale si différentes (en pays arabes, pas de mise en scène théâtrale à la grecque pour les passions, pas de mise en plaidoirie juridique à la romaine pour les jugements)[g].

En logique et en métaphysique, la langue arabe ne put assimiler les catégories techniques grecques par simple transposition de leurs formes verbales ; les grammairiens arabes protestèrent contre certains modes de dérivation des mots abstraits[1] ; les progrès de la langue philosophique de Fârâbî à Ibn Rushd furent assez laborieux. L'esprit propre de l'arabe se marqua par le recours à des sentences brèves, apophtegmatiques, et par la construction de grandes « sommes » analytiques résumant en tableaux des questions disputées, à rapprocher, en histoire, d'autobiographies condensées[2], et en géographie, d'itinéraires (*rihla*) ramassés.

En arithmétique, l'atomisme occasionaliste de la pensée arabe lui a fait projeter les nombres, non plus dans le continu spatial des Grecs (cf. les nombres triangulaires, carrés, pentagonaux) mais dans la durée discontinue, comme un semis stellaire d'instants ; nombres non plus cardinaux, mais ordinaux et envisagés dans leur singularité hors de tout enchaînement « naturel » (la métaphysique musulmane primitive n'admet ni les « natures », ni les « causes secondes ») ; dans leur spécificité expérimentale (la suite de Fibonacci[h], si importante en biologie, pour la croissance, est d'origine arabe ; cf. les proportions définies de l'alchimie et les récurrences cycliques astrales). Ce qui a détaché l'imagination mathématique de l'idolâtrie magique des figures fermées, la préparant à algébriser, à s'évader de l'abaque par l'emploi des chiffres « *ghubar* » dits hindous ; (cf. les études de G. S. Colin) et l'usage du zéro en attendant Viète et Fermat[3][i].

Quant aux arts, c'est à la fin de cette étude que nous essaierons d'en préciser les tendances propres à la pensée arabe.

Que la pensée puisse être serrée plus aisément et de plus près dans les langues indo-européennes (vu leurs ressources syntactiques, conjonctions graduées, concordance des temps, etc.) que dans les langues sémitiques, cela paraît acquis ; mais l'ingéniosité de l'artiste peut vaincre

---

1. Cf. notre « Formation des noms abstraits en arabe (et influence des modèles grecs) », ap. *Revue des études islamiques*, 1934, IV, p. 509 *sq.* [Voir *supra*, p. 195]
2. Cf. Fr. Rosenthal, *Die Arabisch Autobiographie*, ap. *Studia Orientalia*, Rome, 1937, I-40.
3. Cf. « L'arithmologie dans la pensée islamique primitive », ap. *Archeion*, Rome, juil.-sept. 1932, p. 370-371.

l'imprécision ou l'insuffisance de ses moyens d'expression, et l'on peut philosopher en chinois sans aucune structure grammaticale, uniquement grâce à des intonations et des allusions intentionnelles que l'on apprend à l'école à deviner.

La personnalité des grands auteurs arabes ressort mal de nos manuels usuels de littérature où l'on se borne à résumer les appréciations conventionnelles de la caste des scribes auxquels nous devons en arabe l'histoire de cette littérature[1]. On sait, en effet, combien notre connaissance de l'histoire, non seulement politique mais littéraire dépend des idiosyncrasies de cette caste ; par pédantisme et même cuistrerie, les scribes graduent l'échelle des valeurs de leurs jugements selon le dosage en allusions et citations qu'un auteur se permet, pour attester, hélas, par des pastiches, combien il se sent solidaire des traditions académiques de son milieu. Mais la grande quantité d'éditions princeps récentes d'œuvres littéraires arabes (qu'il serait urgent de mettre plus à la portée du grand public) nous permet d'aller directement aux penseurs de qualité ; et il y en a ; qui ont usé des ressources originales de leur langue pour nous attirer vers l'intention maîtresse qui attirait leur esprit. Originaux, non seulement dans le choix des mots, mais dans la coupe des phrases et l'armature des périodes ; sans parler des poètes dont l'importance ressort de ce simple fait que les premiers dictionnaires arabes ont eu leurs racines classées par lettre finale en vue des rimes, poètes où c'est surtout le trait isolé, l'attaque rythmique, le coup d'archet initial qui nous intéressent, il y a les prosateurs : un encyclopédiste d'universelle curiosité comme Jâhiz (son *Livre des Animaux*), un clinicien pénétrant et amer comme Râzî (*Opuscules philosophiques*, édition Kraus), un critique psychologue comme Tawhîdî, un moraliste réformateur à vaste préparation philosophique, à poignante introspection comme Ghazâlî (voir son autobiographie, *Munqidh*, trad. Barbier de Meynard), un historien critique des sociétés comme Ibn Khaldûn (voir ses *Prolégomènes*, traduction de Slane) sont d'une lecture toujours attachante et leur mode de nous persuader reste bien arabe, mais nous pouvons, en usant de tables de transposition convenables, les apprécier de niveau avec les grands auteurs grecs et latins.

2° Originalité de la langue arabe
Ses contacts avec les autres langues de civilisation ;
sa pénétration en Asie et en Afrique

Pour préciser dans son originalité la situation spéciale qu'occupe actuellement la langue arabe, je tiens à reprendre ici un parallèle

1. Cf. Yusuf Husain, « Les Kâyasthas ou "scribes", caste hindoue iranisée, et la culture musulmane dans l'Inde », ap. *Revue des études islamiques*, 1927, III, p. 455 *sq*.

esquissé à la séance de réouverture (18 décembre 1937) de la session de l'Académie royale de langue arabe, fondée au Caire, en 1934 : comparant ce qu'avait été le Dictionnaire de l'Académie française commencé 300 ans plus tôt avec ce que devait être le Dictionnaire de l'Académie arabe dont la rédaction lui incombait au Caire, Le Caire étant actuellement le centre mondial de la renaissance du livre arabe. Au Caire, en arabe, la situation se présentait comme beaucoup plus nette et définie. Alors qu'à Paris en 1635 on avait à fixer l'orthographe, la France n'ayant pas osé la réformer comme l'Italie et l'Espagne, vu l'influence des pièces testimoniales de droit écrit (l'appel au Parlement, en latin, de règle jusqu'en 1537 pour le droit laïque, avait persisté beaucoup plus tard pour le droit canon ; il requérait des rédactions en mauvais latin, en réalité du français avec désinences latines et orthographe surchargée[1]) ; tandis qu'au Caire, en 1934, nous nous sommes trouvés en présence d'une orthographe déjà fixée : le principe de la trilittéralité des racines sémitiques (elles que j'appellerais les 3 276 étoiles fixes du firmament linguistique) donnant au dictionnaire son ossature ; tandis que le Dictionnaire de l'Académie française, après avoir commencé par admettre les racines plus ou moins fantaisistes proposées par les Estienne[k], ne se risque pas encore, après trois siècles, à classer étymologiquement le trésor du vocabulaire français. Enfin, ce n'est qu'au bout d'une soixantaine d'années, que l'Académie française fit sienne une doctrine cartésienne bientôt périmée du langage[l], en se fondant sur la grammaire de Port-Royal ; tandis qu'en arabe, depuis un millénaire, les grammairiens sont d'accord sur une théorie des « régissants » (*'awâmil*), évidemment fondée sur une philosophie mu'tazilite discutable, mais qui n'a pas encore été remplacée.

Quant aux méthodes : à Paris, en 1635, pour régler la signification des mots en français, dans une langue jeune, en pleine mutation, à l'aube de sa période classique, on pouvait agir empiriquement et se baser sur l'enregistrement de l'usage oral, complétant pour les termes techniques en triant dans les termes latins fournis principalement par les juristes, sans s'occuper de l'usage des grands auteurs. Tandis qu'au Caire, en 1934, un dictionnaire arabe doit clarifier à tout prix, établir les priorités, opérer des discriminations logiques, délicates, puisque la pluralité à traits flous des acceptions d'un mot est la rançon perpétuelle de la fixité permanente des racines : les mots arabes ne peuvent mourir. La langue est classique depuis des siècles et les innovations timides des grands auteurs, à partir du IIIe siècle de l'islam, ne sont pas arrivées à prévaloir contre le privilège de priorité maintenu *sine die* par la tradition pour les acceptions reçues chez les tout premiers poètes

1. Recherches de Beaulieux.

arabes ; comme si, en grec, Homère pouvait continuer à avoir barre sur Platon. Il s'ensuit que, pour s'enrichir en termes techniques, le dictionnaire arabe, qui ne peut bénéficier d'une relation généalogique immédiate avec une langue mère (comme le français avec le latin) ne peut même pas retrouver sa terminologie scientifique médiévale ; ni en astronomie, ni en mathématiques, ni en médecine, on ne pourra revenir purement et simplement au lexique technique médiéval ; on ne pourra même pas conserver les essais techniques internationaux tentés par les universités de Téhéran et d'Istanbul, la jalousie nationaliste arabe procédant à leur égard suivant un esprit d'éviction dictatorial.

Enfin, les services qu'on peut légitimement attendre d'une édition officielle différencient profondément le dictionnaire français commencé en 1635[m] et le dictionnaire arabe entrepris en 1934. La nation française, en 1635, était politiquement unifiée. L'Académie française a pu sans danger écourter les définitions, escamoter les théories grammaticales ; ce qu'on lui demandait avant tout, c'était de fournir des exemples clairs (et ils sont excellents) fixant le bon usage d'une classe dirigeante fortement organisée, salons de l'aristocratie et de la haute bourgeoisie parisiennes. Tandis que ce qu'on attend d'un dictionnaire arabe, aujourd'hui au Caire, capitale vers quoi le monde arabe, politiquement divisé, se tourne de toutes parts pour retrouver son unité culturelle perdue, c'est qu'il donne des définitions minutieuses, hiérarchisées, en tenant compte du progrès du lexique comparé des langues sémitiques ; et qu'il doit, non seulement homologuer des théories grammaticales (comme pour les pluriels brisés), mais sélectionner des exemples fixant le bon usage. Car ce bon usage n'est pas encore fixé. La seule classe dirigeante à cet égard, en pays arabe, est formée par les rédacteurs de revues et les correspondants de journaux, élite d'une presse aux initiatives encore incohérentes et inorganiques.

On arrivera pourtant à normaliser la langue arabe moderne pour qu'elle reprenne sa mission historique, car sa vitalité est surprenante. S'il n'y a guère plus de 50 millions d'Arabes de race pure, il y a 350 millions de musulmans, dont les neuf dixièmes de race non arabe, mais intéressés à la langue arabe en tant que musulmans ; puisque l'arabe est la langue liturgique de l'islam et a, d'autre part, historiquement témoigné de qualités exceptionnelles pour la transmission des disciplines scientifiques. Dans un passage célèbre, un grand savant, Bîrûnî, mort en 440/1048, dit :

« C'est dans la langue arabe que les sciences ont été transmises, par traductions, venant de toutes les parties du monde ; elles y ont été embellies, s'insinuant dans les cœurs ; et les beautés de cette langue ont circulé avec elles dans nos artères et dans nos veines et, s'il est vrai qu'en toute nation on aime à se parer de la langue aimée qu'on s'est accoutumé à employer selon ses besoins avec ses amis et ses compa-

gnons, je dois juger par moi-même et par ma langue natale (kharezmienne[n]), où une science serait aussi étonnée de se voir éternisée qu'un chameau dans la rigole de la Ka'ba ou une girafe parmi des pur-sang ; et si je compare l'arabe au persan, deux langues où je suis familiarisé et exercé, j'avoue préférer l'invective en arabe à la louange en persan ; et l'on reconnaîtra le bien-fondé de ma remarque en examinant ce que devient un livre scientifique, une fois traduit en persan ; il perd tout éclat, sa portée s'éclipse, ses traits s'obscurcissent, son utilité s'efface ; la langue persane ne vaut que pour transmettre des récits historiques sur les souverains de jadis et rapporter des contes pour les veillées nocturnes[1]. »

Ce double caractère de l'arabe, langue de l'apostolat religieux de l'islam et langue de transmission laïque des disciplines scientifiques, lui a fait jouer un rôle civilisateur prépondérant, qui est loin d'être terminé, dans l'évolution culturelle de deux continents, l'Asie et l'Afrique. S'il y a progrès continu des écoles où s'enseigne l'arabe dans une province de Chine aussi lointaine que le Petchili[o], c'est que l'apostolat musulman s'accompagne d'un minimum de culture encyclopédique commune. Dans l'Inde, où les musulmans parlent le persan et l'hindoustani, langues profondément arabisées quoique indo-européennes, ce n'est pas seulement pour comprendre le Qur'ân que l'on recourt aux livres arabes, mais pour mieux utiliser les termes techniques de toutes les sciences ; le meilleur dictionnaire de l'arabe scientifique a été fait il y a deux cents ans à Delhi par un Hindou, Tahanuwi. En Perse, où le réveil de la langue nationale est pourtant si vif, j'ai été très frappé, assistant à un contrat de vente immobilière solennelle à Ispahan en 1930, de constater que cet acte juridique était non seulement farci de mots arabes, mais n'était qu'une mosaïque de formules autoritatives arabes comme les actes notariés médiévaux qui, dans la France méridionale, propageaient l'application du droit romain. Enfin, en Afrique, qu'il s'agisse des milieux berbères ou nègres (je pense aux progrès si curieux du souahili), l'arabe se propage comme un instrument de pensée, une langue auxiliaire aidant les indigènes islamisés à prendre conscience des techniques.

3° Action directrice et discriminante de la langue arabe sur le clivage culturel des mentalités des peuples convertis à l'islam

Si l'étude des textes arabes nous a permis d'entrevoir, regardant en arrière, aux premiers stades de la formation de cette langue de civilisation, qu'elle avait accepté des infiltrations aryennes (hindoues,

1. Allusion aux *Mille et Une Nuits*, dont le prototype est iranien ; *ap.* Bîrûnî, *Kitâb al-saydana*, éd. Meyerhof, 1932, p. 13.

iraniennes et surtout grecques), tantôt simples encapsulations de procédés décoratifs, tantôt véritables acculturations structurales[1] et convergence d'intentions maîtresses, elle nous permet aussi d'apercevoir, en regardant en avant, tout autour de la frange d'expansion de l'arabe, langue liturgique de l'islam, des clivages caractéristiques dans la mentalité des peuples conquis, dans le dispositif technique, grammatical, rhétorique, puis scientifique de leurs langues natales actuellement renaissantes. Et, symétriquement, on remarquera, chez les auteurs musulmans non arabes qui se sont mis à penser et à écrire en langue arabe, certains substrats savoureux, trahissant leur terroir originel. L'arabe, en effet, pour les musulmans convertis, joue un rôle civilisateur comparable à celui du latin chez les chrétiens d'Occident et à celui du grec chez les chrétiens d'Orient ; plus encore, puisqu'il est leur instructeur non seulement au spirituel mais au temporel[2].

Par la grammaire, la métrique, la rhétorique, la stylistique, la philosophie du langage, la langue arabe a exercé une action dominatrice sur les langues natales des pays islamisés, dont la mentalité propre se trouve s'exprimer petit à petit dans le cadre et la présentation spécifiques de l'arabe. Et c'est peut-être là que réside le motif le plus pressant recommandant l'étude de l'arabe comme instrument d'expression et de compréhension de la mentalité suivant le temps (et il y a 1 300 ans d'histoire) et suivant l'espace (l'islam va de Dakar à Pékin et de Kazan à Timor) du monde musulman tout entier, non seulement dans ses réalisations littéraires suivant le genre, la discipline et les auteurs que nous avons signalées en commençant, mais dans ses méthodes de réalisation artistique. Il n'est pas question d'aborder ici les transformations du malais, si importantes pour 70 millions de musulmans en Extrême-Orient, ni celles du souahili, capitales pour l'évolution des milieux bantous de l'Afrique centrale. On prendra seulement, en les comparant à l'arabe comme base, les deux autres littératures musulmanes principales, l'iranienne et la turque : et l'on apercevra vite toute l'ampleur des différenciations et des contrastes que les auteurs musulmans écrivant en arabe nous permettent d'étudier dans leurs œuvres, suivant que leur langue natale, au lieu d'être l'arabe, fut l'iranien ou le turc.

La mentalité arabe, nous l'avons dit au début, relève, dans sa présentation de l'idée, des exigences de la grammaire sémitique, l'iranienne de la grammaire indo-européenne et la turque de la grammaire touranienne.

1. Cf. les thèses contrastantes de Vogüé sur l'originalité de la Sakhra umayyade à Jérusalem, et de G. Marçais sur l'art « roman d'Afrique » des Fâtimites ; de Sauvaget sur l'empreinte séleucide (Bérée) dans l'urbanisme musulman d'Alep, et de Gabriel sur l'appropriation seldjoukide originale des thèmes byzantins dans l'urbanisme d'Istanbul et l'art monumental anatolien.

2. Voir nos « Éléments arabes et foyers d'arabisation ; leur rôle dans le monde musulman actuel », ap. *Revue du Monde Musulman*, LVII, 1924, 1-157.

La syntaxe sémitique est gnomique ; elle impose l'idée *ex abrupto* dans un ordre dialectique, intentionnel ; mots rigides, aux racines fixes, consonantiques, avec des nuances vocaliques flexionnelles pour l'acception. Les temps verbaux sont absolus, concernent l'acte pur, l'ordre des mots est lyrique, saccadé, disruptif.

La syntaxe indo-européenne est périphrastique. Elle impose les concepts suivant un ordre logique, formel. Les mots, instables, nuancés, aux finales modifiables, sont aptes aux oppositions et aux combinaisons. Les temps verbaux sont relatifs à l'agent, l'ordre des mots est didactique, analytique, hiérarchisé.

La syntaxe des langues agglutinatives, ici celle du turc, est picturale. Elle insinue la suggestion suivant un ordre décoratif mnémotechnique ; la chaîne consonantique des mots est liée à leur système vocalique par une correspondance stricte, radicale ; il y a de nombreux suffixes en cascade, en « mosaïque cloisonnée[1] » ; les temps verbaux sont instantanés, relatifs à l'événement, à l'action du moment ; l'ordre des mots est agglutinatif, synthétique, la subordonnée complétive avant la circonstancielle de lieu et l'incidente avant la principale.

Si, dans toute langue, l'intention pointe dans la vocalisation des mots qui tonalise les racines, en arabe la vocalisation est un accident extérieur de flexion ; tandis qu'en indo-européen, la vocalisation ne varie qu'avec les suffixes formatifs, désinentiels ; et qu'en turc la vocalisation est liée aux consonnes radicales. En arabe, la même racine peut prendre toutes les vocalisations suivant le rôle fonctionnel qu'elle reçoit ainsi ; en indo-européen, l'altération vocalique (apophonie) modifie de façon durable le sens de la racine, soit dans les substantifs, soit dans les verbes. En turc, l'alternance vocalique, soumise à une harmonie immuable, est liée à l'essence même des consonnes radicales.

L'étude du rôle des voyelles nous mène au seuil de l'évolution de la musique dans le monde musulman. Et là, les textes arabes, vu l'extension géographique de l'Islam, nous sont précieux, en enregistrant distinctement au moins trois conceptions différentes. Si les premiers théoriciens de la musique arabe, comme Fârâbî[P], sous l'influence hellénistique, s'attachent avant tout aux voix, aux chœurs, au contraste des notes en hauteur, cela manifeste la tendance indo-européenne qui s'oriente vers une polyphonie simultanée, une harmonie à base vocalique.

Mais la virtuosité des exécutants s'attache davantage aux timbres, aux instruments à friction, ils tendent à réaliser des mélodies rigou-

1. Le mot est de J. Deny.

reusement *modales*[1] et cela est plutôt du ressort des langues agglutinatives.

Enfin la masse des auditeurs est avant tout perméable à la musique scandée, aux airs de danse, à la percussion ; musique fondée sur des patrons *rythmiques* distincts, entrelacés de coups frappés, soit mats (*tik*), soit sonores (*tum*), avec des silences de scansion, sans grand souci des variations de hauteur entre les notes très rapprochées ; et cette prédominance réfère au substrat éthiopien du peuplement sudarabique primitif, comme aujourd'hui au substrat nubien en Égypte.

C'est ainsi que la littérature arabe, sise au carrefour central des échanges sociaux du vieux monde, entre Asie, Afrique et Europe, nous permet, à travers ses nuances, de prendre conscience du contraste entre les différentes méthodes de réalisation artistique employées parmi les hommes. Des études récentes de la psychologie typologique et de la morphologie comparée, on peut, en effet, déduire la permanence de plusieurs systèmes distincts et complexes d'invention artistique, caractéristiques de cultures distinctes. On ne saurait les rattacher exclusivement à des ensembles de particularités linguistiques, comme nous l'avions fait ici, en commençant, pour la matérialisation immédiate d'une idée suivant une série de mots et de phrases. L'invention artistique peut, en arabe, comme en grec ou en chinois, gauchir, recourir à des ruses de construction (précisément intentionnelles) qui les font s'évader de ses modèles normaux, grammaticaux, rigides, de présentation des idées : pour nous entraîner au-delà. Ibn Rushd, après Ghazâlî, a étudié la question, à propos des différentes marches de l'argumentation envisagées dans l'*organon* aristotélicien[2]. Et c'est ce que nous voudrions généraliser ici même.

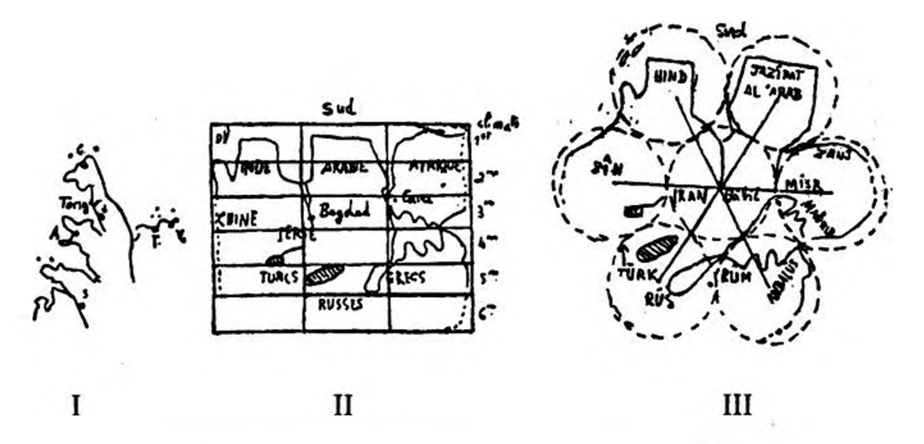
Selon la première marche d'argumentation, la dialectique négative, l'objet, qui reste particulier (cf. l'anomalistique stoïcienne[q]), et qu'on maintient hors de soi jusqu'au bout, est atteint en un duel linéaire par attaque en vue plongeante, par perspective cavalière profilant les objets suivant un « point de vue » : ce qui donne, dans l'art des jardins, le jardin paysager chinois qui reste l'idéal, tant au Japon qu'en Turquie (Eyoub) : où se juxtaposent de façon fortuite les traits et les nœuds invariants du décor. Comme, en cartographie, les portulans sans axe de construction des pilotes arabes de l'océan Indien. Comme

---

1. Les noms de la plupart de ces modes (*rast*, *nehavend*, *sygah*...) sont pris à la langue iranienne, mais le « modalisme » a surtout pris son essor avec les Seldjoukides, dont l'iranisation de surface ne doit pas faire oublier le « turquisme » fondamental (organisation politique et juridique, etc.) ; cf. ces miniatures dites persanes d'époque uzbèke, dont l'atmosphère culturelle est turque.

2. Depuis l'insertion de la *topique* et de la *poétique* dans l'*Organon* (Van den Bergh) ; Ibn Rushd, *Manâhij al-adilla*, 19 : comp. Ghazâlî, *Maqâsid*, 9 ; et Qistâs, 26, 58 ; Akhdari, trad. Luciani (cf. *Rev. M. Mus.*, L, 181). Tauler, *Instit.*, XXXV, S. Juan de la Cruz, trad., 1903, max., n° 244 (= *Montée*, II, p. 11-13 ; *Nuit*, I, p. 9).

en miniature orientale, le « blasonnement » manichéen, où les métaux lumineux s'échappent hors des couleurs impures. Dans ce premier genre de « champ idéologique » pour « fonctions conceptuelles[1] », l'évolution d'ensemble tend vers une condensation des contacts linéaires en domaines affrontés : le duel devient attaque frontale massive, le jardin ébauche un équilibre de massifs colorés (géométrie de situation), la cartographie encadre mers et terres fermes en compensant les dimensions. Et cela correspond en mystique au détachement plénier vis-à-vis des choses qui passent, dégoûtent, et qu'on rejette (se souvenir des trois astres de la vision d'Abraham dans le Qur'ân) (fig. I, IV) [voir ci-dessous et page suivante].

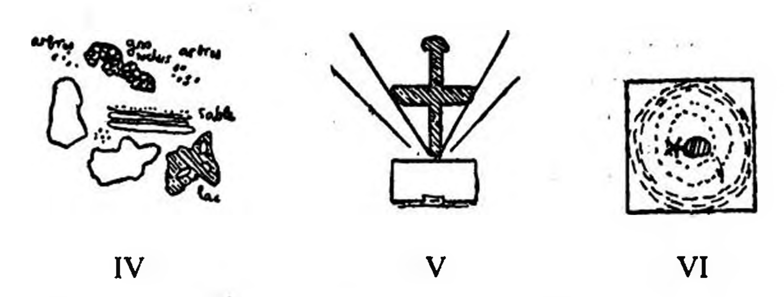


I – Portulan de Safaqusî (1551) : côte marocaine, de Salé, Tanger, Ceuta, Velez.
II – Projection rectangulaire des 6 climats (d'après Yâqût, *Buldân*, I, 29).
III – Projection des 7 *kishwâr* (*id.*, I, 27, et Bîrûnî, *Tafhîm*, 240).

La seconde marche d'argumentation, la syllogistique, c'est l'attaque de biais (introduction d'un *tertium quid* : Aristote contre les Éléates), la percée oblique de l'analyse, la brèche logique produite dans l'objet par une raison discursive envahissante ; comme, dans l'art des jardins, les parterres d'eau et les bosquets taillés (*ars topiaria*) échelonnés jusqu'à l'horizon chez les Médicis et à Versailles (cf. aussi l'Agdal de Marrakech). Comme, en cartographie, la projection suivant des coordonnées orthogonales (rose des vents, rumbs des marins) permettant ainsi une extension indéfinie du cadre (cartes arabes imitées de Ptolémée). Comme, en peinture occidentale, la subordination de la polychromie à l'éclairement centré des formes (dès l'époque gréco-romaine).

1. Mots de G. Dumézil.

Et, dans la composition du lieu des mystiques, cela correspond à la recherche hiérarchique, graduellement purificatrice, du plus parfait (fig. II, V) [voir ci-dessous et page précédente].



IV – Semis irréguliers (jardin paysager japonais : cf. 1° Ryoan-ji, à Kyoto ; 2° Hojo, Daitoku-ji, à Kyoto, plans *ap.* Tsuyochi Tamura, *Art of the Landscape Garden*, 1936, p. 23, 41).

V – Jardin classique (Versailles) ; cf. Farahâbâd (Ackermann, *ap.* Pope, *Survey of Persian Art*, II, 1435).

VI – Jardin clos.

La troisième marche d'argumentation « poétique » anagogique et « unitive », c'est l'attaque du sujet par double enveloppement, « poliorcétique* », harcèlement concentrique intermittent (*karr wa farr* bédouin) comme l'attaque des cavaliers nomades, cette aspiration artistique qui nous transporte en dehors de nous, au centre même de l'objet ; car nous ne voulons pas seulement le délimiter, et le connaître, mais le comprendre, le savourer en nous nous y identifiant : dans son centre, là où notre pensée le rassemble (cf. Plotin[1]). Comme, dans l'art des jardins, le paradis babylonien (et persan) primitif, massant les quinconces d'arbres autour du kiosque central et de la pièce d'eau, faits pour centrer le recueillement de la pensée, prise au piège, au miroir de la contemplation[2]. Comme, en cartographie, la représentation circulaire, le procédé archaïque des 7 *kishwâr*[t] sassanides, adopté par leurs premiers disciples arabes (Istakhrî[3]) : l'œcoumène est projetée sous la forme des 7 cercles, un central et 6 périphériques, tangents entre eux et d'égal rayon ; procédé qui tend à réaliser une structure indépendante d'un système de coordonnées spatiales, et n'ayant à poser qu'une origine. Comme, en iconographie

1. Cf. les pénétrantes recherches de Grabar sur l'esthétique de Plotin et son influence sur l'idéal artistique byzantin.

2. Cf. nos « Méthodes de réalisation artistique des peuples de l'Islam », revue *Syria*, Paris, 1921. [Voir *infra*, p. 395 *sq*.]

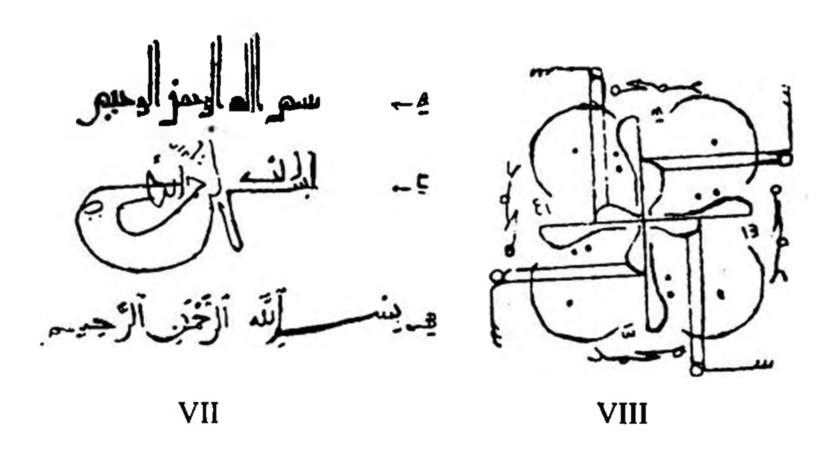
3. Yâqût, *Mu'jam al-buldân*, I, 27 ; Bîrûnî, *Tafhîm*, éd. Wright, 240.

byzantine, la transfiguration des couleurs par les fonds d'or rouge ; cela correspond en mystique à l'inhibition si caractéristique de la réflexion dans l'extase : quand toute méditation discursive est abandonnée (fig. III, VI) [voir *supra*].

Les conditions géographiques et historiques de l'expansion de la langue et de la littérature arabes les ont ainsi amenées à refléter pour nous ces tendances distinctes en des images à contours caractéristiques, dont l'étude rendue possible est, pour comparer les cultures, essentielle. Il existe pour tout le monde musulman des procédés de figuration artistique communs portant témoignage, comme la littérature elle-même, de ces diverses orientations. Nous n'en citerons qu'un, mais saisissant, l'écriture, la *calligraphie*. L'alphabet arabe a conquis tous les pays musulmans, persans, hindous, malais, turcs, balkaniques, souahilis, universalisant une calligraphie pourtant symptomatique des tempéraments collectifs (races), une graphologie pourtant révélatrice des caractères personnels (individus), et toutes deux basées sur les 28 lettres arabes. L'écriture arabe nous donne une base commune d'appréciation morphologique et psychologique pour toute l'étendue des nations musulmanes. Or, on y retrouve : d'abord la tendance sémitique fondamentale d'individualisation de chaque lettre de l'alphabet : tendance du *coufique*, de l'andalûsiya primitive, où les finales originairement distinctes (r, z ; n, b), sont de plus en plus différenciées, en aboutissant au *coufique qarmatî*, et n'ont pas besoin d'être ponctuées (en graphologie, c'est le passage des finales à encoches des lymphatiques, aux finales à hampes des nerveux). Puis une tendance secondaire de plus en plus importante, celle du *neskhi* matérialisant le principe de la projection linéaire ouverte de l'écriture, ce qui a abouti, par un progrès logique vers l'abstraction et la sténographie (influence scientifique, donc étrangère, hellénistique), à assimiler de plus en plus, en les nivelant, les incurvations des différentes lettres : recourant, pour les différencier les unes des autres, à des barres ou points suscrits ou souscrits (en graphologie, finales[1] à barres horizontales des bilieux). Enfin, dans les calligraphies sultaniennes (*qarmatî* flamboyant des *tirâz* ; *dîwânî* officielle, et *tughrâ* turques), il y a résurgence d'une autre tendance, très archaïque, celle qui replie circulairement la ligne, faisant du mot à plusieurs lettres un monogramme polygonal presque fermé, où les volutes terminales des lettres composantes s'entrelacent en un tout, bloqué comme un idéogramme (en graphologie, finales en volutes et zigzags des sanguins) (fig. VII, VIII) [voir page suivante].

---

1. Véritable *i'râb* graphologique.



VII – Formule arabe de la *basmala* : a) en coufique ; b) en neskhi ; c) en monogramme (cf. *Enc. Islam*, s. v. Arabie, pl. V ; Coran du Caire, éd. 1347, p. 1 ; Ibn Abî Jamra, ms., Paris, 695, f. 230b).

VIII – Formule arabe des Noseïris : « Alî-Mohammad-Salmân » (ms., Paris, 1450, f. 65a).

Les remarques comparatives qui précèdent, sur les diverses tactiques de la pensée, avec exemples pris à l'art de l'écriture et à la cartographie, à l'iconographie et à l'art des jardins, soulignent que les textes arabes nous aident à y accéder à cause du caractère schématique et gnomique de leur langue. Terminant par la considération des diverses marches de l'argumentation, telles que les avaient posées les philosophes grecs, et telles que la philosophie arabe les a condensées, nous pouvons indiquer que nous avons bien là cette base commune recherchée en commençant.

Si les études sanscrites, en Europe, ont pu modeler si efficacement leurs progrès sur ceux des études gréco-latines, ce n'est pas en spéculant sur les racines indo-européennes primitives communes au sanscrit, au grec et au latin ; c'est parce que la pensée indienne, à travers la langue sanscrite, avait su transposer et utiliser la syllogistique grecque (école du Nyaya) et le canon esthétique grec (sculpture gréco-bactrienne), que nos sanscritisants ont dégagé et maîtrisé la structure psychologique des écoles indiennes.

De même, pour promouvoir parmi nous, en Europe, l'étude textuelle de la culture arabe, la comparaison des méthodes de pensée appliquées en grec et en arabe, est fondamentale[1].

1. D'où l'importance des recherches de Ryssel, Baumstark et Tkatsch pour dégager les normes des traducteurs qui ont traduit les textes philosophiques grecs en syriaque et en arabe ; des recherches de Cumont, Pelliot, Schaeder et Polotsky sur les traductions des Écritures manichéennes, où l'on va du chinois au copte.

C'est dans une atmosphère musulmane arabe, à Fès, à la fin du IXe siècle, qu'une esquisse de grammaire comparée s'ébauche avec la critique, par Jeh. Quraysh, des documents dialectaux d'Eldad ha Dani (cf. à la même époque les remarques du médecin Râzî sur les déficiences, en arabe, des moyens d'expression ; reprises au XIIe siècle par Élias de Nisibe, comparant l'arabe à l'araméen). Et ce sont les hérésiographes musulmans de langue arabe qui ont systématisé, Asín Palacios l'a justement observé à propos d'Ibn Hazm, la science des religions en tant que discipline autonome[11].

LE SOUFFLE DANS L'ISLAM

Publié dans le *Journal asiatique* (années 1943-1945, p. 436-438), ce texte est une communication faite par Louis Massignon lors de la séance du 10 mars 1944 de la Société asiatique, présidée par Paul Pelliot, en présence d'A. M. Goichon, J. M. Abd-el-Jalil, R. Bazin, R. Blachère, le sinologue P. Demiéville, A. Dupont-Sommer, R. Grousset, A. Leroi-Gourhan, R. Mantran, H. Massé et H.-C. Puech. Cette communication fait suite à celle de M. Deny qui porte sur le rôle du souffle et du crachement dans les exercices spirituels en Turquie. Deny examine la terminologie du souffle en langue turque et étudie les traces linguistiques de l'usage magique du souffle. La présente communication prend place, tout naturellement, dans les études linguistiques de Louis Massignon, dans la mesure où elle étudie une expérience, le *dhikr*, qui repose sur la structure de la langue arabe : la parole vivante naît de l'insufflation des voyelles, vivifiant le *ductus* consonantique. C'est par l'énonciation à haute voix que les consonnes, vocalisées, constituent le signifiant. Le *dhikr*, ou récitation répétée d'un ou de plusieurs noms divins, exprime l'essence de la langue sémitique, et la récitation silencieuse n'est pas moins une pratique du souffle que la récitation orale. Dans les milieux soufis, l'exercice du *dhikr* est une pratique purificatrice, extatique et magique. C'est que le souffle (*nafas*) est l'âme (*nafs*) vivante de la parole. Le soufi est persuadé de son pouvoir et de sa réalité. Le souffle est esprit (*rûh*) et l'on sait que l'esprit n'est pas une abstraction intellectuelle, mais une réalité effective, créatrice. Le verbe (*kalima*), l'esprit, le souffle sont homologués à l'impératif créateur divin (*amr*) et le soufi adhère au mystère de l'acte créateur, en éprouvant physiquement, par son souffle corporel, l'union avec le souffle divin (cf. la notion capitale de *nafas al-rahmân*, le « souffle du Miséricordieux », chez Ibn 'Arabî). Le lecteur mettra, avec profit, le présent texte en relation avec un autre écrit de Louis Massignon, « L'idée de l'esprit dans l'Islam ».

S. A.

La discipline du souffle est enseignée dans les milieux musulmans arabes dans deux buts assez différents. Il s'agit, pour une élite, d'acquérir la science appelée *Sîmîya* : c'est l'énonciation, la vocalisation plutôt des noms qui permettent d'évoquer et de faire apparaître certaines

choses et certains êtres : ce charisme a été revendiqué par Suhrawardî d'Alep et par Ibn Sab'în[a]. La seconde forme, la seule qui nous intéresse aujourd'hui, a pour but de faire entrer un groupe d'initiés dans un état de transe extatique. Les congrégations musulmanes ont transmis à ce sujet, depuis le XIII[e] siècle, une série de méthodes pour la discipline du souffle, qui sont décrites dans des répertoires spéciaux (aucun n'a encore été imprimé, sauf le *Samt* de Qushâshî ; le plus célèbre est le *Salsabîl* de Senoussi). Ces exercices portent le nom de *dhikr*[b].

La plus ancienne description est celle de Semnânî, ex-fonctionnaire mongol (mort en 1336), qui fait émettre le souffle pour vider le cœur au niveau du nombril, puis « vomir » le souffle hors des cartilages du nez, enfin, après s'être incliné du côté gauche, achever de vider le cœur, en maintenant verticales les vertèbres du cou (exercice qu'il qualifie de douloureux, mais de purifiant) ; les yeux restent clignés en dedans, les jambes croisées, la paume droite sur la main gauche, qui tient la jambe droite en dessous du genou. Les quatre étapes sont scandées par les quatre paroles de la *Shahâda* : *lâ ilâha illâ Allâh*[c].

On peut même en France (parmi les colonies ouvrières kabyles) assister à des séances de *dhikr*, où il s'agit simplement du nom de Dieu « Allâh ». C'est le *dhikr* des Rahmâniyya[d] : il se compose de quatre quarts d'heure successifs de récitation ; les disciples sont accroupis en cercle, assis les jambes croisées, les mains en chaînes : le maître est debout au milieu. Pendant les huit premières minutes de chacun des quatre exercices, on dit « Allâh » dans une série d'expirations violentes immédiatement suivies de réinspirations plus brèves faisant un bruit de scie ; dans la seconde partie, huit minutes également, c'est une brève inspiration qui précède une expiration plus longue, au rythme de 40 à la minute, au lieu de 60 pour le précédent. Au milieu du troisième exercice, le commandement consiste exceptionnellement en une vibration très rapide imprimée par le maître à l'index et au médius de sa main droite levée. Le quatrième et dernier exercice cesse par l'agenouillement des disciples en étoile autour du maître, le front incliné jusqu'à toucher le sol ; ils sont presque tous en transe. Le maître les en fait sortir en disant : *Allâh akbar* et en claquant trois fois des mains. Ils s'étirent alors et un frère servant vient essuyer leurs visages en sueur et les embrasse sur la tête.

Cette description, qu'il faudrait modifier en passant aux méthodes des autres ordres, appelle une série d'observations critiques :

Willy Haas, à qui nous devons la meilleure description (ap. *Der Neue Orient*, t. 1, cahier 4/5, 1917), pense que l'hypnose joue un rôle essentiel et insiste sur les gestes, les passes magnétiques du maître. Cela peut être contesté : les disciples ont effectivement les yeux fixés sur lui, mais il ne s'agit pas pour eux de recevoir un commandement intelligible positif, mais simplement d'atteindre, par l'épuisement phy-

sique, l'extinction de leur conscience normale et l'accès d'un certain au-delà, dont le maître ne dit mot. Haas pense que le nom employé est « Allâh » mais on n'entend, de son propre aveu, que « He-Ha », cette dernière syllabe avec une *imâla* qui fait penser plutôt à « Ḥayy », autre nom de Dieu[e] (remarque de M. Abd-el-Jalil). Les Naqshbandiyya ferment les yeux, ferment les dents et collent leur langue au palais. On peut se demander aussi s'il n'y a pas une différence essentielle entre le souffle « vomi » du nez (qui vide le cerveau) et le souffle émis par la glotte, qui vide les entrailles. C'est ce dernier que M. Deny vient de nous exposer : le *nefes* (cf. les Nefesoglu des Bektashis), identique au *nafath* du chapitre CXIII du Coran[f]. À propos du verset de cette sourate (« celles qui soufflent sur les nœuds ») il faut souligner la persistance d'un usage dont les commentateurs du Coran ne tiennent guère compte : souffler sur le dos des deux mains avant de s'endormir pour écarter les mauvais esprits : il semble bien s'agir dans Qur. CXIII, 4, non pas de nœuds magiques réprouvés, mais des articulations des doigts.

INTERPRÉTATION DE LA CIVILISATION ARABE DANS LA CULTURE FRANÇAISE

Texte publié dans les *Conférences de l'Unesco*, Paris, éditions Fontaine, 1947, p. 115-131. Le volume rassemble une série de conférences publiques faites à Paris, à l'ancien hôtel Majestic, alors siège de l'organisation, en novembre et décembre 1946, à l'occasion de la première Conférence générale de l'Unesco. D'autres personnalités furent invitées à prendre la parole, en particulier Aragon, Malraux et Sartre. F.L.

Mesdames, Messieurs,

C'est de l'influence de la civilisation arabe sur la culture française que je désire vous entretenir.

D'abord, je poserai quelques déterminations de termes car ce mot « influence », ces mots « civilisation » arabe, ou « culture » française, impliquent, en étant groupés, une certaine précision sans laquelle je vous ferais perdre votre temps.

Je commencerai donc par des données un peu techniques et j'essaierai, après, d'alléger et de prendre une forme plus littéraire.

J'appelle « influence » la résultante d'un travail de l'esprit ; qui implique une traduction. Il faut en effet traduire pour se comprendre entre deux civilisations distinctes. Cette traduction, pour être bien faite, implique à la fois un instinct d'affinité, et une sympathie de plus en plus explicite au cours du travail. C'est une opération délicate que de passer

d'une langue à l'autre, surtout d'une langue sémitique à une langue indo-européenne, que j'appellerai aryenne pour aller plus vite, et c'est ce travail particulièrement délicat pour passer de l'arabe en français et du français en arabe qui explique, à mon sens, toute la portée des réflexions que je vais vous communiquer.

Il faut, en effet, transposer l'échelle des métaphores, il faut assouplir la syntaxe, je m'excuse de mots compliqués ; il faut passer de la parataxe à l'hypotaxe[a], c'est-à-dire passer d'un échelonnement linéaire à des périodes qui sont graduées comme les font les Aryens. Il faut changer toute la morphologie.

Pour le mot « civilisation », j'entends cette espèce de « représentation du monde » pratique que nous avons en commun, avec un très grand milieu, non seulement national, non seulement racial mais tout ce qui a été brassé historiquement ensemble.

Le mot « culture » implique un certain repli intérieur, à l'intérieur de cette civilisation, une certaine pédagogie propre.

J'essaie maintenant de définir ce que j'entends par « civilisation arabe ».

On peut en nier l'originalité comme on peut nier l'originalité de toutes les civilisations mondiales qui ne sont pas simples, qui sont dit-on des « syncrétismes », mais l'*ordre* dans lequel les éléments empruntés se trouvent organisés marque l'originalité propre de la civilisation en question.

La civilisation arabe se trouve être formée par un dosage d'éléments araméens, iraniens et hellénistiques. Elle a été transmise par des scribes, par une caste de gens qui écrivaient ; au début, pehlévis[b], puis syriaques et byzantins, mais néanmoins, cette civilisation – et c'est un des points d'originalité que je veux souligner – apporte avant tout un témoignage oral. En effet, surtout en Islam, c'est le témoignage oral qui porte, car il y a l'intonation, qui nous guide. Il faut, pour recevoir un enseignement et le comprendre, l'avoir reçu de la bouche même du maître parce que, encore une fois, c'est lui seul qui accentue la phrase où il faut et qui garantit le texte des retouches et des interprétations.

La civilisation française est aussi un complexe : mais, au lieu d'être un syncrétisme à base sémitique, à base de langues sémitiques, c'est un syncrétisme à base de langues indo-européennes. Nous dirons même plus simplement qu'elle est de type européen et à peu près du centre de l'Europe ; il y a les éléments celtique et germanique, le latin hellénisé, surtout pour les abstractions, avec un levain de christianisme oriental qui a traversé Rome ; et nous le remarquons en effet dans les généalogies épiscopales ou bien dans les généalogies familiales. Tout près de la Sorbonne, par exemple, il y a l'église Saint-Séverin ; or, saint Séverin était un Syrien, Oriental arabisé d'avant l'Islam. Dans les familles, surtout au Moyen Âge, nous avons eu également des Orientaux, de nais-

sance arabe, sarrasine comme on disait. Prenez, par exemple, saint Thomas Becket, l'archevêque de Canterbury, qui a dans sa généalogie une Sarrasine. Enfin, nous avions, circulant au-delà même de la France, dans les îles anglo-saxonnes qui, à ce moment-là, parlaient français, nous avons eu des monnaies qu'on a appelées des *mancus*, de type arabe, qui, fait assez singulier, avaient été frappées par les rois anglo-saxons avant la conquête normande.

La civilisation arabe se réfère essentiellement à des origines nomades ; et ces origines nomades limitent forcément la différenciation de la civilisation arabe, qui est restée plus simple et moins compliquée que la civilisation française ne l'est devenue. En effet, chez les nomades, il est très difficile de pouvoir avoir une pédagogie. En principe, d'ailleurs, dans la civilisation arabe, ce sont des minorités sédentaires, c'est au milieu même de l'Arabie heureuse, au sud, puis ensuite sur les flancs de l'Arabie, de la Syrie et de l'Irak, qui ont été en tête de la civilisation.

Néanmoins, cette civilisation qui a commencé par des nomades s'oppose à la civilisation française en ce sens que la civilisation française est l'œuvre de sédentaires, de laboureurs, de villageois qui sont donc très soucieux de déterminer des bornes, comme les bornes de champs, les bornes juridiques, et qui d'autre part gardent une certaine possibilité, je dirai d'idolâtrie, qu'il s'agisse de l'idolâtrie des formes, à la mode païenne, ou de l'idolâtrie des idées, tandis qu'il y a dans la nature sémitique de la civilisation arabe un certain appel à la transcendance au point de vue intellectuel.

Entre ces deux civilisations, quel est l'élément de réconciliation possible ? Ce ne peut être qu'un élément intellectuel supérieur par l'intermédiaire des traductions. Ce n'est pas immédiatement un milieu social de contact et il faut bien avouer que depuis treize cents ans que l'Islam existe, le contact de la civilisation arabe avec la culture française est ponctué de guerres, de luttes, de *clash*[c].

En effet, nous sommes aux deux bouts, aux deux extrémités du grand axe de la Méditerranée. Les Arabes sont allés jusqu'à Narbonne, jusqu'à Fraxinet. En revanche, la France est allée aussi, n'est-ce pas, jusqu'en Syrie, récemment, et la France se trouve sur un front de mer, en retrait du *limes* de la frontière immédiate de Crète, de Sicile et d'Andalousie qui a été fortement occupée par les Arabes musulmans ; elle se trouve un peu en retrait avec une possibilité de recul et de jugement d'ensemble.

Le point fondamental, si j'arrivais à vous l'expliquer ce soir, je crois que je ne vous aurais pas fait perdre votre temps, c'est que la différence entre les civilisations provient essentiellement du mode de présentation de l'idée qu'implique une langue déterminée.

Le contraste linguistique est à la base des rapports entre les deux civilisations que nous étudions.

En effet, l'arabe est une langue sémitique, et même la langue sémitique la plus pure, et comme elle est la dernière venue, c'est la plus vivante et c'est celle qui est restée la plus complète pour le système de consonnes, et pour les règles de la grammaire. La logique des langues sémitiques est poussée, dans l'arabe, à l'apogée.

Il y a 3 276 racines fixes, ce que j'appelle le ciel, le ciel des étoiles fixes de la linguistique sémitique. Par là même que l'on a des racines fixes – pour exprimer une certaine gamme d'idées et qui sont forcément rendues par ces racines –, on voit la très grande importance dans la langue de l'allitération et des jeux de mots, qui sont beaucoup plus essentiels à la langue sémitique que dans l'indo-européenne. Ces racines sont des consonnes ; en effet, le vocalisme, les voyelles se trouvent scindées des consonnes dans les langues sémitiques. Les voyelles, qui ne sont qu'au nombre de 3 (*a*, *i*, *u*) sont flexionnelles, c'est-à-dire qu'elles ont un rôle purement grammatical qui ne touche pas au sens des idées.

L'ordre de la pensée est dialectique. L'attaque même que l'on fait du sujet est frontale : car on dispose de façon linéaire les idées sans les échelonner en édifice architectural. On subordonne tout dans la phrase à la morphologie, c'est, comme vous le savez, le mécanisme même le plus essentiel d'une langue ; c'est ce qui ne peut pas s'emprunter et c'est en même temps son procédé d'abstraction. Je n'insiste pas.

Ces racines dont nous avons parlé sont ambivalentes, car elles sont relatives à l'action. En effet, dans les langues sémitiques, on pense à l'état d'avancement, à l'aspect de l'action, jusqu'à quel point elle est accomplie ou inaccomplie, non pas orientée ; il ne s'agit pas de présent, de passé ou de futur, c'est accompli ou inaccompli, ce qui est évidemment un caractère tout à fait différent de ce que nous avons l'habitude d'envisager ; le temps est relatif à l'action. La vocalisation ne touche pas au sens de la racine. Il y a peu de particules ; la syntaxe est allusive, la phrase est elliptique, saccadée, gnomique ; elle détache des apparences passagères ; il n'y a pas d'animisme dans le genre des abstraits, il n'y a pas de noms d'astres dans la semaine, comme chez nous. L'arabe est un retour à une origine simple et j'ai toujours pensé – et je tiens à affirmer ici que je crois que les langues sémitiques sont l'organe exclusif de ce que j'appelle la révélation de l'Unique.

Passons aux langues indo-européennes, aryennes, dont le français est le type. Ici, vous ne pouvez pas classer le dictionnaire français comme le dictionnaire arabe, au moyen des racines qui sont plastiques. Les trois quarts des étymologies, nous ne les connaissons pas, il y a eu des transitions entre les consonnes et les voyelles ; qui, suffixées, teintent le sens, pénètrent dans le sens même du mot. L'ordre de la pensée est syllogistique ; elle attaque de biais, elle attaque de flanc, par le procédé de

périodes, ce que l'on appelle l'hypotaxe. L'exemple le plus beau est celui du discours grec mais déjà, dans le français, nous avons des types de discours qui ont cet échelonnement qui est propre, encore une fois, aux langues indo-européennes.

Il y a une suprématie de la périphrase. Ce n'est pas une maxime brève comme dans les sémitiques, que l'idée ; elle s'exprime par une longue périphrase. C'est une espèce de leçon d'empirisme expérimental ; les conjonctions sont échelonnées ; la syntaxe est subjective, est relative à l'agent dont elle fixe la responsabilité temporelle ; nous avons le présent, le passé, le futur, au lieu que le sémitique n'a, en principe, que l'accompli et l'inaccompli.

Il y a donc un certain personnalisme matériel dans ce subjectivisme des langues indo-européennes et une certaine tolérance d'un pluralisme au point de vue religieux.

Entre ces deux physionomies distinctes de langues traduisant des civilisations, on sent bien que cela a commencé par le *clash*, par un conflit et par une lutte. Néanmoins, il y a eu des solutions. En effet, au début du Christianisme, l'araméen, langue sémitique, s'est hellénisé ; un peu plus tard, pour l'Islam, l'arabe s'est iranisé, a pris, au contact d'une langue aryenne comme l'iranien, une ampleur, une valeur de la phrase un peu dilatée, ce qui est assez caractéristique des langues européennes, des langues indo-européennes.

Si, maintenant, j'essaie de vous donner, par une espèce d'échantillonnage rapide, les témoins, les organes-témoins d'une influence arabe sur la culture française, je vous rappellerai que ces influences se traduisent d'abord par l'emprunt de certains mots et, cela ce n'est pas grand-chose, des idées ou des objets isolés ; mais il peut aussi y avoir emprunt de ce que j'appellerai des séquences thématiques, c'est-à-dire d'un certain enchaînement, d'un certain mouvement de la pensée. Et, enfin, on peut avoir même une certaine convergence des intentions maîtresses, ce qui est encore une fois le but de ces comparaisons que j'esquisse en théorie et des contacts que nous devons de plus en plus essayer d'établir entre les civilisations distinctes dans le monde actuel.

Au point de vue des emprunts verbaux du français à l'arabe, nous avons des mots qui sont tout de suite des mots abstraits, des mots d'organisation sociale : « douane », « tarif », « assassin », « amiral » ; des termes de science médicale : « sirop », « alambic », « élixir » ; des termes de technique textile : « mousseline », « damas », « baldaquin » ; d'instruments : la « guitare » ; des termes qui viennent de l'iranien chez nous à travers l'arabe, comme les termes de blason : « azur », « gueules » ; comme « chacal » ; enfin, nous avons sous une forme également empirique, depuis 1830 et la conquête de l'Algérie, nous avons en France toute une série de mots caractéristiques qui ne sont pas toujours péjoratifs mais qui sont extrêmement populaires, comme par

exemple les mots : « bled[d] », « marabout », « flouss », « toubib » lorsque nous parlons d'un médecin, « caïd », « clebs », « chleuh » et, hélas, même « bakhshish » qui est une chose qui a gagné de l'Orient à l'Occident pour le malheur de l'Occident.

Nous avons mieux, dès les premiers troubadours, nous avons deux ou trois textes où il y a des mots arabes. Nous avons un manuel de fauconnerie qui a été calqué sur l'arabe. Nous avons des chantefables, c'est-à-dire une alternative du récitatif rimé, des épisodes de l'épopée, qui sont scindés, avec des paragraphes en prose qui donnent la suite du paysage ou les étapes du drame. Nous avons ainsi la chantefable d'*Aucassin et Nicolette*[e]. Enfin, il y a un détail qui vous amusera peut-être, dans le romantisme pseudo espagnol que Victor Hugo a fait vibrer avec tant de force dans *Hernani*, si l'héroïne est appelée Doña Sol, c'est un souvenir de l'arabe, parce que « sol » veut dire « soleil » et que « soleil » n'est féminin qu'en sémitique, sauf dans la langue germanique, mais enfin dans la langue française, le « soleil » est du masculin.

Au point de vue des séquences thématiques, des emprunts très développés, nous avons les tapis dans les églises, les tapis d'Orient qui ont été de bonne heure rapportés des croisades, qui ont inspiré les artistes et qui ont transformé leur technique ; nous avons les blasons et le blasonnement. L'opposition brutale des teintes est une chose tout à fait sémitique d'esprit puisqu'il s'agit d'opposer linéairement et non pas de construire une échelle graduée des nuances. Quand vous visitez, par exemple, l'église de la Madeleine, à Vézelay, l'alternance du noir et du blanc est une chose caractéristique : c'est une influence sarrasine. On a trouvé dans l'architecture des châteaux forts, comme Château-Gaillard, la copie d'architectures militaires musulmanes, comme celle de la porte du Talisman qui existait naguère à Bagdad.

Enfin, et surtout, il y a une architecture intellectuelle philosophique arabe, qui a eu une influence immense dans tout le monde du Moyen Âge, depuis le thomisme catholique jusqu'à l'averroïsme padouan, et à Spinoza[f]. Influence énorme hellénistique, donc seulement thématique, tactique ; dont nous ne dirons pas ici davantage.

Nous avons plus, nous avons des cas où, véritablement, des auteurs occidentaux ont des convergences de pensées, des intentions communes avec des auteurs arabes. Un des plus remarquables est celui d'un Catalan – et la Catalogne était sous l'influence, tout au moins intellectuelle, de la France, au Moyen Âge et est restée toujours profondément liée à la culture française par choix – c'est Raymond Lulle, Raymond Lulle qui est un très grand esprit, qui a travaillé toute sa vie à la compréhension mutuelle des deux civilisations. Raymond Lulle se trouve, dans une autobiographie admirable qui a été traduite par Allison Peers, *Blanquerna*[g], se trouve citer une anecdote de Goha. Goha, comme vous le savez, est un des héros comiques des contes populaires arabes et, spé-

cialement, égyptiens ; et Lulle donne en détail son conte burlesque du noyé qui aurait dû remonter la rivière jusqu'à sa source pour ne pas se noyer. Évidemment le moyen le plus simple pour traverser une rivière, lorsqu'on ne veut pas se mouiller ni se noyer, est de remonter jusqu'à la source. Une série de termes, souvent de termes de mystique musulmane, sont également adaptés à la civilisation occidentale à base française, dans ce très curieux roman qui est la première autobiographie moderne.

Au point de vue de l'influence même de l'arabe sur les sciences, je tiens à vous rappeler un texte essentiel d'un grand mathématicien arabe, Bérûni, qui disait, au XIe siècle en son *Kitâb al-saydana* : « C'est dans la langue arabe que les sciences ont été transmises, venant, par traduction, de toutes les parties du monde ; embellies par l'arabe, elles se sont insinuées dans les cœurs. »

À ce sujet-là, nous avons une série de thèmes développés par les philosophes français qui sont célèbres. Nous avons « l'Âne de Buridan[h] », on a démontré que c'est un apologue d'origine arabe, nous avons également le « pari » de Pascal. Le pari de Pascal est comme vous le savez, un argument de mathématicien qui a ce côté raide et ce minimum de certitude religieuse qui se retrouvent fréquemment exprimés en arabe par des Musulmans qui sont encore croyants, mais sur le seuil de l'hypothèse d'incrédulité car, en effet, l'argument du pari de Pascal est formulé en termes d'incrédule et il avait été formulé avant lui, non seulement par des Mutazilites, mais par un grand poète arabe, Ma'arri[i] :

Qâla l-munajjimu wa t-tabîbu kilâhumâ
lâ tuhsharu l-ajsadu qultu ilayhimâ
in sahha qawlukumâ, falastu bikhâsirin
aw sahha qawlî fa l-khasâru 'alaykumâ...

C'est-à-dire : « L'astrologue et le médecin soutiennent qu'il n'y a pas de résurrection et je leur dis : si c'est votre hypothèse qui se réalise, je ne perdrai pas plus que vous, mais si c'est la mienne qui se réalise, celle du croyant, c'est à vous que revient la perte. » C'est exactement le pari de Pascal.

Les questions de casuistique. Pascal, vous le savez, a stigmatisé la casuistique de son temps. Or, cette casuistique venait tout bonnement d'un Droit canon très commercialisé, Droit canon malikite qui s'était établi en Espagne sous l'influence de tous les modes de casuistique juridique introduits par les jurisconsultes musulmans qui ont des livres spéciaux de *Rechtskniffe*[j].

Enfin, il y a le problème de l'amour courtois qui a été signalé magnifiquement par Stendhal dans son livre *De l'amour*[k] et où il y a évidemment une très profonde convergence arabe dont je parlerai plus tard.

Au point de vue de l'art, l'influence arabe a exercé une influence indirecte : vers un art plus svelte, plus allusif, plus abstrait, plein d'allu-

sions, comme le stuc, l'arabesque, choses sans épaisseur ; par une certaine discrétion dans le procédé. Comment nos peintres et nos artistes ont-ils réagi quand ils sont venus sur place, en pays arabe, depuis un siècle ? Delacroix n'a vu qu'avec un tempérament très différent. Chez des hommes comme Fromentin et Dinet, il y a eu un effort d'adaptation, surtout chez Dinet qui était devenu Musulman, un effort de compréhension plus grande de cette distinction des effets qui est propre à l'art arabe[l].

De ce côté spiritualisant, un écrivain de génie, Gérard de Nerval[m], ayant fait un séjour en Orient, a rapporté dans sa prose des marques indéniables d'influence arabe. Il a spécialement très bien assimilé la mentalité druze.

Il y aurait beaucoup de noms d'auteurs à citer chez lesquels nous voyons une influence arabe intérieure. Il y a Denys le Chartreux, Guillaume Postel, d'Herbelot qui a fait, dans sa « Bibliothèque », un travail magnifique sur les manuscrits arabes à Paris, au XVIIIe siècle, dont se sont servis tous ceux qui, après lui, ont voulu parler de la civilisation arabe : entre autres, Galland, le traducteur des *Mille et Une Nuits*, dont le style est précisément tout à fait calqué sur l'arabe avec cette sveltesse, cette sécheresse voulue qui est propre à notre XVIIIe siècle et qui se retrouve dans tant de contes plus ou moins voltairiens : comme *Zadig*. Il y a un exemple tout à fait curieux, c'est le *Vathek*, de Beckford, qui a été édité par Mallarmé[n].

Cet art est soutenu par une espèce de théisme, c'est un rappel de Dieu tout à fait distant et lointain, mais qui est réel tout de même et qui donne l'unité.

Depuis le XIXe siècle, nous avons eu après les voyageurs d'Orient comme les saint-simoniens, ceux qui ont immigré en pays arabe maghrébin – je pense par exemple à Le Glay, à Dermenghem, à Bonjean, à Audisio, je pense aussi à des hommes qui, venus de race arabe, ont écrit, en français, comme Amrouche[o] – nous avons là, évidemment, affaire à une compréhension analytique qui serait extrêmement intéressante à suivre.

Dans des livres inachevés, dans des œuvres inachevées, comme celle d'Isabelle Eberhardt, ou d'Henry de Castries, de Charles de Foucauld, de Psichari[p], nous avons alors une influence plus profonde de la mentalité arabe et de la civilisation arabe, au cœur même de leurs volontés et de leurs déterminations : constructrices de leurs vies.

Dans d'autres pays, comme l'Égypte, nous devons considérer avec beaucoup d'attention l'effort d'un homme comme Taha Hussein, qui maîtrise à la fois les deux civilisations et qui est un exemple vivant de ce que peut donner l'une des civilisations à l'autre.

Nous avons beaucoup d'autres efforts.

Un cas curieux que je vous signalerai – au Liban – c'est le cas d'un jeune poète, Schéhadé qui, quoiqu'il prétende avoir renié l'arabe avec

une violence extraordinaire, et élu le français, se trouve avoir, dans ses essais de littérature, ce procédé de l'*istikhâra*[q] que connaissent parfaitement tous les auteurs arabes. Il y a quelques essais de jeunes, il y a F. Maluf, de l'école poétique du Brésil, mais lui, alors, est passé à l'arabe. Il y en a d'autres. Je pense, par exemple, à B. Farès qui, de façon très intéressante, a essayé de transposer en français cette syntaxe évanescente qui « désaccorde » les membres de la phrase, comme des cordes de luth ; que seule une langue comme la langue sémitique arabe nous incite à utiliser[r].

Les conclusions générales : c'est que l'action même de la civilisation arabe sur l'Europe méditerranéenne, sur la culture française au centre, a été une sorte d'action catalytique. On ne peut pas dire que les éléments que je viens de vous citer soient, d'une manière axiale, entrés dans la culture française mais ils y sont beaucoup plus que des ornements.

Si nous voulions trouver un phénomène analogue, il faudrait examiner dans toute l'Europe nordique l'action d'une autre langue sémitique, l'hébreu à travers la Bible qui, comme vous le savez, dans tout le nord de l'Europe, a été calquée sur l'hébreu à partir du XVI[e] siècle et a servi de livre de méditation, avec sa façon même de composer, à toute la chrétienté protestante.

Certes, l'effort, la pression qu'a exercée l'arabe a été plus que celle-là indirecte, sur l'Europe méditerranéenne ; mais elle y est parallèle. Seulement, elle a été indirecte, puisque là, l'ennemi c'était l'Islam : et que l'Europe méditerranéenne, sauf le sud de l'Espagne, est toujours restée chrétienne, orthodoxe et catholique.

Néanmoins, au point de vue de la science, nous avons une très forte action de la pensée arabe. En effet, à la place de la géométrie grecque spatiale, nous évoluons vers l'algèbre abstraite ; quittant l'idolâtrie magique des figures fermées du continu spatial, pour projeter les nombres dans la « durée discontinue » des instants, comme un semis stellaire se développant en série. La manière même de présenter l'arithmétique, de s'évader de l'abaque[s], au moyen du chiffrage arabe et du zéro, la recherche des nombres singuliers, des foules nombrées, des séries (saints apotropéens ; chaînes d'autorités), l'idée de la chimie quantitative, toute cette introduction « atomistique » de la quantité et de la quantité souvent singulière dans l'observation, dans l'alchimie et dans l'astronomie, c'est en somme une mobilisation novatrice, stoïcienne de l'Organon de la philosophie grecque, comme nous avions vu une mobilisation aussi du droit qui s'est trouvé commercialisé, ainsi que je vous l'ai dit, par la casuistique.

Également, au point de vue de la musique, nous avons là un *clash*, en ce sens que l'arabe est resté centré sur l'effet rythmique. Ce qui intéresse *a priori* la musique arabe, c'est le rythme et les différents patrons

rythmiques, quelle que soit la mélodie, tandis que, chez nous, nous avons été idolâtres de mélodie plurielle au point d'arriver au contraste simultané à l'harmonie, qui est le grand trait significatif des civilisations européennes et qui est née en Flandre française au XIIe siècle.

Au point de vue de la morale populaire, l'arabe s'exerce à mettre en circulation des maximes condensées, de sagesse amère, « sagesse de la terre », des fables aux traits très durs, des anecdotes de vie qui se tracent d'un simple trait mais tellement dense.

Je vais vous donner quelques exemples : Je prends une simple phrase d'un poète arabe : Ibn Dâwûd :

« *La tunjiza l-wa'da khawfa s-suluwwî* », c'est-à-dire : « N'accomplis pas ta promesse (de m'aimer), de peur que vienne l'oubli. »

Cette phrase, en français, nous serions obligés de la commenter, d'en faire une longue période. En arabe, elle tient par elle-même et elle suffit à celui qui l'entend.

Je me rappelle une de mes premières rencontres en poésie, c'était une chanson arabe, marocaine, que je vais vous lire, où l'on voit tout le contour dur de l'action qui n'a aucun frémissement charnel comme dans le romantisme européen :

Armat 'aynahâ fiyya wa'arkhat al-ashfar
Qabdat 'alayya qabdat asslûgî fishhabbâr.

« Elle a jeté l'œil sur moi puis elle a rabaissé ses cils,
elle m'a empoigné comme le lévrier de chasse mord à l'éperon du cavalier. »

Surprise à un rendez-vous avec son amant, une autre s'écrie :

Waylî 'alayka fa waylî minka, yâ rajulu.

« Malheur pour moi car tu t'es mis en péril ;
et malheur sur moi, car tu m'as compromise. »

Elle pense d'abord à lui, parce qu'elle aime. C'est extrêmement bref, c'est extrêmement condensé, le trait est sans mouillure, ni « savonnage ».

Si, au lieu de détails isolés, nous essayons de saisir l'action d'ensemble sur les masses, nous nous rendons compte que ce n'est qu'à la périphérie du monde arabe et du monde français que se sont faits les contacts ; par des pèlerins, par des commerçants et des pirates (comme à Malte), par des colons, par des esclaves qui étaient faits d'un côté ou de l'autre puisque même en Flandre on fabriquait des eunuques pour les harems musulmans, – c'est un genre d'emprunt qui ne se recommande plus.

Il y avait aussi ce curieux problème des gens qui étaient rachetés par les Ordres religieux (Mercédaires) qui allaient, au péril de leur liberté et de leur vie, racheter les captifs et qui revenaient, tous marqués par leur

séjour. Nous en avons un exemple à côté de nous, en Espagne, par Cervantès, dont toute la technique littéraire est commandée par une mentalité arabe à la suite de sa captivité d'Alger. Nous avons les renégats également, qui n'ont pas joué un rôle négligeable.

Au point de vue des périodes historiques – parce qu'il s'agit de 1 300 ans qui ont passé depuis que l'Islam a mobilisé la civilisation arabe de façon si extraordinaire au point de vue mondial – nous avons eu contact, d'abord, sur la frontière française d'Espagne. Nous connaissons la route de Compostelle, la route des chansons de geste, de Roland, vers le pays du Cid. Puis, le front de mer est venu avec les Croisés allant jusqu'en Palestine, avec les influences arabes sur des mouvements sociaux, comme les Patarins[t], sur les Vaudois – pour les Vaudois, c'est discuté ; – et sur les Ordres religieux comme les Templiers, avec leur initiation ismaélienne et prémaçonnique : qui est de plus en plus probable.

Il y a eu une période de repli pendant les « capitulations[u] » franco-turques, pendant trois siècles (XVIe-XXe s.) au moins, où les voyageurs se sont trouvés « protégés », en passant à travers la clôture par quoi Chrétiens et Musulmans se gardaient jalousement des « collusions » ; au moyen de traités. Comme vous le savez, les capitulations ont cessé depuis déjà plusieurs années (Montreux) pour tout l'Orient, mais dès avant, depuis déjà un siècle et demi, la France s'était trouvée pénétrer en territoire arabe, en Égypte, d'abord, en 1798 ; et au Maghreb, depuis 1830, par Alger, Tunis, le Maroc, se trouvant là en présence d'un milieu social arabe particulièrement archaïque et dur.

D'autre part, nous avons eu après 1920 le mandat de la SDN pour le Levant ; ce mandat pour le Levant, je vous interpréterai ma pensée en disant que si nous avons dû nous en aller, c'était dans l'esprit de l'accomplissement du mandat ; et je ne pense pas que cela doive nous toucher le moins du monde mais cela peut faciliter au contraire la réconciliation et la compréhension des deux cultures. Il y a un apologue que j'aime à citer : celui d'une église latine que mes compatriotes avaient éprouvé le besoin de bâtir à Damas pour la dédier à Jeanne d'Arc. En somme, l'esprit de Jeanne d'Arc, c'est l'esprit français, celui d'une certaine libération nationale, et la Syrie s'en est inspirée en nous persuadant d'évacuer.

Si nous demandons à un Arabe ce qu'il goûte dans la culture française, – c'est un peu ce qu'il a goûté jadis et si profondément dans la culture persane qui est également indo-européenne, – ce sont les différenciations et polarisations de sa pensée ambivalente, pour sa méditation, pour sa diagnose médicale et juridique. Le français est un instrument d'analyse, par là même que c'est un instrument gradué par les périodes de sa syntaxe.

Quant au Français, quelle est la leçon qu'il a tirée de tous ces emprunts de détail que je vous ai énumérés ? C'est d'abord un attrait

pour une sincérité simple. Ces langues sémitiques sont plus simples. Il y a une certaine simplicité qui est désirable ; elle peut s'étendre aux religions, c'est ce que l'on appelle monothéisme.

Il y a aussi une simplicité qui a horreur de l'argent. Une des choses qui m'ont attaché à la culture arabe, c'est que l'argent n'y est pas roi ; et que, récemment encore, dans une négociation diplomatique où il y avait un Premier ministre musulman oriental à qui un homme d'État européen faisait remarquer que la présence des Européens dans son pays lui avait valu la bénédiction de s'enrichir et qu'il devait en remercier « ses dieux », ce Premier ministre répondait que « tout de même, la richesse n'est pas tout pour un Arabe ». Elle n'est pas tout pour la civilisation arabe, elle y est même assez peu de chose. Cela ne lui a pas fait de bien matériel, soit. Mais, avoir des banques et la Bourse, cela a conduit les Européens à justifier l'usure, procédé discutable de conquête, ruineux pour l'égalité sociale, condamné, pour l'esprit des Arabes de façon formelle par l'Islam, alors qu'en Chrétienté on l'a légitimée par des subterfuges moraux et des concessions théoriques qui sont pour moi de la lâcheté. Il y a également protestation des Arabes contre les impôts indirects qui ne sont pas toujours très avouables, comme les douanes ou les octrois ; une protestation très simple également, pour la décence de la rue et de la maison – les Arabes sont beaucoup moins compliqués comme vices que les Européens et les Français qu'ils ont vus venir chez eux. Il y a une décence discrète, elle proteste même contre l'ivresse, contre le « bistrot » qui, pour beaucoup de Français, représente un moyen sûr de franciser l'Algérie et qui est, pour moi, d'un machiavélisme abominable ; le dancing également, qui ne vaut pas mieux. Et cette protestation chez eux a une base très simple, c'est une certaine idée simple de la présence divine, du Dieu d'Abraham.

C'est une revendication d'une certaine manière aussi de vivre et de mourir ensemble, dans un certain paysage spirituel, dans une « composition du lieu » arabe, c'est un peu trop oublié en Chrétienté et en France ; mais c'est après tout, dans une communion spirituelle, qu'une civilisation peut vraiment devenir parfaite. Cette défense, cette revendication d'une certaine manière de vivre et de mourir ensemble, la civilisation arabe la continuera, s'il le faut, les armes à la main. Il y a là aussi ce devoir de « guerre sainte ». Les Musulmans n'aiment pas beaucoup en parler maintenant, mais il reste inscrit au fond de leurs cœurs, au fond de leurs pensées et c'est une des choses, d'ailleurs, pour lesquelles je les admire, car il y a des bornes sociales, des points vierges, ici-bas, sur lesquels il ne faut faire aucune concession.

Le *clash* séculaire franco-arabe n'a donc pas été, comme je vous l'ai marqué tout à l'heure par une série d'exemples, sans infiltrations réciproques. Les gens qui sont le plus anti-arabes, ce sont généralement les

philologues et les linguistes européens, à peu près comme les exégètes de la Bible sont généralement les pires antisémites – ce qui est profondément absurde, mais ce qui découle, encore une fois, d'une manie de spécialistes, et ce peut être une leçon d'humilité pour eux ; ils ne veulent pas comprendre ce qui est impliqué dans leur goût pour la langue arabe ; qui est une langue difficile, extrêmement savoureuse et profonde. Les grammairiens français ont fini, tout de même, par devenir un petit peu connaturels à l'esprit arabe. On voit notre progrès, par exemple, depuis la grammaire géminée de Sylvestre de Sacy, jusqu'aux efforts d'un homme très humble, interprète judiciaire à Tunis, Goguyer, que j'ai connu costumé en Bédouin, à Mascate, où d'ailleurs il représentait magnifiquement car il savait l'arabe comme un Bédouin, et où il importait des armes de Saint-Étienne, pour des tribus en insurrection ; il avait fait une édition admirable d'une grammaire arabe, l'*Alfiya* d'Ibn Malik. Chez un arabisant contemporain comme Marçais, nous voyons très nettement que lorsqu'il a consacré toute une partie de sa vie à décrire au moyen d'informateurs apprivoisés, par petits récits, la vie sociale d'un village de Tunisie, Takrouna, il l'a décrite en dialecte arabe local, avec une maîtrise interne qui atteint à la connaturalité[v]. Voilà donc des Français qui sont arrivés à comprendre la pensée arabe.

La pensée arabe est avant tout, comme je vous l'ai dit tout à l'heure, une leçon de simplicité monothéiste et d'universalisme ; une leçon de sérénité spirituelle à notre romantisme trop alourdi de chair mortelle, une leçon de transcendance à notre monde d'incarnation trop accommodante de l'âme et de l'esprit, trop commodément aménagée.

Selon le poète arabe, d'ailleurs, même les objets solides, les pierres devraient, en quelque manière, fermer l'horizon intelligible de la pensée humaine qui reste au centre du paysage, spectatrice. Pour revenir à Pascal, homme si caractéristique de la pensée française, mais qui, comme mathématicien participe à cette évolution des mathématiques qui est partie de l'infiltration de l'idée arabe des séries dans le Moyen Âge, Pascal avait écrit : « On n'est pas misérable sans sentiment ; une maison ruinée ne l'est pas ; il n'y a que l'homme de misérable[w] », mais plusieurs siècles avant, un très grand poète arabe lui avait répondu victorieusement – c'était Mutanabbi – dans quelques vers que je vais vous lire :

Laki yâ manâzilu, fî l-qulûbi manâzilu
Aqfarti anli wa hunna minki awâhilu
Ya'lamna dhâki famâ'alimti wainnamâ
Awlâkumâ yabki 'alayhi'l'âqilu.

C'est-à-dire :

« Pour vous, demeures désertées, nos cœurs sont restés des demeures ; vous êtes devenues vides, mais nos cœurs restent pleins de vous ; nos cœurs savent que vous n'êtes plus pleines de nous, tandis

que, vous, vous ne savez pas que nous n'y sommes plus ; et, certes, c'est sur les pierres d'abord qu'il convient de pleurer, si l'on comprend. »

En effet, les pierres sèches sont plus à plaindre que les cœurs affligés, car elles ne savent pas. Il ne s'agit pas là de panthéisme mais d'une certaine affirmation de l'ubiquité divine, de l'ubiquité active de Dieu, d'une certaine conception immatérielle de sa gloire, et cette conception qui est sous-jacente à la culture arabe, même chez les plus incrédules, n'est plus impie puisque, à la limite, elle est un déisme à la manière de Voltaire, mais qui n'est pas tant ironique ; résigné et serein.

Parlons enfin de cet appel, qui est l'appel qui a mené jadis les solitaires chrétiens au désert, souvent au désert arabe, qui a amené beaucoup de Français à leur bled, au véritable bled qu'est le désert.

Je vous citerai une phrase qu'un homme que j'ai beaucoup connu qui a eu sur sa vie une marque très profonde de la civilisation arabe, quoiqu'il ait voulu surtout faire du berbère, mais qui est mort en prononçant une phrase en arabe, « *baghi nmût* », c'est Charles de Foucauld. Il était encore, à ce moment-là, incrédule : il était déguisé en rabbin juif allemand, c'était une invention pour excuser sa mauvaise prononciation de l'arabe, il était alors explorateur au Maroc, dans le Maroc insoumis, et il nous a rapporté un livre *Reconnaissance au Maroc* qui est de toute beauté comme document, comme document rigide, linéaire, strict, mesures, mensurations hypsométriques, toute une série de latitudes et de longitudes, inventaires de tribus non pas faits, comme on l'a dit faussement, comme officier de S. R., ce qui eût été d'un médiocre, mais mû par un désir de science pure, pour compléter, pour comprendre de connaissance intégrale, car notre expansion militaire ne s'est pas souciée pendant vingt-cinq ans de recourir aux « renseignements » que Foucauld a publiés dans sa *Reconnaissance*.

Un jour qu'il arrivait au bord du désert – c'était la première fois qu'il arrivait au Maroc – c'était du côté de l'Oued Draa, à l'oasis de Tisint, et c'était par une nuit de lune, souveraine dans un ciel sans nuage, « l'air est tiède, écrivait-il, aucun souffle ne l'agite ; dans ce calme profond, en cette nuit féerique, j'atteins mon premier gîte du Sahara. On comprend, dans le recueillement d'une nuit semblable cette croyance des Arabes à une nuit mystérieuse, la nuit du destin (*leila el qedr*), dans laquelle les anges descendent sur la terre, les eaux de la mer deviennent douces et tout ce qu'il y a d'inanimé dans la nature s'incline pour adorer son créateur ».

C'est le seul passage vibrant et je dirai, presque croyant, qu'il y a dans cette description d'un pays arabe tout à fait scientifique et abstraite ; c'est le seul passage où il y ait une vibration suggestive et personnelle. Il parlait de « la nuit du destin », c'était en effet la nuit de « son destin » car, trente-trois ans plus tard, il devait être tué au désert de son désir, au centre du Sahara arabe. Et dévoré, maintenant, à défaut de chacals arabes, par d'autres prédateurs moins désintéressés chez nous.

Vous remarquerez l'allusion à la lune. Je ne veux pas faire de systématisation des civilisations en les classant en lunaires ou solaires, mais vous savez tout l'intérêt que prend la civilisation arabe à la lune, non pas seulement dans les chants d'amour, mais plus essentiellement parce que la lune, *qamar*, est du masculin en arabe, qu'elle règle toute la vie canonique des Musulmans, que le calendrier hégirien est purement lunaire – et c'est le calendrier canonique en Islam – et que, d'ailleurs, en se référant à Abraham et à l'origine des peuples sémitiques, ils n'ont pas complètement tort en mettant la lune avant le soleil dans leurs symboles ; car, en somme, les civilisations survivent en se maintenant dans la nuit de leurs symboles ; et le symbole lunaire est très important, dès leur origine même, dans leur « composition du lieu », car Abraham était parti d'Ur, en Chaldée, et cette ville est dédiée au Dieu lunaire, Sîn.

Vous me direz, en somme, ce que vous estimez de plus essentiel dans l'influence arabe sur la civilisation européenne, c'est un certain appel à la sérénité intérieure. N'a-t-elle pas connu l'angoisse ? Il y a eu une polémique ce printemps des plus intéressantes au Caire entre André Gide et Taha Hussein, l'un représentant la culture française, l'autre la civilisation arabe, à propos de la traduction en arabe de *La Porte étroite* d'André Gide. Gide y disposait assez facilement de la culture arabe et de la possibilité de son influence sur la civilisation française, en déclarant qu'après tout il ne voyait pas à quoi sa *Porte étroite*, traduite en arabe, pouvait servir, pour un public qui est engourdi dans le fatalisme et dans l'inaction. Taha lui rétorquait victorieusement maints exemples dans le passé de la littérature et de la société arabe où il y a cette angoisse initiale, cette angoisse au seuil de la destinée et au seuil du divin qui se trouve dans tout homme et dans toute conscience digne de ce nom et cette angoisse a un caractère particulier, en effet, en arabe, elle n'est pas tout à fait la même que celle que comporte le caractère occidental du christianisme. Je dis « caractère occidental du christianisme » parce que la France n'en connaît que la partie latine et que si l'on veut bien comprendre toute la Chrétienté, il faut comprendre également la Chrétienté d'Orient, tout l'ensemble des pays byzantins, depuis la Russie jusqu'à l'Arabie.

Il y a un exemple particulièrement curieux, c'est celui que je veux citer pour finir, l'exemple de l'Amour Courtois.

L'amour courtois, cette notion de l'amour pur, cette dévotion à la Béatrice, cette idée que l'on avait crue rattachée à une chevalerie germanique ou à certains thèmes de rêve celtique, ce thème-là est peut-être d'origine arabe ; quoique, il faut bien le dire, nous hésitons à trancher (c'est probablement une convergence) quand nous comparons entre les deux cultures, les romans et les œuvres qui s'inspirent de l'amour courtois, ce que l'on appelle, en arabe « *hubb 'udhrî* », « l'amour de la tribu des Beni Adhra » ; c'était une tribu yéménite car, encore une fois, c'est

le Yémen qui est à l'origine de la civilisation arabe, le pays de la reine de Saba ; mais cette tribu était remontée jusqu'au Hedjaz, et y vivait auprès de la mer. Dans cette tribu, les amants se trouvaient se respecter l'un l'autre jusqu'à en mourir, car, encore une fois, l'amour leur était une continence observée jusqu'au bout, pour préserver intacte toute la valeur spirituelle de l'attrait qu'ils avaient l'un pour l'autre. Or, si nous prenons le thème analogue de l'amour courtois dans la civilisation française, si nous prenons, par exemple, le roman de *Tristan et Yseult* – on l'a dit, d'ailleurs, d'origine orientale et ce n'est pas complètement exclu (on a trouvé le thème en Géorgie. Je sais bien que la Géorgie n'est pas seulement un pays oriental, mais c'est un pays chrétien, néanmoins, qui a été très fortement influencé par l'Islam arabe) – en tout cas, vous connaissez tous le thème de *Tristan et Yseult*, vous savez que l'épée qui les sépare est une angoisse, elle ne dissipe pas le philtre qui les a rapprochés.

Dans l'équivalent arabe et parmi les héros de l'amour platonique, en pays arabe, nous avons le cas classique de Majnûn et Leila[x] ; où l'épée de leur chasteté mutuelle est le glaive de feu d'une pensée pure qui les réunit dans l'extase de l'adoration primordiale, unis dans l'acceptation de cette volonté divine, souveraine, qui a fixé leur destin.

Ce n'est plus l'incarnation d'un désir où l'angoisse est passée, c'est l'assomption intellectuelle au ciel de l'adoration, la recouvrance réalisée de leur origine première.

Ainsi donc, l'esprit arabe, en tant que sémitique, en tant que réalisant de la façon la plus parfaite et la plus pure l'idéal sémitique est pour le monde indo-européen, le monde européen, trop habitué à normaliser un surnaturel incarné, – un rappel, un rappel très simple ; un rappel, je ne dirais pas enfantin, mais très primitif, une leçon de transcendance, donc une poussée intellectuelle, un stimulant intellectuel, même si, encore une fois, nous avons su développer davantage dans les langues indo-européennes, et spécialement dans le français, les données abstraites que nous tenons, depuis le Moyen Âge, de l'averroïsme arabe, en philosophie et en théologie.

L'esprit français, les langues indo-européennes, dans leur conflit avec le monde arabe, dans le contact qui peut devenir une réconciliation, ont-elles quelque chose à donner en retour ? Car si je parle de l'influence du monde arabe et musulman sur la culture française dans le passé, je pense, dans l'avenir, à cause des conditions politiques actuelles, à ce que peut donner la pénétration, par réaction, de l'esprit français et de la culture occidentale dans le monde arabe.

Je crois qu'il faudrait éviter de prêter, de transférer à l'arabe les ressources techniques des langues indo-européennes – cela me paraît très difficile, c'est un problème qui se pose, nous nous le posons actuellement à l'Académie royale de langue arabe, au Caire, pour étudier si, pour

faciliter l'enseignement de la grammaire, ce que les Anglais appellent le « *parsing* », c'est-à-dire l'analyse grammaticale qui est cette espèce de méditation intérieure des ressources d'une langue, qui est le fondement même de la réflexion chez tous ceux qui ont été à l'école, nous nous demandons s'il est possible de continuer à suivre les règles compliquées de la grammaire arabe classique qui a une philosophie mu'tazilite propre, ou s'il ne faut pas y transposer hardiment les catégories et définitions spéciales aux langues occidentales ; j'avoue que, pour moi, je ne serais guère satisfait de cette solution qui est une solution pratique mais un peu trop pratique, comme les banques ou comme l'usure, et je regrette, par exemple que, dans sa renaissance, l'hébreu qui essaie de devenir une langue de civilisation, à l'heure actuelle, s'écarte de l'arabe, n'ait même pas voulu imiter l'arabe, comme il l'avait imité au Moyen Âge, mais ait essayé de tirer de son fonds actuel les éléments qui lui font défaut pour être l'égal des autres langues de civilisations contemporaines ; je regrette que l'hébreu contemporain ait pris pour le « *parsing* », pour l'analyse grammaticale, l'analyse grammaticale indo-européenne ; car je crois qu'il y a là une espèce d'écartèlement d'une langue sémitique dangereux pour la pédagogie d'une nation juive. De toute façon, en arabe, on ne peut pas le conseiller ; car l'arabe est la plus pure des langues sémitiques ; elle constitue un apport de base dans la civilisation mondiale qui ne doit pas périr. Nous devons, au contraire, par le contact de l'esprit français, faire reprendre au monde arabe, pour ses possibilités d'expression spéciales dues à la langue arabe, par réaction et catalyse, conscience de sa vocation primitive, lui faire « donner », selon le mot magnifique de Mallarmé, « un sens plus pur aux mots de la tribu[٧] ».

À cet égard, j'ai réexaminé, ces derniers temps, une traduction arabe de Bergson, entreprise par un de mes amis, à Beyrouth, et je pense que ce sont là choses très importantes à réaliser ; parce que, encore une fois, il y a une purification, réalisatrice du but primitif des langues sémitiques, qui peut s'atteindre ; par réaction, contact précis, mettons de l'indifférence et du contraste, par la catalyse des langues indo-européennes.

Cela a commencé en appelant le monde arabe à l'indépendance nationale et nous en avons souffert en France, puisque, précisément, nous étions aux premières loges de l'expansion européenne, en Syrie, mais nous devons reconnaître que c'est là le premier degré d'accession à l'égalité entre les hommes et les Nations ; et à la liberté que nous avons toujours défendue dans le monde entier.

Et puis, vu que l'Islam exprime, en la durcissant et calcinant un peu, depuis treize siècles, la mission spiritualisante internationale de la langue arabe et de la civilisation arabe, il semble bien qu'actuellement l'Islam ait raison d'attendre de la culture française de le replacer de niveau, à égalité des autres monothéismes sémitiques, de la Chrétienté

et même aussi d'Israël, même en Terre sainte, même à Jérusalem, la Cité sainte, al-Quds, dont je reviens.

LA SYNTAXE INTÉRIEURE DES LANGUES SÉMITIQUES ET LE MODE DE RECUEILLEMENT QU'ELLES INSPIRENT

Cette conférence fut prononcée le 19 septembre 1948, et publiée en 1949 dans la revue des *Études carmélitaines*, dans un numéro intitulé « Technique et contemplation », p. 37-47. Ordonné en fonction d'un sermon de Tauler, qui sert de fondement exégétique à Louis Massignon, ce texte homologue les trois signes distinctifs des trois étapes qui conduisent à l'anéantissement en Dieu aux trois familles de langues, toutes faites pour la vérité, que sont les langues aryennes, les langues sémitiques et les langues agglutinantes. De là trois stades : un stade esthétique, propre aux langues agglutinantes, un stade dit de perfectionnement (selon le modèle éthique des Grecs) culminant en une *anagôgê* de type platonicien, qui est celui des langues aryennes, langues d'ordre et de perfection, mais où l'ascension ne conduit pas à la véritable transcendance, même dans la suréminence du principe de l'être, et enfin les langues sémitiques, vouées à la découverte et à l'expression, par intériorisation, de la vérité de la théophanie, qui est absence et néant, non le néant suressentiel des Grecs, mais le néant marial, celui du don intégral de soi. Cette mise en correspondance des expériences spirituelles respectives et des structures grammaticales des trois familles linguistiques est un des plus profonds condensés de la pensée métaphysique de Louis Massignon. C.J.

Au moment où j'énonce le titre de cette conférence, je m'aperçois que c'est l'heure de l'Angélus, et je vous demande une pensée, un instant d'intervalle.

Je m'excuse de m'insérer dans une série de conférences de psychologie, mon sujet étant avant tout d'un linguiste et d'un sociologue.

C'est même une communication essentiellement de linguiste que je vais vous faire, mais non technique.

J'ai donné cet été une communication technique au 6e Congrès international de linguistique (22.7.48) sur cette question.

Ce que j'en dirai ici touche l'Ordre du Carmel, dont je suis resté l'hôte assez ingrat depuis quarante ans.

Je me souviens d'un jour de novembre 1907, où croyant être très incrédule, je me trouvais sur le Tigre, près de Bagdad, dans un bateau de pèlerins musulmans, et j'y ai connu à bord un vieux missionnaire carme ; c'était un Espagnol, qui est mort ayant été Supérieur du Couvent du Carmel de Haifa, le R. P. Pedro de Brizuel.

Par lui, par le R. P. Anastase, mon vieil ami arabe de Bagdad, et du Caire († 7.1.47), un lien précieux de prières m'a rattaché à votre

Ordre, après mon retour à Dieu, et je me rappelle cet ex-voto dans une chapelle située au pied du Monastère du Carmel, chapelle pour les âmes du Purgatoire, qui domine la mer, offert en 1909, et déjà détruit quand j'y suis passé pendant la guerre 1914-18[a].

Il y a aussi les Carmélites de Floreffe qui sont venues ensuite à Fontainebleau, elles ont bien voulu prier pour moi par Ste Thérèse de Lisieux il y a 40 ans, et je désire les en remercier respectueusement ici par leurs Frères aujourd'hui[b].

Je vais remercier leurs Frères en leur faisant un reproche amical.

Je viens leur parler des langues sémitiques. En Palestine, nous avons un certain nombre d'Israélites convertis (500) dont je sais que devant Dieu l'Ordre du Carmel est constitué responsable, depuis deux ans, par décision papale : il vous faut des hébraïsants.

Le Supérieur du Carmel de Haifa m'a dit qu'il était très préoccupé de cette tâche. (Il veut faire venir une compatiente juive, Sr V. S.[c], qui est malade à Douvres, chez les Annonciades, pour soutenir cette œuvre de votre Ordre).

Je viens vous demander aussi des arabisants...

À la tête du jury d'agrégation d'arabe en France depuis trois ans, je n'ai pas encore rencontré un Carme qui fasse de l'arabe, à Paris ! (Mais vous m'annoncez que vous en formez, et je vous en remercie.)

Et maintenant, j'entre dans mon sujet.

Nous parlions tout à l'heure de Tauler, et vous connaissez son critérium : le syndrome des trois signes pour constater expérimentalement l'avènement de l'oraison de quiétude dans l'âme[d].

Le linguiste n'est pas qualifié pour en affirmer la réalité, mais je voudrais indiquer par quelles voies l'âme recueillie est susceptible de s'acheminer vers Dieu, et par quels signes préférentiels, suivant la famille d'idiomes à laquelle appartient la liturgie de ses prières.

Je voudrais montrer certaines convenances de la grâce.

Je ne veux pas dire que certaines langues soient *in se* inspiratrices, mais il y a certains cheminements de la grâce, et nous le savons, par l'apostolat véritable, il y a une certaine manière d'aborder l'âme suivant le sens où l'Esprit Saint répondra à notre appel, suivant son témoignage.

Nous sommes obligés d'apprendre la langue pour *traduire*, ce qui est un problème grave et profond ; prenons les Psaumes, essentiels à l'office chrétien : tout y est dans l'intention anagogique, dont ils témoignent, que leur texte doit nous communiquer.

J'ai écrit en 1922 dans la *Revue juive* de Genève un petit article « *Pro Psalmis* », pour les Psaumes[e]. La traduction nouvelle n'a pas été pour toutes les âmes une réussite, mais je me demande si ce n'est pas parce que le travail a été fait par des personnes assises dans leur bibliothèque, tandis que la première version latine a été faite par des martyrs africains

(*Vetus Itala*[f]), dans l'antichambre de la mort, avec une certaine manière d'y présavourer leur dernier témoignage : *anagogiquement*.

Du point de vue qui nous occupe et sans entrer dans d'autres discussions, on peut répartir maintenant les différentes langues du monde en trois groupes principaux.

Celles dont le lexique procède, pour préciser le sens des termes, en ajoutant des adjectifs ou en collant un autre mot à côté ; dont la syntaxe, ce qui est l'essentiel pour l'expression de la pensée, est hypotactique[g]. L'éloquence grecque en est un magnifique exemple. On construit la phrase par périodes. C'est l'expansion au dehors qui s'irradie par réalisations syllogistiques (exemple des jardins de Versailles : on découpe l'horizon par des plans d'eau, des avenues et des arbres coupés géométriquement). Je ne fais aucune critique ; ces pauvres arbres sont « faits pour être taillés »... Ce sont les langues indo-européennes.

La langue française triomphe dans ce domaine ; c'est le « jardin de l'Intelligence[h] » où ses auteurs classiques nous promènent.

Il y a une seconde famille de langues où le lexique procède par infixes à l'intérieur des mots, qui ont des racines fixes et trilitères.

Ceux qui font de l'hébreu (il faudrait qu'il y ait davantage de Carmes qui fassent de l'hébreu) savent qu'il y a cette chose très particulière, que ce n'est pas en ajoutant des suffixes aux mots, mais en introduisant une consonne à l'intérieur de la racine qu'on nuance une idée, consonne indiquant une nuance de passivité ou d'activité. Il faut se mettre à l'intérieur. C'est une involution de la pensée qui seule nous permet de comprendre ce travail ; qui se fait naturellement chez les Sémites.

Il y a en arabe classique quinze formes verbales par infixes, essentiellement fondées sur cette espèce de processus d'intériorisation[i].

Les langues sémitiques ne sont pas des langues d'expansion ni d'hypotaxe. C'est une espèce de plan linéaire *paratactique*. C'est une syntaxe de concentration au-dedans, suivant ce que j'appellerai les pentes concentriques de la dialectique d'autorité.

Les Sémites ne s'intéressent pas à la logique grecque, ils croient à la dialectique *a majori ad minus*, du miracle. Le miracle, par définition, proclame un principe fondamental qui oblige les causes secondes à s'humilier.

Chez les Arabes et les Musulmans, la formule « Il n'y a pas de divinité, excepté Dieu[j] » est classique... C'est extrêmement choquant pour nous que cette manière de raisonner où la particulière affirmative transcende l'universelle négative. C'est la méthode d'autorité.

Les langues sémitiques sont fondées là-dessus.

C'est ce qui fait leur pauvreté apparente, au point de vue déduction scientifique, mais c'est ce qui fait leur utilité théologique ; elles sont faites pour cela.

La stérilité apparente des langues sémitiques vient de ce qu'elles sont faites pour une contemplation intérieure.

Ces langues sont intéressantes par elles-mêmes, c'est un problème très grave. Les Sémites ont intérêt à scruter l'intérieur même de leur langue.

Les langues indo-européennes ne sont faites que pour exprimer l'ordre du monde extérieur ; chez les Sémites, elles seraient donc faites pour goûter à l'intérieur une certaine intention divine de recueillement.

Une troisième et dernière famille, qui n'est pas un « fourre-tout » des autres langues, correspond à ce qui reste, depuis les langues mexicaines jusqu'aux langues d'Extrême-Orient du côté chinois ou japonais et turc, celles dont le lexique opère par correspondance rigoureusement musicale, entre consonnes et voyelles, enchaînées avec syntaxe agglutinative sans axe : côtoyant, comme en cabotage, le littoral instantané des événements.

Il n'y a pas besoin d'axe.

Il peut même n'y avoir pas de fonction grammaticale ; en chinois, n'importe quel mot peut avoir n'importe quelle fonction grammaticale, ce qui est très difficile. Mais, comment deviner, alors, quand on n'a pas de procédé logique ni de précellence dialectique ? Par la chose même, accidentelle, à laquelle on faisait allusion.

C'est par cette espèce d'instinct de la tonalisation du décor, une certaine part d'instinct qui n'est même pas marque de disposition à l'inspiration, mais esthétique pure. C'est une espèce de surprise enfantine. On va de surprise en surprise, dans une esthétique pure.

J'ai reçu un jour une lettre en turc, pendant les opérations militaires dans les Balkans. Pour indiquer où j'étais, le scripteur sur l'enveloppe avait mis : « Verts contrevents / Maison dans / l'orée du bois / se trouvant Mr X... ».

Voilà la syntaxe turque ; on part de l'accident le plus subtil pour arriver à l'idée principale, à la substance, au verbe personnel. C'est une syntaxe sans axe, qui a donc plus de force pour certains cœurs que la syllogistique ou que la dialectique d'autorité ; elle nous persuade d'une merveille vraie : parce que cela n'a pas pu être inventé artificiellement.

Cela transcende l'intelligence et l'expérience. C'est la grâce, c'est en dessous en même temps de la nature, ce qu'il y a de plus élémentaire chez l'homme.

Pour revenir aux trois signes de Tauler et à leurs correspondances linguistiques, les premières langues, les aryennes, construisent une échelle d'idées (et d'idoles), qui est une échelle de perfection : *la recherche du plus parfait*.

Nous la trouvons aussi chez les Hindous avec les *içvaras*. Ce sont des espèces d'idéaux imaginaires qui servent à monter dans le nuage, avec cette fameuse corde qu'on jette en l'air.

Il y a eu un essai philosophique de réalisation de ces échelles d'idées ; c'est la « mystique » néo-platonicienne.

Saint Jean-Climaque[k], lui aussi, a fait une « échelle de perfection », mais sans affirmer, lui, que ce processus était indispensable, et que l'on n'arrivait que par là à Dieu.

Les secondes langues, les langues sémitiques elles ont la dialectique du miracle, *qui détache du contingent*, de tout ce qui passe.

Les troisièmes langues présentent un amas sans structure de fantaisies diaprées, un tapis floral qui persuade par sa beauté, beauté qui *extasie par inhibition simple, hors du discursif* ; par tonalisation musicale.

Résumons les correspondances sur le terrain de la Mystique aux trois signes de Tauler ; dans les langues aryennes, c'est la recherche du plus parfait ; dans les langues sémitiques, c'est la *via remotionis*, le dépassement de tout ce qui passe (ce qui fait leur intérêt en elles-mêmes) ; dans les touraniennes, c'est l'inhibition hors du discursif.

L'abus littéraliste de la grammaire, c'est le danger de la méditation sémitique : la Cabale. Des Bédouins ont discuté avec moi, dans le désert, de questions de grammaire... Vous verriez difficilement des paysans français discuter du plus-que-parfait, et des paysans de la campagne romaine discuter du supin.

La texture des langues sémitiques est intéressante en soi ; non pas que je recommande la conversion possible d'Israël à travers la Cabale.

Mais je constate que les langues sémitiques sont trilitères et n'admettent dans l'alphabet que les consonnes ; et qu'en arabe, qui seul a conservé les 28 lettres primitives, il y a 3 276 racines fondamentales (ou 4 180, avec les bilitères redoublées) ; ce sont les *étoïles fixes* du firmament linguistique.

Quelle différence y a-t-il dans les autres langues entre consonnes et voyelles ? Il n'y a pas grande différence.

Dans les langues sémitiques, il y a une différence fondamentale.

Les Druzes qui sont de profonds penseurs disent que les consonnes sont le corps, et les voyelles la vie, et l'âme de la phrase.

Quand vous écrivez dans ces langues sémitiques, vous n'écrivez que les consonnes, obligatoirement, sinon, on ne pourrait prendre conscience des idées mises en rapport. Mais ces idées représentent des données ambivalentes et inertes ; comment donner un sens dynamique à la phrase ? Il faut pour cela la « personnaliser » ; elle ne peut l'être que par la vocalisation, car vous ne comprenez le sens intime d'une phrase que par l'intonation, l'intention.

Il y a dans cette vie vocale qui est donnée à la langue chez les Sémites une grande beauté, mais cela est très difficile à faire saisir à des non-Sémites ; je suis obligé de crier que je ne veux pas qu'on module la grammaire arabe sur des modèles européens.

En pédagogie, on voudrait aller vite ; alors qu'il faut cinq ans pour apprendre un peu d'arabe.

Il y a un signe que je trouve saisissant, que je voudrais vous dire, qui me rappelle le fil rouge qui est le fil conducteur pour certaine généalogie du Christ dans l'Ancien Testament (entre Thamar et Rahab[1]).

Vous écrivez les textes en arabe *en noir* (l'encre noire est la seule solide qui tienne), mais comment arriver à rendre l'écriture intentionnelle et la vocaliser ? La voyelle seule donne l'intention personnelle qui peut être bonne ou mauvaise.

En arabe, toute la grammaire consiste dans la vocalisation du texte ; en hébreu également ; si vous savez vocaliser un texte, vous l'avez compris.

Il faut pour épeler, vocaliser ; pour apprendre à lire il faut comprendre ; il faut savoir analyser grammaticalement la phrase. Vous écrivez les consonnes en noir (chaque racine est écrite en trois consonnes), les voyelles vous les notez par choix, non par nécessité, au-dessus et au-dessous des mots, à l'encre *rouge*, pour ceux qui ne comprendraient pas sans cela ; rouge qui est la couleur du sang ; dans les langues sémitiques, le sang est lié à l'Esprit (*rûh*), qui donne l'intention.

La vie est donnée par la vocalisation, accident de flexion.

Dans les langues indo-européennes, la question ne se pose presque pas : l'apophonie porte sur la racine.

Dans les langues agglutinatives, il y a une correspondance très curieuse qui fait que la voyelle dépend de la consonne : la question ne se pose pas.

Si, chez tous les Sémites, la langue mérite d'être étudiée pour elle-même, l'arabe est la seule langue où les Sémites aient pris conscience originale de leur grammaire.

Et la Cabale juive qui n'apparaît que tardivement en Israël est postérieure très probablement à l'Islam et a été copiée sur des éléments qui sont arabes[1].

Il y a enfin cette chose mystérieuse et intéressante dans la grammaire arabe, qui consiste dans la coloration vocalique de la syllabe finale ; naissance de la rime dans le monde. Les plus anciens poèmes rimés en hébreu datent du quatrième siècle[2], et l'arabe a des rimes extrêmement riches et belles, qui datent de la même époque à peu près ; ce sont les Sémites qui ont inventé la rime.

La rime est très importante en poésie comparée ; comme dans la calligraphie, c'est par les finales, par les différents signes de la fin que l'on caractérise les différents tempéraments de scripteurs (hampes des ner-

---

1. Cf. mon *Essai*, 80-83, et *Salmân Pâk*, 39 n. 4 ; cf. Ibn Sînâ, *Nawrûziyya*.
2. Yanayy (éd. M. Zulay, 1937), selon J. Schirman.

veux, encoches des lymphatiques, barres des bilieux, volutes des sanguins).

La rime est essentielle pour la compréhension de la pensée dans le vers ; c'est la condition d'une difficulté qui donne la clé de l'idée émise chez les vrais poètes.

Or l'analyse grammaticale repose en arabe sur la voyelle finale de chaque mot dont la coloration vocalique est significative, indispensable pour le sens[m]. Les Sémites sont les seuls qui aient, en cela, pris conscience d'une unité possible de traitement du substantif, du verbe et des propositions. Ils ont ce qu'on appelle un nominatif, un accusatif et un génitif. Il n'y a que ces trois cas en arabe car il n'a que trois voyelles, *a*, *i*, *ou* ; pour les verbes, les différentes espèces d'imparfait ont trois cas, comme les cas des substantifs ; et les types de phrases dans un discours se trouvent de même classés suivant le principe suprême de la déclinaison (*i'râb*), et de ses trois cas (*jumal lahâ mahall fî l- i'râb*)[n].

Il y a là une volonté d'unifier la grammaire et de maîtriser le but de la langue, l'objet linguistique lui-même, qui est d'une force remarquable. Vous me direz que ceci débouche sur le néant, évidemment, et cela ne me fâche pas. Jacques Maritain trouvait un peu dur d'écrire : « La mystique aboutit à un *état néant.* » Je continue à penser qu'humainement parlant la mystique aboutit à un « état néant », et que c'est le mieux pour la créature amoureuse et adorante que de n'être rien. La Sainte Vierge a été éminemment ce néant, Elle qui est la seule créature parfaite…

Pour cette question de la méditation de la grammaire sémitique, je ne m'étonne pas si elle semble stérile à des pragmatistes, car c'est une manière de déboucher au-delà par une confrontation avec l'ineffable ; la Révélation ne nous rend pas compte du mystère divin, mais nous y fait pénétrer.

Dans les langues touraniennes, en revanche, on pourrait appliquer le troisième critère de Tauler : simple inhibition extatique musicale. Chez elles c'est très simple, très haut, mais difficilement démontrable ; ni en termes de dialectique autoritaire, ni en termes de syllogisme. C'est quelque chose de musical, il y a des sons qui sont en harmonie à un moment donné : et c'est tout de même une preuve de Dieu, assez positive, elle.

Je ne m'étends pas en ce moment-ci sur les modes distincts d'apostolat que la missiologie devrait tirer de ces considérations, je crois que même entre les langues sémitiques nous avons des cloisons.

Je me trouve occuper ici une position à la fois centrale et cernée. On a cru me gêner en me demandant si je croyais à l'Islam. J'ai répondu en détail dans une revue *Rythmes du monde*[1]. J'ai en effet cette pensée que l'Arabe a pris conscience du rôle définitif de sa langue au point de vue linguistique par l'Islam. Moi-même, redevenu chrétien, pensant en

1. N° 3 de 1948, pp. 7-16 : *Le Signe marial.* [Voir ici t. I].

arabe, déguisé en Arabe (et ayant failli être tué ainsi, il y a 40 ans), j'ai été frappé par la peine que j'avais à repenser le christianisme et l'incarnation du premier Avènement en termes arabes, car ceux-ci sont marqués par une transcendance encore plus intransigeante que l'hébreu. Les Hébreux eux ont l'espérance du Messie. Mais ils ont reproché aux premiers chrétiens : « vous en faites un second Dieu qui est plus grand que le premier » (symbole des Apôtres).

Il a fallu un certain temps d'élaboration théologique pour sortir de cette apparente dualité. Les Musulmans ne l'admettent pas, il y a une négation terrible de la part de leur monothéisme rigide. C'est Dieu qui juge la création, soit ; mais comment son Verbe peut-il prendre une forme, même la forme miraculeuse du Messie ?

Il y a des complexités dans la « communication des idiomes » que le langage arabe ne permet guère. Les Arabes, qui sont des exclus, descendants d'Ismaël, n'ont pas d'autre ressource pour atteindre le Verbe divin (et ils y ont accès) que leur langue. C'est pour cela qu'ils l'aiment profondément. Moi-même je l'aime parce qu'elle m'a ramené au Christ. Nous sommes obligés d'arriver à l'étude intérieure de la prédisposition de la langue arabe à la parole de vérité, si nous voulons comprendre pourquoi l'Islam existe.

Je ne prétends pas résoudre ici ce problème de missiologie : mais l'indiquer.

Trois langues sémitiques sont devenues langues de civilisation : actuellement l'hébreu, première langue monothéiste. Quand les Juifs ont voulu parler aux autres civilisations, nous avons eu le grec des Septante. Il suffit de voir le verset sur l'apparition de Dieu dans le Buisson° : en hébreu, nous pouvons croire que c'est une plaisanterie : « Je suis celui que je suis », en grec, il y a un approfondissement grâce à l'effort de traduction en langue étrangère, en araméen la densité se développe aussi : « Je suis l'Être. »

Après l'hébreu, nous avons le syriaque, cet araméen qui est la langue du Magnificat, peut-être celle de l'ange à la Salutation ; les Arabes disent que le syriaque, c'est la langue de l'examen particulier, et je ne sais pas jusqu'à quel point ce n'est pas très vrai, avec cette nuance que c'est une langue de captif. Il n'y a pas cette espèce d'appel au jugement dernier pour la plénitude de la liberté, de l'amour, pour la joie totale d'être ce que nous aurons choisi. Il y a encore cette fermeture de l'attente ; c'est la langue du premier avènement.

L'hébreu, c'est avant tout la langue de la crainte, du sang, du sacrifice. (Ils ont évidemment le pèlerinage de l'Espérance, ils continuent à vouloir aller à Jérusalem, mais c'est pour y recommencer les sacrifices légaux.)

Le syriaque est la langue de l'incarnation dans ce monde qui sera jugé, la langue de l'examen particulier, la langue du feu, de l'épreuve intérieure, langue du comportement des captifs, de ces choses mysté-

rieuses de la pénitence : jeûne, aumône, signes de l'amour le plus grand, car s'être privé pour celui qu'on aime, c'est être comblé déjà.

Aucune passion ne pourrait rassasier l'amour, et comme disait Claudel : « Si le désir d'aimer cessait avec Dieu, je l'envierais à l'enfer. »

L'arabe, c'est la langue de la justice, du second et Dernier Avènement, une espèce de dureté judiciaire, aveu de la transcendance, et d'une certaine limite finale ; qui aboutit tout de même à un témoignage exaucé, extrêmement profond, qui est inscrit aux larmes d'Agar, qui sont les premières larmes dans la Bible ; qui nous amènent à la vision ; Ruysbroeck disait : « Ceux qui pleurent sont ceux qui savent. » (Il y a évidemment des larmes truquées, et fausses : les femmes le savent bien.)

Et voici un vers d'un mystique arabe, Dhû l-Nûn : « J'ai désiré *te* voir, et au moment où tu *t*'es révélé, le frisson de l'extase m'a pris, et je n'ai pu retenir mes larmes[1]. »

Il est évident qu'on ne peut trouver Dieu ici-bas que « disparaissant » dans les larmes, et les larmes donnent au chant oriental ce nasillement qui lui est particulier, et que les Occidentaux n'aiment pas.

Toutes les Églises orientales chantent du nez, parce que les larmes, c'est ce qui descend du cerveau, de la partie supérieure de l'âme, *rûh*. Le reste du souffle, ou *nafs*, c'est ce que l'on éructe de la digestion. Cf. *Eranos*, XIII (1945), p. 277 *sq*.

Je parle ici de ce qui est le plus haut, le signe des larmes, qui est le signe de l'esprit (*rûh* ; non pas *nafs*) : *lob der Thränen*.

À cet égard, je ne puis oublier que c'est aujourd'hui une fête de la Sainte Vierge, Celle que Bloy appelle : « Celle qui pleure ».

Je vais finir sur la condensation très particulière des langues sémitiques, et qui en arabe est au maximum d'efficience.

Il y a chez les Sémites, surtout en arabe, une capacité particulière pour l'abstraction. C'est de chez eux qu'est venu le X algébrique (notation andalouse de « *sh*[*ay*] », c'est-à-dire : « la chose ») ; les formules alchimiques ; les séries arithmétiques, comme celle de Fibonacci.

C'est également une langue de prophéties *gnomiques*, s'exprimant par apophtegmes brefs et durs, condensés, elliptiques. Un pauvre homme[P] disait : « Ils n'ont pas de littérature »… J'ai répondu : « Pourquoi apporter 300 phrases, si l'on peut dire en une ligne l'essentiel ? » Leur épopée, c'est la *caçida*, leur roman c'est la *maqâma* (cf. *Risâlat al Unesco*, Beyrouth, nov. 1948, p. 3).

Un jour, je montrais à Claudel ce vers arabe d'Ibn Dâwûd : « N'accomplis pas ta promesse de m'aimer, de peur que vienne l'oubli. » Pour un Oriental, il n'est pas besoin de développer cela, remarquait-il, mais pour nous ?

1. Cf. *Essai*…, 187, *Recueil*…, 16. Cf. Hallâj, *Dîwân*, p. 96-97.

C'est une récupération par involution du secret de l'éternelle Beauté.

Maintenant, je voudrais vous parler des intervalles de la Règle, ici-bas. C'est la méditation libre ; dans une vie de recueillement collective, c'est le signal de la sortie non préméditée, du tête à tête avec l'Ami.

Il y a trois espèces de jardins, pour nos « intervalles », ici-bas, auxquelles correspondent les trois familles de langues ; le jardin sémitique, ce n'est pas le jardin de l'intelligence (bien que ce ne soit pas celui des idiots ; le jardin logique de l'intelligence, c'est Versailles, ou l'Agdal de Marrakech). Ce n'est pas non plus ce jardin chinois, le plus ancien du monde, qui s'éparpille selon l'événement, de surprise en surprise, sans plan préconçu, avec une seule perspective : sur l'île inaccessible dans l'océan de l'éternelle aurore. Le jardin sémitique sur lequel je veux me concentrer avec vous, le jardin babylonien, c'est ce jardin que j'ai vu quelquefois encore dans des villes arabes, que j'ai rencontré un jour en Italie, à Ravenne, qui est déjà de l'Orient : le « paradis ».

Vous prenez un morceau de désert ; vous élevez alentour quatre grands murs ; vous forez au milieu une source, et vous plantez de grands arbres en périphérie, des arbres de plus en plus petits en se rapprochant du centre, des herbes odoriférantes autour de la pièce d'eau.

Vous n'avez pas besoin de regarder au-dehors : tout est au centre, au fond du miroir sombre.

La source sort au centre, et c'est cela encore une fois que j'ai voulu vous montrer. Il y a dans ces langues sémitiques une certaine prédisposition à la vision intérieure que ceux qui les parlent de naissance se trouvent goûter.

Prenez le cas d'Isaac : ce nom signifie « rire ». Il y a le rire d'Abraham qui précède sa naissance, tout de confiance en Dieu. Il y a ensuite le rire de Sarah : un rire amer, désaxé, déçu, qui prévoit une punition de Dieu, un rire étrange... Toute la destinée d'Israël c'est ce rire qui pèse dessus ; il n'est encore pas arrivé au rire parfait, préparé désormais à tout, d'Abraham, axial à la source divine, et qui est tout de même la Source des Larmes sereines de son sacrifice suprême : « *hinayni* » (*Adsum*).

Et, plus au centre, encore, de la Source du Jardin de Volupté souriant, les larmes du « *fiat* » de Marie ; là où est acceptée et conçue la Parole, qui est au-dessus de toute parole : pour toujours : *Miriam*, en hébreu, « *stilla maris* », « *stella maris* ». Car les larmes qui nous penchent sur le puits de l'éternelle consolation, y rejoignent le reflet des étoiles, et nous font relever les yeux vers le ciel, pour les y trouver.

Maryam en arabe, c'est la femme forte et chaste, qui aime élever la voix parmi les hommes de la tribu, pour leur donner du courage[1].

---

1. Kazimirski, *Dict. arabe*, II, 965, col. 1 (selon une des premières *caçidas* 'abbassides). C'est le sens sémitique primitif (Ex. 15,20 ; Num. 12,15).

RÉFLEXIONS SUR LA STRUCTURE PRIMITIVE DE L'ANALYSE GRAMMATICALE EN ARABE

Paru dans la revue *Arabica, Revue d'études arabes*, tome premier, fascicule 1, janvier 1954, p. 3-16. Acte fondateur, cet article de tête d'une revue savante de très haut vol est aussi la meilleure synthèse doctrinale de la linguistique massignonienne. Louis Massignon a pour souci la sauvegarde de la langue arabe, au cœur des débats de l'Académie du Caire, dont il est membre. Il met spécialement en valeur les quatre critères qui déterminent, selon lui, l'originalité de la langue arabe, et le pouvoir des langues sémitiques : établir un certain rapport direct à la vérité, qui est témoignage, le message unique « abrahamique ». Les quatre « structures » ou « groupes » de propriétés sont de divers ordres : morphologique – la structure consonantique, la structure des radicaux trilittères, la structure vocalique –, sémantique : la naissance de la signification, selon les règles originales qui président à la formation des noms (et donc des concepts) à partir des formes verbales, et d'une rhétorique germinative. L'analyse se veut structurale (l'unité du sens se fonde sur la différence du signifiant) mais réaliste, antinominaliste. La thèse est simple : en arabe, le socle stable (ou le firmament des étoiles fixes des racines sémitiques, comme on voudra) est le lieu d'enracinement des germes linguistiques, et ce sol est le *réel* de la langue, qui est le principe de ses embranchements syntaxiques. Autrement dit, il faut retourner à la morphologie originaire (et immuable) pour analyser les règles de formation de la syntaxe ; *la morphologie prime sur la syntaxe*. D'autre part, l'influence des concepts de Claude Lévi-Strauss se sent en ce texte, comme en d'autres de la même époque – en témoigne ici une note attestant la lecture de *Structures élémentaires de la parenté* (paru en 1949) : exogamie (loi de partage symbolique des clans, ici loi de formation du symbolique tout entier, *la langue*), structures linguistiques apparentées aux structures de parenté (elles-mêmes génératives du lien social et de l'ordre du symbolique). Si, chez Claude Lévi-Strauss, la rationalité de l'échange emprunte à la linguistique structurale son modèle, en retour, chez Louis Massignon, la linguistique sémitique reprend à cette anthropologie ce qu'elle juge lui être utile. Elle ne conduit pas seulement à la description des invariants générateurs de structures fixes et statiques, mais à celle de structures que l'on pourrait dire génératives (*tadmîn* et *takhrîj*). Génératives de la langue en son intention de signification, génératives du *pouvoir* de la langue arabe, d'atteindre un réel, une vérité qui, d'être située dans la parole, n'en transcende pas moins ses limites : structures théologiques et mystiques.

C.J.

Depuis Troubetzkoy et la fondation de la phonologie*, la prise en considération des structures a amené en linguistique la même réaction antinominaliste que la *Gestalttheorie* dans d'autres domaines scientifiques. J. H. Pos, de Harlem, a marqué l'importance philosophique de cette réaction[1].

1. Pos, « Quelques perspectives philosophiques de la phonologie » (ap. *Arch. Néerl. de Phonétique expérim.* 1933) ; TCL Prague, 8 (1939).

C'est en sémitique que la résistance des structures morphologiques aux contaminations étrangères du lexique et de la syntaxe est maxima. Et je voudrais dégager ici, sans mettre en question l'unité initiale de langue du *ḥayawān nāṭiq* (*logikon zôon*[b]), le substrat permanent de cette résistance, en tant que pédagogie précritique.

Que le langage ait ou non précédé la pensée, je constate que sa fonction intelligible prime l'organe, et que l'histoire de toute langue est commandée par le désir d'exprimer des réalités, avant de s'ankyloser dans le commerce improductif des formules et des slogans, des outils.

Quand on repense le passé, conversations et lectures, c'est comme une marche de nuit, nuit pleine d'incompréhensibles embûches ; mais nous y avons vu passer, de temps en temps, un éclair ; un maître mot[c] a tonné sur nous, forant en nous une source pure, une certitude. « Et c'est cet éclair qui est tout. »

Hôte étranger des Arabes, j'ai trouvé un jour dans leur langue ce contact, cette conscience communicable du vrai ; par participation à leur structure de pensée, saisie dans son « profil d'indentation » linguistique. J'aurais pu la trouver ailleurs. Il reste que c'est en arabe, dans la dureté archaïque de sa morphologie sémitique, qu'on a le plus de chances de retrouver le « *parsing*[d] », comme disent les Anglais, l'initiation précritique à la parole telle que se la transmet le peuple. Structure dualiste, ambivalente, rythmique, faite d'*oppositions* phonétiques et sémantiques (*tik*, *tum* ; *ḥarf*, *ḥaraka* ; double syllabisme métrique). Gilbert Boris a noté, dans un proverbe des Mazārīq[1], que, quand ils se taisent, leur *silence* est ambivalent ; par opposition du silence féminin, qui est « consentement », au silence masculin, qui est « refus ». Et cette « opposition » infra-phonologique atteste la réalité *une* du concept « mutisme », en tant que « tension » sociale rêvée.

A fortiori cela est-il vrai de la *parole*, caritative ou hostile, du sujet parlant, en arabe, dans le peuple. L'opposition des contraires (*aḍdād*), l'alternative « sincérité-dissimulation » atteste l'unité rituelle du témoignage énoncé, de la « parole donnée » par la langue, l'épée à deux tranchants (*ḏū l-fiqār*[e]) de l'esprit : *mā aḥadd min al-sayf ?*

Tandis que, dans l'usage civilisé, nominaliste et critique d'un langage, les termes employés ne sont plus pour nous que des valeurs factices, des slogans ou des formules, qu'on vend et achète tant qu'ils sont rentables.

En arabe, on peut encore repérer les traces de l'usage « réaliste », « engagé », – et imagé (où le sens métaphorique surgit hors du sens littéral) du langage ; dans le substrat de l'analyse classique, à travers des *urǧūzas* pédagogiques, comme dans Balǧīṭī[2], faites pour ṭolba marocains. Recettes empiriques de maîtres d'école, qui prétendent satisfaire des « pourquoi ? » des enfants par des « comment » proverbiaux versifiés ; cet

1. *Lya Sgār n'kār / u lya sograt rédyat* (√ṢQR).
2. *Nayl al-ibtihāǧ*, 2 vol., Caire, 1319.

art, étrange pour des Aryens, les attire parfois ; au point de leur faire oublier leur propos initial, leur quête de l'histoire des idées à travers les lexiques techniques, – et de les faire s'intéresser, comme les Sémites, du dedans, aux formes significatives de la langue en elle-même[f].

Il convient de cesser, alors, de consulter chez les Arabes, nos pairs, la caste des « scribes de l'encrier » ; auteurs responsables de la plupart de nos philosophies oligarchiques du langage, comme de l'histoire. Caste de fonctionnaires de l'État, elle veut monopoliser, pour soi, la rédaction et la puissance des textes techniques qu'elle transmet ; en arabe, c'est l'histoire de la caste des témoins judiciaires (*šuhūd*), passée de l'attestation de la vérité orale, à la comptabilité de notaires bourgeois dont le chiffrage (*siyāq*) ne parle qu'aux initiés.

Il faut aller au peuple arabe, non pour retrouver dans le dialectal la vie disparue du classique, mais pour goûter dans les formes de son témoignage parlé, les articulations invariantes de son histoire personnelle ; que l'homme du peuple livre, avec un accent de vie, un réalisme, ignoré des élites. À travers toutes ses variétés, la langue arabe maintient l'usage de types de structures, de « groupes » (au sens où le « groupe » signifie : une famille de modifications des termes, telles qu'elles maintiennent intacte, dans tous les cas, l'exactitude de leur disposition initiale). J'essaierai d'en étudier, plus loin, quatre : 1° *le Cercle de projection graphique des 28 consonnes* ; 2° *le Trilitéralisme « étymologique » des racines* ; 3° *la Triplicité vocalique désinentielle de l'I'rāb* ; 4° *l'Involution sémantique du... Taḍmīn*. – Ce sont quatre applications de cette « intériorisation » pédagogique de la langue, de ce mode de recueillement dans le « jardin clos » des Sémites, dont j'ai parlé ailleurs[1].

J'ai rêvé parfois d'écrire sur ces quatre bases, une introduction « du dedans » à l'étude de l'arabe, une « Fāṭima, ou l'arabe, à travers son voile d'exil », à la manière de S. Reinach, dans « Cornélie, ou le latin sans pleurs[2] »[g]. – Pour que les lecteurs « expatrient » leur désir de comprendre hors de leurs normes ; en le décentrant, comme Copernic son univers ptoléméen, en passant, comme le géomètre transforme son système de coordonnées cartésiennes en système de coordonnées polaires réaxé sur le centre axial de l'autre. – Pour comprendre l'autre, il ne faut pas se l'annexer, mais devenir son hôte[3]. Le caractère « exogamique[4] » du langage n'est réalisable qu'en usant du Droit d'Asile : « *daḫīlak*[5] ».

---

1. Ap. *Lettres d'humanité* G. Budé, 1943 (t. 2), p. 135-136. [Voir *supra*, p. 214.]
2. Sans rejoindre le parti pris, d'ailleurs pittoresque, de Must. Yf. Salâm en son commentaire mystique d'Abû Šuǧā', ou du commentaire juridique de Hâfiz que je trouvai en 1945 à la porte de la tombe d'I'timād al-Dowlé à Agra.
3. Cf. définition du *qurb*, par Hallāǧ (Stf. 84 *sq.*, *Essai*, 1922, p. 42*).
4. Lévi-Strauss, *Structures*..., 612-615.
5. « *Jiwār*, *dakhāla* », *Rev. Int. Croix-Rouge*, juin 1952, p. 463-464.

Le langage, système d'analogies pour l'Aryen civilisé, reste encore, pour l'Arabe non contaminé par notre critique, juxtaposition linéaire de *groupes anomalistiques* (*šawādd*), inexplicables comme les noms propres des événements et des personnes ; en dehors de la collision verbale, fortuite, qui leur a donné naissance : « *Kata historian* », disait le stoïcien Cratès ; sans étymologie rationnelle[1].

À la grande époque, les grands grammairiens arabes s'en rendaient compte ; qu'on se reporte, simplement, au procès-verbal qu'Abū Ḥayyān Tawḥīdī nous a conservé (ap. *Muqābasāt*, 2e éd., 68-87 ; *Imtā'*, I, 107-129 ; reprod. *ap.* éd. Margoliouth de Yâqût, *Udabā'*, III, 105-123) : du duel passionnant du commentateur de Sībawayh, Abū Sa'īd Sīrāfī, avec le maître de Fārābī, Mattā Qunnā'ī[h]. Il y a incommensurabilité entre la logique grecque, et sa tendance à « artificialiser » la langue, à en faire une logistique, d'une part, – et la grammaire sémitique, de l'autre : avec son souci d'enregistrement jamais terminé des anomalies observées, des exceptions attestées. La logique aryenne est celle des péripatéticiens, celle de la « compréhension » ; la logique sémitique, car il y en a une, qui a pénétré dans le monde hellénique avec l'école stoïcienne, c'est celle de l'« extension » des concepts.

Adalbert Merx, partant de son édition de la version syriaque de la grammaire grecque de Denys le Thrace par Joseph d'Ahwāz, a voulu en déduire la grammaire arabe (s'aidant d'équations peu décisives, telles que « *marfū'* » = nominatif, traduit de « *orthè ptôsis* »). – Depuis Merx, heureusement, nous avons eu l'étude documentaire des procédés de traduction de l'*Organon* en arabe (Tkatsch, d'abord, sur la *Poétique* d'Aristote), à travers l'intermédiaire du syriaque ; qui nous a fait constater que la grammaire arabe avait bien mieux résisté que la syriaque à l'hellénisation structurale. Avant d'adopter la division tripartite grecque des parties du discours (*ism*, *fi'l*, *ḥarf*), elle avait imaginé une division bipartite, conforme à sa dialectique sémitique (*aṣl*, *far'*, *'umda*, *faḍla* ; *mubtadā'* , *ḫabar*). Et Ḫalīl, à la lumière d'un fragment de Ḥamza Isfahānī[2], nous apparaît comme réagissant contre le mu'tazilisme, et la philosophie hellénistique[1].

1. Le cercle de projection graphique des 28 consonnes

L'écriture est à la base de la grammaire en arabe, et, dès l'origine les calligraphes (*ḫaṭṭāṭūn*), imitant peut-être les *rammālūn* (lignes magiques tracées sur le sable, utilisées encore aujourd'hui au Soudan occidental pour le catéchisme musulman), ont condensé leur enseignement sous un symbole typique, un Cercle, destiné à contenir les 28 consonnes

1. Lersch, *Sprachphilos.*, 3, 95.
2. *Tanbîh*, copie Kraus du ms. Ghazvinî, f. 68 (cf. Kraus, *Jâbir*, 2, 171).

isolées, l'Alif formant diamètre, accolé au Lām, ces deux lettres étant les seules dont la verticalité traverse tout le cercle. Les autres lettres généralement moins longues, s'étageant des deux côtés de l'Alif.

Ce cercle, dont je regrette de ne pouvoir donner ici de photo, était encore courant pour apprendre l'alphabet dans les écoles coraniques d'Égypte il y a quarante ans. Je soupçonne, sans l'avoir vérifié, que l'enseignement primaire officiel l'a éliminé ; tout simplement parce que l'imprimerie ne permet pas de le reproduire, et qu'il faudrait faire clicher un dessin.

Mais la pédagogie ancienne, se transmettant manuscrite, les « scribes de l'encrier » avaient des règles minutieuses pour maintenir une calligraphie exacte, tant pour l'inflexion des courbures que pour les pleins et déliés.

On remarquera que ce Cercle contenait toute sorte de courbes que la géométrie analytique ne saurait réduire en formules. Elle se heurte à la même difficulté en présence de figures volontairement imprécises dans leurs contours, de la topologie (*in analysis situ* de Listing) ; mais pour une raison psychologique profondément différente. Les figures approximatives de la topologie restent exactes, car elles n'ont pour but que d'enregistrer les points d'inflexions et les nœuds caractéristiques, et elles ne sont que des simplifications intentionnelles de courbes géométriques classées. Tandis que les courbes des lettres du Cercle des calligraphes arabes sont tracées suivant une « topique de l'imagination » inconsciente et avec une ingénuité « primitive », populaire, indifférenciée ; prégnante, par cela même, de toutes sortes de théories sur la valeur magique, ou sapientiale, ou même philosophique, des Consonnes sémitiques ; qui, comme on le sait, ne sont pas seulement des assemblages différenciés de traits de calame, mais des phonèmes, et des chiffres arithmétiques ; avec une polyvalence constatable dès les origines.

Le texte fondamental sur ce Cercle des 28 consonnes se trouve dans les *Rasā'il Iḫwān al-Ṣafā* (1re éd., t. 1, p. 110-111[1]). Ce Cercle est un *aṣl*, un *qānūn* de la culture arabe des scribes. Je ne traduis pas ici ce long texte. Je souligne simplement ici que ce *dustūr al-kitāba* (le terme artisanal « *dustūr* » est significatif) est étudié à nouveau par les *Rasā'il* dans leur « livre de la Logique » (t. 2, p. 406-408) pour sa portée philosophique, et elles signalent (ce passage date peut-être du début du IIIe siècle de l'hégire) la plus ancienne des « explications » de cette figuration des 28 consonnes par un Cercle ; en l'assimilant à la *Ceinture Équatoriale*[1] de constellations zodiacales que la plus ancienne civilisation de l'océan Indien (qui l'a passée au Yémen, et de là à tous les nomades arabes, jusqu'à la Mauritanie actuelle) appelle le *Calendrier*

1. Cf. *Mémorial Avicenne*, IV, Caire (*IFAO*), 1952, pp. 8-9.

des Pléiades. Comme Frazer l'a montré, ce calendrier est né dans la zone des moussons (qui va exactement jusqu'au parallèle de la Mekke), car il commence à la saison des pluies (lever héliaque des Pléiades) qui dure six mois, soit 14 mansions lunaires sur 28. Car les constellations significatives de ce Calendrier, les *anwā'*, comme on dit en arabe, qui influencent la rosée (*naw'*) tombant à la fin de chaque nuit (comme une grâce d'en haut), sont au nombre de 28, étant luni-solaires, constituant une année approximative de 364 jours (13 × 28 révolutions tropiques lunaires) ; évidemment moins « corrigible » que l'année solaire de 360 jours (12 × 30) rectifiée par des « intercalateurs » préislamiques d'Arabie. On notera l'archaïsme sémitique de la primauté de la Lune, dans ce calendrier sémitique.

D'autres théories se formèrent, par la simple méditation de ce Cercle des calligraphes. D'abord, celle qui tire toutes les consonnes du « Lām-Ālif » (considéré comme une 29e lettre, parfois[1]). Puis celle qui se représente ce Cercle comme ayant été à l'origine la *Couronne* (*Tāğ*) *de Dieu* ; les lettres alphabétiques devenant ainsi « prééternelles » (identiques ou non à son Nom suprême) : théorie šī'ite de Muğīra. – Chez les premiers ṣūfīs, ce Cercle, parce que zodiacal, fut appelé l'Écriture Équatoriale[2], *ḫaṭṭ al-istiwā'* : centre de rotation du Tawḥīd. Ce qui prouve que les figurations du Qāb al-Qawsayn coranique, avec son diamètre central, dérivent du Cercle des calligraphes. Que, dès les origines, le Qur'ān ait alimenté de semblables spéculations, c'est ce qu'atteste l'identification des XIV mystérieuses « lettres initiales » du Qur'ān, avec la moitié des 28 *anwā'*, les 14 de l'hémisphère austral : les Nūrānīya[3k].

Je n'ai pas vu de Cercles où l'on ait essayé d'introduire la *hamza*[4] ni le point (*nuqṭa*).

Cette méthode d'enseignement de l'écriture par le Cercle mnémotechnique des calibrages, au moyen d'un entrelacs fort complexe (qui est la base obligatoire des innovations des grands artistes de la calligraphie, cf. Kamil Akdik ; et qui revit en ce moment dans les tableaux de l'école abstraite baġdādienne (Hamoudi où l'arabesque de l'écriture contourne des plages de couleurs variées) –, ne peut survivre dans la pédagogie, car elle est incompatible aux procédés typographiques à grand tirage. La pression européenne, qui oblige les imprimeurs du Caire ou de Beyrouth à diminuer le nombre des casses (720 encore), pour survivre à la concurrence de l'alphabet latin, n'a pas réussi à « inspirer » des inventions viables, le calligraphe étant tenu d'inscrire uniformément les 28 lettres (initiales, médianes et finales) dans de petits carrés identiques,

---

1. Notre *Essai*..., 1922, supplt. p. 32, n° 41.
2. *Akhbâr al-Hallâj*, 1936, n° 32, 34. – La valorisation cabalistique suivra.
3. *Mém. Avicenne*, IV, p. 9 ; *AMM*, 1929, 15-16.
4. Quant au *hamza*, il semble indiquer une tentative (avortée) d'analyse de l'attaque initiale, symétrique de l'analyse de l'accentuation désinentielle : on constate l'opposition *hamza-waṣla*.

qui ruinent les différenciations du nasẖī. Comme Sauvaget l'a démontré, il faudra revenir à un coufique calibré (*Rev. Ét. Isl.*, 1951, p. 127-132). Mais le coufique est-il vraiment d'inspiration arabe ; ne fleure-t-il pas le syriaque (cf. le palmyrénien, et l'oïgour si bien calibré ; cf. l'éd. du *Mémorial des Saints*, de 'Aṭṭār, par Pavet) ?

2. Le trilitéralisme « étymologique » des racines

La sémantique arabe, imitée par l'hébraïque depuis Ben Ezra, groupe les [28] « Consonnes isolées », trois par trois. Le calcul des permutations nous donne ainsi 3 276 racines trilitères, ce que j'ai appelé les « étoiles fixes du firmament lexical ». Ce chiffre de 3 276[1], où l'on ne compte qu'une seule racine pour les six manières d'en ranger les trois éléments, devient 19 656 si, comme dans les dictionnaires classiques arabes (forcément étymologiques), on classe séparément ces six manières, qui n'apparaissent systématiquement différenciées qu'au IVe siècle de l'hégire avec Ibn Ǧinnī (*haṣā'iṣ*, t. 1, seul paru). Ce n'est pas ici le lieu d'étudier en détail la théorie trilitère ; mais seulement d'examiner sa valeur sémantique. Il faut remarquer de suite qu'elle ne vise que le sens « conceptuel » des consonnes, et non leur sens arithmétique. Pour les consonnes en tant que nombres, la tendance involutive du sémitisme les groupe de préférence en bilitères pour les chronogrammes ; dans les annales faites par des historiens-astronomes, comme le *K. šāhī* de Sinǧarī, les années hégiriennes sont des bilitères (ṬS = 309, etc.). Ce n'est que dans un troisième domaine de la spéculation sémantique sur les consonnes, celui où l'on veut lier leur sens « symbolique » conceptuel d'idées à leur sens arithmétique que l'on passe aux quadrilitères (et au-delà) pour définir l'horoscope de chaque année hégirienne, au moyen d'équations identifiant leurs différents chiffrages possibles, et « leurs noms propres personnalisants » (ex. MaRYaM = FAṬiR = 290). Il y a là tout un foisonnement de l'esthétique nombrée, spéciale aux Sémites, que nous avons étudié à propos des « foules nombrées[2] » en Islam ; esthétique fondée, non sur des nombres décomposables comme dans la tradition hellénique, mais sur des nombres singuliers, nombres premiers (ex : 17 : celui des *rak'as* quotidiennes de la prière canonique = ṬWB, comme l'a remarqué Levi Della Vida).

Nous ne voulons envisager ici que sous son aspect « existentiel » cette puissante tendance sémitique du groupement en racines fixes des noms, même étrangers, qu'elle assimile ainsi. Certains ne la conçoivent

---

1. Ou 4 180, avec les bilitères redoublées ; soit 21 952 dans les lexiques qui en défalquent les cas de collision consonantiques : « incompatibles ».
2. Ap. *Archeion*, Rome, juil.-sept. 1932, pp. 370-371.

qu'implicite, et se réalisant accidentellement par « analyse associative » (terme plutôt illogique). Quoi qu'il en soit, leur polyvalence sémantique (base du problème que la tradition hellénique pose au pluriel, des *homonymes*, tandis que la pensée sémitique arabe le pose au singulier, du *nom hétérotrope*, *ism muštarik*[1]) est généralement « clivée » par l'usage arabe en ambivalence, en « oppositions » comme on dit en phonologie. Les philologues arabes ont abordé la question par de menus exemples (*kutub al-aḍdād*), alors que ce sont les termes fondamentaux de la culture arabe qui sont ambivalents ; ce qui fait la force singulière et vraiment poétique du « jeu de mots » en arabe. Un maître, comme Ma'arrī, en a tiré parti magnifiquement dans ses *Fuṣūl wa-ġāyāt* (p. 252, etc.), où la double pente contrastante de l'ambivalence prouve l'unité transcendante du concept. Tout comme la phonologie enseigne que l'opposition « blanc-noir » prouve l'unité du concept de couleur. Et cela est une application caractéristique de la dialectique sémitique à deux termes (*aṣl*, *far'* : *'umda*, *faḍla*) s'opposant à la syllogistique grecque à trois termes. L'arabe n'est pas tant « la langue du Ḍād » que la « langue des Aḍdād[m] ». Ex :

KFR : renier, s'acquitter.
ṬBB : envoûter, guérir.
ĠFR : pardonner, récidiver.
ĠRM : dette (et perte) ; (avidité) créance ; obligation ambivalente (cf. ḤQQ).
ḤRM : sacré : interdit et intime.
ǦZY : récompense et punition.
SLM : sauf, blessé.
ḌRR : impuissant : persévérant.
BHL : implorer, anathématiser.
ḤMY : protégé ; défendu.

Modifier le dispositif « étymologique » des dictionnaires arabes serait léser profondément l'originalité morphologique de l'arabe. Cependant les orientalistes savent que l'ordre alphabétique des lexiques permet d'atteindre de suite les solutions de l'ambivalence radicale dans les formes dérivées, source de la technologie. Les anciens dictionnaires turcs étaient bien plus rapides de maniement. Et, au Caire même, les tentatives (par des Syriens chrétiens) de dictionnaires alphabétiques de l'arabe se multiplient.

3. La triplicité vocalique désinentielle de l'I'rāb

Les *ṣarfiyyūn*, grammairiens spécialisés dans l'analyse « logique » (sic : *qiyās*) des propositions, s'opposent, en méthode, aux scribes (*ḫaṭṭāṭūn*) confinés dans l'art de la calligraphie, et aux lexicographes

(*lugawiyyūn*) cantonnés dans la tradition (*naql*) des étymologies. La méthode des ṣarfiyyūn, ou « syntaxistes » arabes, est paratactique, ce qui paraît étrange à leurs confrères européens, dont la méthode est hypotactique (phonétique de la « satzmodulation »). De même que les graphologues classent les caractères humains par les différenciations des finales[1], de même les ṣarfiyyūn classent les trois types de propositions selon leur coloration fonctionnelle (invisible, mais typique), leur *vocalisation sous-entendue* (*taḥrīk muqaddar*). Il y a là un effort d'« immatérialisation » de la fonction des voyelles finales, que les Européens méprisent comme une généralisation absurde, et indue ; par *taqdīr* (sous-entendu) ; procédé pourtant essentiel en sémitique. Les ṣarfiyyūn ont établi une connexion entre les trois fonctions de la déclinaison (les cas), de la conjugaison de l'inaccompli (indicatif, subjonctif, conditionnel), et de la syntaxe des propositions (énonçant un simple récit, appréciant des états d'âme ; établissant un rapport d'annexion) ; et ils les ont unies en trois Fonctions fondamentales d'une seule ordination de la langue arabe, l'*I'rāb*, littéralement « la clarification (désinentielle) ». Ils les ont appelées *raf'*, *naṣb*, *ǧarr* ; les organes phonétiques de ces trois fonctions étant les trois vocalisations désinentielles : U, A, I (en arabe : *ḍamma*, *kasra*, *fatḥa*). Prononcées pour le substantif et l'inaccompli, sous-entendues pour la proposition.

Je pense que le résultat de l'I'rāb, qui est d'unifier toute la grammaire (car l'accompli est hors du temps et les particules ne sont que des outils), a été obtenu sous l'influence de deux découvertes sémitiques méconnues : 1° celle de la *rime* pour le vers, d'une intonation *accentuée* transformant la dernière syllabe, pour la cadence finale, qui parfait le compte des éléments métriques (syllabes) du vers[2]. 2° celle de l'*opposition* fonctionnelle « voyelle-consonne » qui, contrairement aux structures aryenne et agglutinative[3], établit un dualisme « hylémorphique » liant la voyelle, âme vivifiante, à la consonne, squelette littéral (cadavre) dans le langage ; qu'il s'agisse du nom, du verbe, de la proposition. Le clivage des divers éléments de la proposition ne fonctionne, invisible, que lorsque la proposition est « un lieu d'incidence pour l'I'rāb » (*lahā maḥall fī l-i'rāb*), parce qu'alors elle meut un progrès dans le sens (*ma'nā*), elle propose un devenir (*ṣayrūra*). L'I'rāb joue alors, dans la phrase de l'auteur (surtout du poète), le rôle du *kun*, du « Fiat » dans la modalisation de l'acte du Créateur telle que la décrit le Qur'ān[4]. Sous l'action de la triplicité vocalique caractérisant les trois personnes du dis-

1. Cf. *Lettres d'hum.*, G. Budé, *l. c.*, p. 138-139.
2. Schirman fait du poète juif Yannāy (v[e] siècle) l'inventeur de la rime ; concurremment avec les premières qaṣīdas arabes.
3. Sur les vocalisations, cf. *Lettres d'hum.*, *l. c.*, p. 134.
4. *Qur.* 2, 111 ; 3, 42, 52 ; 6, 42 ; 19, 36 ; 36, 82 ; 40, 70, à comparer avec *Qur.*, 18, 78-81. – Pas de copule « être » en sémitique (opp. *kāna* / *laysa*).

cours (*mutakallim, muḫāṭab, ġā'ib*), « Anā » (« je ») par U, « Anta » (« tu ») par A, et « Huwa » (« il ») par I, ainsi que l'a si bien expliqué Ibn 'Arabī à propos de la parole essentielle, de la locution théopathique[1r].

Ibn 'Arabī, parce que mystique, est le seul ẓāhirite qui ait pleinement admis l'extension de l'I'rāb, non seulement à la proposition mais aux trois modes de l'inaccompli ; en avouant qu'on y retrouve avec le *raf'* (1re personne ; et indicatif), le *naṣb* (2e personne ; et subjonctif) ; et aussi le *ǧarr* (3e personne ; sous le *ǧazm* du conditionnel). Les autres ẓāhirites joignent au nominalisme des mu'tazilites un refus d'admettre un devenir, un progrès sémantique de la symbolisation (*maǧāz*) dans le travail d'abstraction (et d'analogie) de la pensée de l'homme sur le sens littéral (*ḥaqīqa* : sic) des mots qu'il emploie : cela qui s'appelle parfois le *taḍmīn* (nous l'examinerons plus loin), ou l'*istimā'*, ou l'*istinbāṭ* ; et qui tire du sens propre, d'un terme empirique, un terme institutionnel (*maǧāz šar'ī*) constitutionnel des Uṣūl al-fiqh[2]. Je renvoie à la préface de Chefiq Dayf au *Radd* d'Ibn Maḍā[3] pour le détail de la critique ẓāhirite, nominaliste, rejetant l'I'rāb généralisé (p. 70-72)*.

Le nominalisme des orientalistes européens rejoint naturellement la critique négative des Ẓāhirites ; de même qu'il rejette les curieux schèmes mnémotechniques des métriciens arabes (rappelant le Cercle des calligraphes). Et pourtant, si l'on admet en grammaire les trois cas et les trois modes de l'inaccompli, comment nier leur parenté avec les trois types de propositions « mues » par l'I'rāb ? L'incidence (sous-entendue) du *raf'* marquant les énonciatives d'un simple récit (*mubtadā' ḥikāyatan*), – celle du *naṣb* les appréciatives des états d'âme (verbes de cœur : pour *ḥāl*, *ḥikāya*, *ta'līq*), – celle du *ǧarr*, les indicatrices d'annexion (*iḍāfa* ; avec *ḥattā*)[4t].

Il faut avouer que le nominalisme ẓāhirite teinte fortement le *Rapport* sur la « simplification de l'analyse grammaticale dans l'enseignement élémentaire de l'arabe en Égypte » signé Taha Hussein et Ahmad Amin, adopté par l'Académie du Caire en janvier 1945[5]. S'il détruit comme pseudo-scientifique (à juste titre) la fameuse théorie causale des « régissants » (due aux mu'tazilites), il maintient « axiomatiquement » et dictatorialement des règles qui « n'ont pas à être expliquées » (n° VII du Rapport), il rejette en bloc tout recours au « sous-entendu » (*taqdīr* : nos II, VI-VIII), et il introduit une notion aryenne du « complément ») (*takmila*) sans racines en sémitique (n° IX).

---

1. Ibn 'Arabī, ms. P. 6640, f° 72 a ; *Tarǧumān*, tr. p. 70 ; *Futūḥāt*, chap. 428 ; *Ḥiǧāzī*, ms. Alger, 856².
2. Sur le *qiyās* des Uṣūliyyūn, cf. Ibn Ḥazm, *Iḥkām*, t. VII.
3. Thèse de Mohamed al-Kassas, Paris, 1948, 152 p. dact.
4. Badr al-Dīn Ibn Umm Qāsim (749 h.), ms. P. Ar. 1013, f. 117a-121b.
5. *Rev. Ét. Isl.* 1947, pp. 27-28.

Avant l'I'rāb, les grammairiens avaient pris conscience de la syntaxe (*ṣarf*), comme d'un chapitre spécial de leur étude, à cause d'un phénomène désinentiel particulier à l'arabe, la nunnation (*tanwīn*), qui s'est d'ailleurs appelée *ṣarf*. La fonction « présémantique » de la nunnation, en arabe, s'apparente à une coutume musicale orientale (sémitique), la *nasalisation* de la mélodie, sorte d'accentuation émotive provoquant l'attention. La nunnation marque la *nakira*, « la négation » ; sa fonction syntactique désinentielle est de marquer le « nom indéterminé » (générique, commun), par opposition au « nom déterminé » (*ma'rifa* = nom propre) que marque l'article préfixé, *al*. Cette opposition atteste l'unité conceptuelle de la dénomination (*tasmiya* : cf. la particule *inn*)[1u].

4. L'involution sémantique du concept : le taḍmīn

Notre prospection du domaine arabe dans le langage humain s'achève, après sa graphie, son étymologisme « radical », et sa syntaxe désinentielle, devant le but de tout entretien parlé ; la conception mentale de l'idée, exprimée par les mots. – La grammaire arabe a pris conscience de ce problème dans une opposition de termes empruntés aux semailles : « enfouir en terre – pousser hors de terre » : *taḍmīn* – *taḫrīǧ* ; opposition qui atteste l'unité de la germination conceptuelle[v].

Si la plupart des hommes ne parlent que « commercialement », avec des paroles usagées, vendues et achetées, dont le *clearing* annuel aboutit à zéro, il y en a quelques-uns qui « trouvent » du « nouveau » ; pour faire comprendre leur découverte, il leur faut l'« enfouir » dans un terme déjà usuel, en lui laissant rendre « un sens plus pur » (Mallarmé). Comment ? Soit en insérant des infixes dans la racine trilitère initiale ; ainsi dérivent les XIV formes secondaires du verbe arabe ; de la forme n° 1. Soit en insinuant chez l'auditeur l'impression que le mot est pris dans un sens insolite, « inspiré » ; par une orchestration du contexte qui ne laisse qu'une marque sémantique immatérielle, intelligible (sous-entendue, dans les deux acceptions du mot). Ainsi se forme l'*iṣṭilāḥ*, le mot nouveau nommant une découverte mentale en gauchissant en symbole (*maǧāz*) le sens littéral (*ḥaqīqa* : nom propre) d'un mot usuel[w].

La formation du mot « nouveau » s'opère donc par involution en sémitique, tandis qu'elle s'opère chez les Aryens par expansion. Dans les deux cas le mot « nouveau » naît dans des lieux publics, où se passent les « nouvelles[2] », formulettes, brocards, mots d'esprit (*nukat*), chansons à refrain (*ḫarǧa*), cris d'extase. Mais l'involution arabe fait « virer », et « s'opaliser » le terme banal utilisé ; comme la goutte de vin « opalise » le verre d'eau.

1. Ibn Sīnā, *Šifā'*, 2, 579-580, – *Taǧawhur* par le « kun » (*ka'anna*).
2. *Mél. H. Grégoire*, 1950, t. II, p. 433.

Il y a trace de *tadmīn* dans les mots (cf. *infra*), dans les verbes (là se trahit le grand écrivain), et même dans les propositions. Qu'il suffise de souligner l'opposition de la dialectique dualiste sémitique, avec le syllogisme triparti des Grecs. Et, même dans le syllogisme grec, du syllogisme péripatéticien (fondé sur la *compréhension* des concepts et l'universalité), avec le syllogisme stoïcien, « clinique » (fondé par un Chypriote, Zénon de Cittium : sur l'*extension* des constatations, et la statistique). Il y a trace de *tahrīg* dans le hadīt, et dans l'étude du Qur'ān, où il prend le nom de *ta'wīl*, « exégèse* ».

L'école grammaticale de Kūfa, son esprit d'enquête documentaire sur les anomalies dialectales, son souci de monographier les racines en citant toute la variétation foisonnante, chez les poètes, des sens de la même racine[1] – son principe anomalistique que la norme ne prévaut pas contre l'exception[2], sont bien sémitiques. Tandis que l'école de Basra a trahi quelque hellénisation, en usant de la normalisation rationnelle par analogie. Basra, contre Kūfa, en arabe, c'est, en grec, Alexandrie (et Rome)[3] contre Pergame.

Nous avons eu, en 1945, à l'Académie du Caire, la surprise et la joie, Gibb et moi, d'entendre une défense conceptualiste du *tadmīn*, contre la majorité nominaliste de nos confrères. Défense timide, à vrai dire, et « historique », due au Cheikh Muhammad Hadir Husayn, l'actuel recteur d'al-Azhar[4]. Il n'y donne que des exemples coraniques visant des mots et des verbes. Mais il discute longuement les huit interprétations traditionnelles du *tadmīn* : 1° *magāz mursal* (métaphore indépendante ; selon les Balāgiyyūn, Ibn Ginnī, Ibn Hišām) ; 2° connexion (*qarīna*), par « imbibition » (*išrāb*), d'un sens propre et d'une métaphore (Usūliyyūn, Zamahšarī) ; 3° sous-entendu elliptique (Bayāniyyūn, Hafāgī) ; 4° extrapolation du sens propre ; 5° métonymie sans sous-entendu (Gurgānī) ; 6° l'extraction (*tahrīg*) du sens est, pour le sens propre, régulière ; non pas pour le sens métaphorique ; 7° métaphore imparfaitement reliée ; 8° 4ᵉ classe, à part du sens propre, de la métaphore, et de la métonymie (Ibn Kamālpaša).

La raison d'être, et de survivre, d'une langue, réside dans son mode original d'expression des faits sociaux humains. Tranchons le mot : dans sa difficulté (*ta'qīd*). « Faciliter » l'accès à l'arabe, en renonçant, pour la quantité, à sa qualité, à sa noblesse, est un procédé de réclame commerciale, genre « *basic english* » ; où une langue perd son âme. Le racisme radical du nouvel État d'Israël a mieux compris cela que la

1. Ex. la racine 'šq : ap. *Mél. Jos. Maréchal*, 1950, t. II, p. 288-292.
2. *Passion*, 575, n. 2.
3. Cf. l'étonnant « *De analogia* » de César.
4. *Magalla*, 1934, t. I, p. 187-189.

Ligue arabe à Beït Meri[1] ; comme il ne croit plus qu'à sa langue, qui est sacrée, – ses écoles primaires l'enseignent selon un « *parsing* » hébraïque traditionnel, *copié sur l'arabe*, et selon l'antique alphabet. Car une langue sémitique est langue de « témoignage », à sauver à tout prix intact, pour influencer la future langue internationale[2] ; la langue arabe, surtout, qui est une *šahāda*, internationale, depuis treize siècles.

VOYELLES SÉMITIQUES ET SÉMANTIQUE MUSICALE

Ce texte est paru dans l'*Encyclopédie de la musique* (3 tomes + illustrations, sous la direction de François Michel avec la collaboration de François Lesure et Vladimir Fedorov, Fasquelle, Paris, 1958-1961, t. I, p. 72-82). Rares sont les textes de Massignon portant sur un sujet spécifiquement musical. Il en donne la liste en note, que nous détaillons ici (voir note 1, p. 260) : « Note sur le dialecte arabe de Bagdad » (datée 15 mars 1912), *Bulletin de l'IFAO*, t. XI, 1914, p. 1-24 ; « Note sur la métrique des *mowashshahât* (rythme de tambourin) », *Revue du Monde Musulman*, 1920, p. 146-150 ; article « Tik » de l'*Encyclopédie de l'Islam*, vol. 4 (S-Z), Houtsma, Wensinck, Gibbs (éd.), 1934. F.A.

Quand on repense le passé, conversations et lectures, c'est comme une marche de nuit, semée d'incompréhensibles embûches, que survole de temps en temps un éclair ; tandis qu'un maître mot tonne sur nous, avec une intonation inoubliable ; et c'est cette intonation, cette intention qui est tout.

Serait-ce donc, comme le disait Nietzsche, que la musique prime le langage[a] ? Non : elle le précède et lui succède, émergeant du silence.

Ce n'est pas dans notre culture originelle que nous pouvons prendre conscience de ce problème ; c'est dans une autre, qui nous force à la comprendre : pour *traduire*, après cela.

Mon initiation de citadin parisien à l'étude de la musique classique de chez nous n'avait pas dépassé l'étape où l'on s'exerce, au moyen du piano et du violon, à analyser les œuvres des maîtres, lorsque la venue de Debussy m'ouvrit soudain, au-delà des replâtrages conjecturaux des chants liturgiques, l'accès à la double source de la vie sonore : *mélodies populaires* (étaient-ce des « voix de villes », demi-savantes, d'artisans ?) ; et *refrains rythmés* (jaillis du fond de l'expérience des masses populaires, comme les proverbes[b] ?).

1. *RAAD*, 1947, p. 561-570 (et programme, Caire, 2ᵉ éd., 30 p.).
2. Ce que Zamenhof, un Sémite pourtant, a négligé dans l'espéranto.

Cette source était presque tarie en France, sous la mécanisation technique de la vie moderne. Mais je la retrouvai, pure et fraîche, tout de suite, durant ma première échappée de printemps, hors de France, dans le pays peut-être le plus archaïque, alors, du monde musulman : le Maroc[c] ; où survit encore, avec la psalmodie de l'arabe classique, le témoignage sémitique primitif, hospitalier au spirituel, celui du temps d'Abraham et Hammourabi.

Il retentit pour moi, depuis 50 ans, me faisant trouver dans la langue arabe, une *théorie sémantique de la musique*. Fondée sur l'originalité des langues sémitiques, dont l'arabe est la plus archaïque et la plus pure. En sémitique, les consonnes sont fondamentalement distinctes des voyelles, et la langue arabe est la seule à avoir conservé intact le système consonantique sémitique primitif (28 consonnes sur 29). Les consonnes sont le squelette impersonnel (et imprononçable) de l'idée (c'est pourquoi on les écrit obligatoirement à l'encre *noire*). Tandis que les voyelles, seules, peuvent personnaliser et vivifier ce squelette muet (c'est pourquoi on les note, facultativement, pour aider le récitant, au-dessus ou au-dessous du texte proprement dit, à l'encre *rouge*, le rouge étant traditionnellement le signe du sang, donc de l'*Esprit* de Vie, donc de la *Voix*).

Notons ici qu'il n'y a que trois voyelles primitives en sémitique : *ou*, *a*, *i* ; – mais ce ne sont pas simplement trois sons, intonations allant du grave à l'aigu, – ce sont signes organiques de la présentation de l'idée : intentionnels ; ils indiquent, en « colorant » (*ou*, *a*, *i*), les consonnes finales : des *substantifs*, s'ils sont sujet, complément direct ou indirect ; des *verbes inaccomplis*, s'ils sont à l'indicatif, au subjonctif ou au conditionnel ; des *propositions concluantes* (vocalisation ici « sous-entendue », par *taqdîr*) si elles sont un simple récit, un aveu d'état d'âme, ou un rapport d'annexion. La triple vocalisation est donc la base de la grammaire arabe : l'*I'râb*. Et elle est la base de la sémantique musicale sémitique.

La triple vocalisation, *ou*, *a*, *i*, Dhorme l'a fortement montré[d], est même l'unique base des grammaires sémitiques ; dès le temps de Hammourabi, où l'accadien n'avait que les trois voyelles fonctionnelles arabes, telles que la psalmodie du Coran nous les conserve encore, en arabe classique ; tandis que les Massorètes les ont mêlées, dans leur vocalisation de la Bible hébraïque, avec six autres voyelles dialectales sans fonction grammaticale ; qui masquent le rôle fonctionnelle d'*ou*, *a*, *i*.

La psalmodie, qui est un *infra-chant*, m'a mené, en pays arabes, Maroc d'abord, puis Égypte et Irak, à l'analyse, au moyen du tambourin (*darabukkah*) et du luth (*'ûd*), du double ressort de la sémantique musicale sémitique : patrons fixes des *durûbât*, ou rythmes de scansion, et modes rigides des *anghâm* ou genres mélodiques. Je renvoie à mes

études antérieures en note[1] pour plus de détails, me bornant ici à donner deux types : a) rythme *Masmûdî* : c'est la suite K, M, S/K, S/M, M, S (où K c'est le coup frappé sec et mat, M le coup frappé dense et sonore (tous les deux sans durée ; ni longue, ni brève), S les silences, la barre / la césure). b) mode *Néhavend* : a pour échelle d'octave, en partant du Kardân (= sol 1), la série suivante d'intervalles, exprimés en quarts de ton : 3, 5, 2, 4, 4, 2, 4 ; jusqu'au Rast (= sol 2).

De même que *pour le langage*, en arabe, la fixité des racines trilitères empêche les mots de s'écarter de leur sens premier, et le rôle fonctionnel de la vocalisation des consonnes finales empêche ces voyelles finales de devenir « fortuites » (d'où la naissance de la *rime*, cette invention poétique moderne due simultanément aux poètes arabes antéislamiques, et au poète juif Yannây, au Ve s.) ; de même, *pour la musique*, en arabe, les modes mélodiques (*anghâm*) ont chacun une valeur affective permanente (le « Néhavend » est triste : à cause de la dissymétrie de sa série d'intervalles), et les patrons rythmiques (*durûbât*) ont chacun une valeur orchestique permanente (*TIK*, le coup mat, frappé sur le bord du tambourin ; sur le dos de la main gauche fermée ; avec le pied gauche si l'on danse ; *TUM*, le coup sonore, frappé au centre du tambourin ; sur la paume gauche ouverte ; avec le pied droit si l'on danse[2]).

La triple vocalisation est la base de la sémantique musicale sémitique. Le rapport du rythme (qui ébranle les membres) à la mélodie (qui atteint l'âme) est le même que le rapport du thème consonantique (qui donne la formule de l'idée) à la vocalisation des finales (qui fait comprendre la phrase).

Dans toute langue humaine, l'intention du sujet parlant pointe dans la vocalisation des mots, tonalisant leurs consonnes radicales. Mais c'est en sémitique seulement que les voyelles sont les organes fonctionnels de la grammaire. En indo-européen, l'apophonie vocalique souligne les variations sémantiques ; en turc, langue agglutinative, l'emphatisme d'une voyelle est immuablement lié à l'emphatisme de la consonne correspondante[3]. Tandis qu'en sémitique, le vocalisme bâtit tout le langage. Il y a plus : la *psalmodie*, cet infra-chant qui, ailleurs, n'est pas lié à un phénomène grammatical déterminé, naît en sémitique avec la *nunnation arabe*, cette nasalisation des trois voyelles, *oun*, *an*, *in*, pour la flexion du substantif, tant à l'état indéterminé (*ummun*, *umman*, *ummin*) qu'en cas de terminaison féminine (*kalbatun*, *kalbatan*, *kalbatin*). La nunnation, ou *tanwîn* arabe, corres-

1. *Rev. Mde Musulman*, juin 1920, 145 *sq.* ; *BIFAO*, t. XI (1912) ; *Encycl. de l'Islam*, s.v. *TIK*.

2. Au Caire, l'admirable voix d'Umm Kulthum n'a pu effacer pour moi la mémoire des poignants « *Taqâtîq* » chantés par Tawhîdé Qudsiyé.

3. D'où la tendance polyphonique turque (*beshrèv*).

pond, en accadien et en sabéen, à la mimmation. La nunnation a déterminé la psalmodie nasalisée (introduite en liturgie byzantine par Romanos ?) : sorte d'accentuation émotive provoquant l'attention. Il s'agit d'une « évasion onirique » (féminine) hors du « travail à la chaîne » (qui courbe les autres travailleurs de la masse) ; évasion à travers l'état indéterminé, où l'idée se conçoit dans le silence. Car l'originalité expressive essentielle d'un patron rythmique provient du dispositif de sa série de silences ouverts ou fermés.

Le silence humain n'est d'ailleurs pas pur néant, mais ambivalence positive ; tantôt « consentement », tantôt « refus » : ce qui atteste la réalité une du concept « mutisme », en tant que tension sociale sous-entendue, inavouée. « *L'homme qui se tait refuse ; la femme qui se tait consent*[1]. »

À Bagdad, il y a bien longtemps[h] , à la fin de l'hiver, une jeune main timide m'avait tendu, une fois, dans un panier, des colombes « Haqqî » (la légende populaire dit que ces colombes, qui nichent dans le minaret de Souq el-Ghazl, d'où l'on dispersa en 922 les cendres de Hallâj, le martyr mystique de l'Islam, roucoulent « *Haqq* », en souvenir du cri de ce mourant « *Ana l-Haqq* », « je suis la Vérité Créatrice »). Assez durement j'avais répondu : « Tes colombes sont muettes. »

Deux mois plus tard, avant mon raid au désert, détenu convalescent au bord du Tigre, je vis, tandis que le friselis des vagues ensoleillées de la crue oscillait sur le plafond, des colombes perchées dans un palmier, à la fenêtre, qui chantaient bas. Et, dans un instant, suspens de silence, je les compris : la Vérité de mon pardon sortait, hors du talisman brisé, hors du voile du Nom déchiré.

Un autre jeune visage, intrépide, vient de me livrer le même secret : une jeune fille qui avait été mise en dure prison, pour avoir manifesté la sympathie d'Antigone, à l'encontre d'un décret bannissant de la Cité le droit sacro-saint d'Asile ; le Créon de l'époque lui avait choisi une cellule jouxte celles des condamnés à mort ; elle les entendait à l'aube partir à la guillotine, essayant de chanter. Et elle, ne les comprenant pas, soutenait de sa voix leur chant, à l'unisson, pour leur donner la Joie d'avoir été « entendus ». Au grand scandale des geôliers.

Un évêque, non résident, de Genève[l], disait : l'Évangile, c'est de la musique écrite, mais la Vie des saints, c'est de la *musique chantée*. Mais chantée pour combien d'auditeurs ? Le Cantique des Chastes, dans l'Apocalypse, n'est perceptible, parmi des Innocents et des Pénitents, qu'en état de silence absolu, de pauvreté totale : en agonie.

---

1. Proverbe des nomades Marâziq (Tunisie : G. Boris).

De fait, c'est sur le seuil de la mort que langage et musique se rejoignent dans des mots de plus en plus brefs ; la locution théopathique se réduit au cri d'un seul Nom adoré : explosant alors, après tous les autres, dans la pensée du Sémite, en lettres isolées de l'alphabet prééternel de notre destin : qui se réalise. Pour l'ennemi, c'est alors ce hurlement sourd dont les maîtres en jiu-jitsu affirment que son énonciation peut tuer. Pour l'ami, le cri mystique qui extasie pour la vie éternelle n'est même pas l'impératif arabe « 'Ayn-Hé » ('ih[1]) de l'initiation ; c'est, dit le philosophe Ibn Sab'în[j], en son *Ihâta*, le caritatif « *'îhi*[2] », « allons » ; le plus faible monosyllabe arabe, l'incidence de la plus faible voyelle, *i*, sur un *hamza* ; sur un « son zéro », pure aperture du gosier, préparation préalable à toute énonciation, silencieux « fiat » du sujet parlant. Ce *hamza* qui est, selon Jâbir[3], « l'élément formateur des consonnes, le vrai 'Ayn originel, l'élément premier de l'invention créatrice et de l'énonciation noble et vertueuse des idées »[k].

L'INVOLUTION SÉMANTIQUE DU SYMBOLE DANS LES CULTURES SÉMITIQUES

Publié dans la revue *Études carmélitaines*, en 1960/1, p. 207 *sq.*, dans un numéro intitulé « Polarité du symbole ». Il s'agit de la transcription d'une conférence. Le style oral n'a pas été corrigé au moment de la publication. C.J.

« Sémantique » fait allusion à la signification ; il me semble que la parole a essentiellement pour but de nous faire comprendre, mais elle disparaît dans sa forme à ce moment-là même parce qu'une fois qu'on a compris, comme disait saint Augustin, on peut trouver plusieurs autres formes synonymes pour la même idée ; et les mots ne sont pas, dans leur forme la plus prégnante pour nous de reconnaissance, de récognition, ne sont pas indispensables puisqu'il y a des homonymes.

Nous ne comprenons pas que pour les Orientaux, comme pour les Grecs autrefois, les lettres de l'alphabet ce sont aussi des *nombres*. On dit : « Pourquoi ? » Parce que nous *rajoutons*, mais chez eux c'est indifférencié : quand vous écrivez un alpha, vous écrivez ainsi UN, et en arabe c'est fondamental.

1. De la racine WAW – 'AYN – YA.
2. De la racine ALIF – YA – HÉ.
3. Pour les Sémites, les articulations du langage ont une valeur intrinsèque ; elles ont servi à décréter la Loi, sur le Sinaï (*Salman Pâk*, 1934, p. 46).

Ce problème de l'écriture également, cette chose mystérieuse qui fait que le langage devient une norme par là même que c'est écrit et que l'écriture a séché, que l'encre a séché, cela nous mène au problème du *rite.*

Il y a dans tout premier contact entre un homme et un autre homme un rite. Graham Greene a parlé un jour de « la gaucherie solennelle du premier baiser... » et c'est une chose parfaite. Le premier rite où le langage va naître, c'est dans ce que j'appelle la *Salutation.*

La Salutation, c'est tout le commencement du langage. Le langage est exogamique, comme l'a dit très profondément Lévi-Strauss. Dans les langues sud-américaines, vous savez qu'on cesse de parler quand il ne fait plus clair parce que tout le langage est incorporé au geste, et le geste de l'orateur est une chose essentielle : la parole se tend vers l'objet par le geste.

Dans la Salutation, c'est la première chose : nous saluons l'étranger, l'autre, ce qui est une chose *énorme.* C'est tout le problème de l'hospitalité. C'est la chose qui m'a attaché aux Arabes depuis que j'ai été sauvé chez eux par elle.

Ce rite de la Salutation est le plus humble des rites, le premier que fossilise la civilité dite puérile et honnête, ce n'est pas encore la parole, ce n'est pas encore le langage mais cela détermine le lieu de la parole ; elle vise essentiellement sur notre seuil un étranger, l'autre, la troisième personne du discours, celle qui est absente mais dont on parle. Le langage l'évoque parmi nous ; le geste déjà situe la visite d'un hôte : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur. » Et qui est-ce ?... Surtout pour la Vierge à l'Annonciation... (C'est ce qu'Israël ne lui a pas encore pardonné : elle a choisi l'étranger, au lieu d'un respectable fils de David, elle a choisi l'Étranger, l'Esprit-Saint.).

Le rite de la Salutation compose dynamiquement un lieu pour la rencontre, un templum pour une présentation qui est une reconnaissance parce que c'est dans un cadre préétabli de proverbes ; ce qu'il y a, c'est d'essayer... en fait une espèce de situation proverbiale par des gestes. La Salutation est un exode de pèlerins allant conclure un pacte d'hospitalité spirituelle, ce qui associe forcément (puisqu'on n'a pas de parenté charnelle), ce qui associe forcément la liturgie du rite à des présences invisibles.

Dans le rite de la Salutation, nous en arrivons à travers ce rite à la parole elle-même. J'aurais beaucoup à dire sur mon initiation à la parole en arabe. J'essaie de reprendre quelques notions que j'expliquais dans la revue *Arabica*[1] pour inaugurer cette revue que mes collègues de la Sorbonne ont lancée. Que le langage ait ou non précédé la pensée, je

1. Leyde, 1954. [Voir *supra*, p. 246 *sq.*]

constate que la fonction intelligible prime l'organe, et que l'histoire de toute langue est commandée par le désir d'exprimer des réalités, avant de s'ankyloser dans le commerce improductif des formules, des slogans, des outils. Dans le rite de la salutation, on veut commencer à communiquer ; lorsque les Anglais sont entrés en Australie avec des pensées qui n'étaient pas extrêmement généreuses (puisqu'ils ont fini par les parquer), ils avaient de grandes pancartes sur lesquelles ils faisaient des hiéroglyphes ; ils ont dû les simplifier d'ailleurs parce qu'il fallait bien s'expliquer, et que les grammaires n'étaient pas encore compilées.

Quand on commence à étudier une langue, on vous apprend des vers et on n'a pas tort, on devrait davantage vous apprendre des proverbes, mais les proverbes sont des occasions de rencontre ; ceux qui ont étudié les proverbes de Westermarck pour le Maroc ou Paulhan par exemple pour les Hainteny Merina, à Madagascar, ont très bien vu que le proverbe est fonction d'une situation, d'un rapport et d'un dialogue, et que si vous ne connaissez pas les conditions très particulières de la naissance du proverbe, il n'est pas le maître mot ; or, il faut précisément pour conclure la paix que l'on a dans le rite de la salutation, il faut qu'il y ait certains éléments ; je ne crois pas du tout aux contractions isolées de la glotte qui, selon Marr, auraient commencé l'évolution du langage dans les rites saisonniers et des danses d'amour au printemps ; mais, même si nous avons été pris d'abord par cela pour trouver des nuances entre les contractions de la glotte, les exercices du palais et de la langue, je crois que la phrase a commencé complexe ; que ce n'est qu'après qu'on y distingue les éléments comme dans les vieux poèmes où l'on ne coupe pas les mots. La phrase est tout un ensemble... Il y a un ensemble, cet ensemble est une espèce de maître mot ; c'est le problème de savoir si la langue est une langue révélée ou une langue d'un mystique – ce qui a pu être soutenu n'est-ce pas ? – extatique, où l'on apprend des choses en plus et qu'on ne savait pas avant, ce qui d'ailleurs dans les rêves est assez net, car en rêve nous trouvons, comme l'a dit Poincaré pour les fonctions Thêta-Fuchsiennes, on trouve la solution quand on a posé le problème en s'endormant ; c'est une chose qui est d'expérience assez fréquente.

Quand on repense le passé, nos dialogues, nos lectures, c'est comme une marche de nuit, pleine d'incompréhensibles embûches, mais de temps en temps nous y avons vu passer un éclair, un maître mot a tonné sur nous, forant en nous une source pure et une certitude ; et, comme disait Poincaré pour la pensée : « C'est cet éclair qui est tout. » Il est bien évident que, dans une vie, surtout quand on se rapproche comme moi de la nuit définitive qui peut être, en effet, *nox illuminatio mea*, on sent que tous les repères que nous pouvons encore avoir, ce sont ces premiers mots qui nous apprennent à parler.

Le langage commence par certains mots saisissants qui nous ont été dits.

Je me souviens, je me suis rapproché de l'Islam et de l'étude de la mystique musulmane, étant très incrédule et ne vivant pas comme je devais ; j'ai été très frappé d'un mot de Hallâj dont la beauté m'avait frappé[1] par un paradoxe : « Dans la prière d'amour, il n'y a pas besoin de plus de deux prosternations, de deux rak'a, mais l'ablution qui la valide doit avoir été faite *dans le sang.* » C'est un paradoxe apparent : le sang répandu est impur, surtout chez les Musulmans ; oui, mais le sang du martyr... Le martyr chez les Musulmans on l'enterre tel quel ; on ne le lave pas, on ne lave pas un martyr, le sang est pur parce que le sang c'est de l'esprit. Chez les Mystiques, chez les Sémites, ce témoignage du sang c'est le témoignage de la vie, de la vie de l'esprit...

J'ai donc trouvé cette espèce de conscience communicable du *vrai* que doit nous communiquer le langage, et c'est en arabe que je l'ai trouvée. Je me rappelle ma première prière en prison quand j'étais lié, que je n'avais même plus rien à moi sur moi, j'ai parlé en arabe à Dieu, parce que, parler aux autres... ils m'interrogeaient sur des choses que je n'avais pas faites. Quel intérêt cela avait-il ? Ils avaient déjà fait un système d'interprétation de ma vie, et par ailleurs je me jugeais coupable sur beaucoup de terrains qu'ils ne connaissaient pas, je n'avais donc pas à plaider innocent. D'abord, est-ce qu'on peut plaider innocent ?...

Le problème était pour moi que je me servais du langage de mon péché, du langage de la vie désespérée que j'avais menée à la recherche, chez des étrangers, de quelque chose que je ne connaissais pas, que j'avais trouvé dans les affres partagées de l'observance de l'hospitalité sacrée. Je devais la vie à ce que ces hommes m'avaient prédit : « Tu as été fait pour adorer », ce qui est parfaitement vrai : l'homme n'est pas fait pour des œuvres de miséricorde externe, il est fait pour adorer *d'abord* en son cœur l'Hôte Divin, dans l'instant présent.

Il y a une espèce de transcendance dans le langage déjà, que j'ai sentie à travers l'arabe. Je ne dis pas que chez d'autres langages on ne puisse la trouver, mais je crois que, toutes choses égales d'ailleurs, les langues sémitiques sont celles qui sont prédestinées pour un certain maintien du problème du langage. C'est le principe de la Révélation et des rapports du langage et de la Révélation. Sous quelle forme Dieu a-t-il révélé sa Loi à Moïse ? C'est le problème de l'inspiration qu'on minimise chez un certain nombre d'exégètes, en comparant le Livre de Job à Eschyle ou de saint Jean à des Dialogues de Platon.

1. La calligraphie qui en fut faite par le grand artiste turc K. Akdik fut placée le 21 juillet 1953 sur le premier cercueil des cinq ouvriers musulmans algériens tombés le 14 place de la Nation.

Il y a, dans les langues sémitiques, un certain *témoignage* de ce que le langage, en quelque manière, doit exprimer : une espèce de sélection dans notre comportement général, une sélection dans la salutation qui dépasse de beaucoup notre condition d'être créé, la salutation de la *Paix*.

Qu'est-ce la Paix ? Est-ce que c'est une convention bâtarde entre un certain nombre de banquiers qui s'arrangent pour monopoliser le pétrole dans des pays qui ne peuvent pas protester ? On m'a reproché, à moi, non violent, de vanter une Guerre Sainte, mais y a-t-il autre chose que la Guerre Sainte des *arma Christi* ? J'entends bien que cette Guerre Sainte supérieure c'est de se faire tuer, mais sans aller jusque-là, j'estime qu'il n'y a de justes guerres que celles qui font intervenir une Justice immortelle, un avant-goût décisif du Jugement dernier.

Si le recours aux armes spirituelles implique jeûne de tout ce qui entre dans la bouche et en sort, il y a un premier problème dans le langage, et c'est une invite au silence ; le rapport du silence et du langage, comme de la nuit au jour.

Chez les Musulmans, chez les Arabes, chez tous les Sémites, le silence a une grande importance. Le langage détermine, si je puis dire, la forme de notre ignorance, mais nous pénétrons dans le mystère par le silence ; nous parlions d'ailleurs tout à l'heure de ces moments de repos que nous n'avons plus, et qui font qu'on ne peut plus réfléchir. Lord Boyd Orr me disait chez le pandit Nehru au congrès Gandhi : « Évidemment, l'appel de Gandhi pour que les gens méditent et se recueillent un peu, est essentiel. Lorsqu'un ministre reçoit des dossiers, il faut que cinq minutes après il prenne ses décisions et parle au Parlement. Où est la part de la réflexion ? Où est la part du recueillement ? Il n'y en a plus. »

Ce problème du silence, du sous-entendu (*taqdîr*), a été posé de façon passionnante par un proverbe noté par un de mes vieux amis, Gilbert Boris. Il avait été longtemps méhariste ; en étudiant les dialectes du Sud-Tunisien chez les Meraziq, Gilbert Boris avait trouvé ce proverbe :

Lya Sgar Nkar, U Lya Sugrat Redyet
« L'homme qui se tait *refuse*, la femme qui se tait *consent.* »

Et c'est un mot profond, parce que c'est toute la distinction des sexes, c'est tout le principe de l'âme vis-à-vis de Dieu – parce que l'âme est femme.

La femme ne sait pas définir son opposition, mais elle la crie... Quand elle ne crie pas, c'est qu'elle consent.

Si l'homme est *avare*, la femme est *jalouse*, elle circonscrit l'objet de son amour, elle n'a pas le centre de base et le point de départ qu'a l'homme, mais elle fait une zone autour de lui, une zone de jalousie, et c'est sa tentation, la transposition du péché masculin d'avarice. En tout cas, ce proverbe est important parce que cette opposition infra-phonologique du silence, du consentement de la femme et du refus de l'homme sous le *motto* du silence, atteste la réalité une du concept mutisme en tant que tension sociale. Le silence n'est pas du tout un néant, de même que l'absence n'est pas du tout une privation, c'est ce que les gens ne veulent pas comprendre. L'esprit ne peut être mis en cage. Quand un imbécile vous dit : « Pourquoi est-ce que tu pries devant une statue ? Est-ce que ton Dieu est là ? » C'est ce que tous les révolutionnaires disent à ceux qui aiment les icônes, alors que les priants se réfèrent à l'original ; mais l'original, où est-il ?

Donc je crois le silence plus important que la parole, néanmoins je pense que la mystique ne se termine pas dans l'abîme, dans Sigè comme disent les gnostiques, dans une espèce d'incompréhension ; je crois qu'il y a un dialogue suprême, c'est en cela évidemment que je reviendrais à une formule trinitaire, en ce sens que la vie divine est en effet une communication constante entre Celui qui parle, Celui à qui l'on parle et Celui de qui l'on parle. Mais il y a une substance Une, il y a une essence incommunicable, il y a avant tout quelque chose en Dieu d'inexprimable, d'ineffable et d'essentiel, et qui n'engendre pas et n'est pas engendré, qui est purement et définitivement et totalement transcendant. C'est cette chose que la revendication de l'Islam, sans, encore une fois, avoir la charité qui est indispensable pour le salut, manifeste par sa Foi, dont la revendication négative dans le monde actuellement tend au maintien d'une certaine hygiène morale dans l'humanité ; parce que, s'il y a encore des croyants à l'état brut en Islam, j'en cherche chez les chrétiens...

Des chrétiens croient pour un certain nombre de *raisons* apprises, ils croient pour un certain nombre d'intercessions convoitées, ils croient pour toute espèce de petits motifs latéraux : ils ne croient pas *d'abord parce que Dieu est tout et que nous ne sommes rien*. Et cette formule n'est pas panthéiste, vous comprenez bien, puisqu'il s'agit de *foi*, c'est-à-dire précisément du sens d'une distinction totale ; Dieu n'est pas ce que nous pensons, avant tout Il n'est pas ce que nous croyons être, même dans Sa bonté, qui est terrible.

Néanmoins, que peut être la parole et le symbole dans ces conditions-là en Islam ?

Un appel à l'*ascèse privative* : dans la pensée, par son décentrement ; dans la vie du corps, par le *jeûne* ; dans la poésie, par la *rime*.

Hallâj le disait : Comprendre quelque chose d'autre ce n'est pas *s'annexer* la chose, c'est se transférer par un décentrement au centre même de l'autre ; c'est comme dans le système de Copernic, quand on l'a substitué au système de Ptolémée ; nous nous croyions le centre du monde sur la terre, il a fait un *décentrement.* L'essence du Langage doit être une espèce de décentrement, nous ne pouvons nous faire comprendre qu'en entrant dans le système de l'autre, comme disait Péguy : « Celui qui aime entre dans la dépendance de celui qui est aimé. ». Le Christ est venu pour servir.

Le problème de la douleur, de la souffrance vis-à-vis du langage est très important, car la souffrance peut très difficilement s'exprimer et pourtant elle est essentielle, mais je dirais qu'elle est essentiellement féminine, elle est « travail fécond ».

J'ai essayé (depuis des années) d'arriver à réunir des Chrétiens et des Musulmans par le jeûne pour la justice. Le jeûne est un silence, le jeûne est une nuit, le jeûne n'est pas encore un témoignage, on ne peut même pas dire que j'ai engagé des chrétiens dans une *communicatio in divinis*, puisque c'est *une suppression silencieuse.*

Le silence est ambivalent et il est bien évident que nous n'avons pas trouvé définitivement la sécurité, mais est-ce qu'avec le langage, même avec l'intonation, nous avons la véritable intention du sujet ? Alors là, cela touche un problème sémitique très intéressant, c'est la séparation de la voyelle et de la consonne, de la poésie et de la mystique chez les Sémites, les Musulmans surtout.

Le problème de la séparation dans l'Islam de la poésie et de la mystique est un problème qui touche précisément le symbole de façon *violente*, de la même manière qu'on sépare les voyelles des consonnes. Tous les phonéticiens aryens disent : il n'y a aucune différence physique entre les voyelles et les consonnes. Oui, mais chez les Sémites c'est essentiel, les voyelles ont une fonction symbolique exclusive : pour distinguer entre les personnes, pour distinguer entre les sexes, c'est une fonction d'organisation. Vous me direz : « Mais depuis quand ? » Eh bien, c'est un symbole ressenti de naissance ; on sait très bien lorsqu'on a *anta* ou *anti* que c'est un homme ou une femme, suivant le fatha ou le kesra final, c'est la question de la rime.

La rime a été créée chez les Sémites, un des premiers (créateurs), c'est Yannay, poète juif du cinquième siècle, puis nous avons eu les *Mu'allaqât* arabes. Assonance ou rime, c'est la coupure, le rythme arrête, on sait qu'il y a le silence après, il y a une coupure... il y a un arrêt qui permet à la pensée de digérer, de ruminer la parole. Mais c'est une chose violente. L'Islam, et c'est de cela que je voudrais parler brièvement... si j'avais suivi un cheminement rationnel, mais ce n'est pas mon propos avec les Sémites qui ne sont pas rationnels ; ils demandent des miracles comme disait saint Paul, alors que les Grecs demandent des

raisonnements ; et pour l'Islam le miracle est verbal, c'est l'*i'jâz* coranique ; la chose essentielle en Islam, c'est la langue arabe du Coran, miracle linguistique[1]. Et alors le problème – et là c'est un problème sur lequel j'insiste.

J'ai envisagé l'Islam comme une sorte de rime de la chrétienté, qui est arrivée lorsque la mesure a été satisfaite. Il y a eu la définition de la Personne du Christ qui était achevée à ce moment-là, avec le Monothélisme et le Dyothélisme, et, à ce moment-là est arrivé l'Islam ; c'est le coup de lance à la fin des croisades qui a stigmatisé saint François sur l'Alverne. Vous savez que c'est en venant s'offrir à Damiette qu'il a reçu la promesse de Dieu d'une autre mort, d'un autre martyre qui a été la stigmatisation[2].

L'Islam est extrêmement monarchien... ; trouver DIEU SEUL, Dieu l'Unique, ce qui est évidemment le terme de toute mystique. Je recevais l'autre jour une lettre d'un Kabyle : chez lui des missionnaires ont commencé par essayer de détruire l'Islam, pour après rebâtir un Christianisme... sur quelles bases ? Les seules bases qu'il y ait chez les hommes, c'est la forme de leur destin, les bases de pierre non taillées comme l'édifice de l'Église, les pierres que Dieu même a taillées : dans la Leçon de la Dédicace en novembre, vous savez ce qu'il est dit : c'est Dieu même qui fait le temple, l'Esprit Saint ne se sert pas de nos pierres taillées... on doit subir la volonté divine telle quelle, et, encore une fois, le Temple ne doit pas être fait, arrangé par les mains des hommes.

Dans l'Islam, ce qui m'a beaucoup frappé c'est une espèce de prophétie négative ; il ne pouvait rien y avoir après la Pentecôte, mais la Pentecôte n'est pas encore arrivée pour tout le monde.

Le drame de l'Islam, c'est que dans les trois monothéismes sémitiques, alors que la Révélation a offert toute la promesse en hébreu dans Israël, s'est épanouie dans la chrétienté avec la réalisation de la Promesse en syriaque – ce qui n'était tout de même pas le Jugement... la Croix est le signe du Jugement mais n'est pas encore le Jugement, – après, la Révélation s'est refermée, s'est refermée en arabe sur l'Islam qui est une *résurgence* du culte primitif d'Abraham ; mais les sources de grâce sont refermées car le Jugement vient.

Cette espèce de Jugement anticipé, cette espèce de coup de lance à la Chrétienté, cette espèce de *sommation* au christianisme d'être miraculeusement héroïque – chose que l'apologétique chrétienne se refuse à faire... Des religieux disent « qu'ils se feront tuer pour défendre

1. Cf. Dhorme, *L'Arabe littéral et la langue de Hammourabi*, ap. *Mél. L. Massignon*, Inst. fr. Damas, t. II, pp. 7-15, 1957 ; et ma préface à la traduction du Coran par M. Hamidullah, Paris, 1959.

2. S. Louis s'est offert aussi (à la « prison sarrasine ») le 9 oct. 1269, avant sa dernière croisade.

l'Immaculée Conception », ils font ce qu'ils appellent le *Votum Sanguinarium*, mais je n'en connais pas beaucoup qui se feraient tuer pour défendre l'Immaculée Conception contre ceux qui refusent aux Musulmans de reconnaître que le Coran l'a entrevue, à la suite de l'Église grecque, dans le « vœu de sainte Anne ».

Cet appel de l'Islam, cette prophétie négative, se marque dans sa terminologie canonique et liturgique par le *tadmîn*. Le *tadmîn* veut dire : « Enfouir en terre un germe pour qu'il pousse hors de terre ».

Pour eux, le symbole, c'est essentiellement prendre un mot dans la circulation ordinaire, l'exténuer, le faire mourir en terre, mais d'une certaine manière, de façon à ce qu'il en repousse avec un clivage, avec un sens un peu différent.

Pie XII, traitant de l'exégèse biblique, a rappelé qu'il fallait tenir ferme au sens littéral ; mais le *tadmîn* n'est que l'éclosion du germe spirituel enclos dans la coque mortelle du sens littéral, et n'en est pas séparable. En sémitique, le symbole surgit de la lettre, vivant sa vie dans l'obéissance à la lettre.

La Sainte Vierge avait tout fait pour ne pas avoir d'enfant ; on m'a reproché de dire qu'elle avait fait un vœu de chasteté... mais enfin... elle est le vœu par essence de chasteté. Elle est la *sommation* à Dieu de faire parler le silence. Et c'est la Parole éternelle qui a surgi de son silence et de cette espèce de récusation : « Je ne suis pas digne... je ne suis pas digne... »

Ce problème du *tadmîn*, la grammaire arabe en a pris conscience dans une opposition de termes, exactement comme en phonologie, dans deux termes opposés : *enfouir en terre* et *pousser hors de terre*. *Tadmîn* et *Takhrîj* ; opposition qui atteste l'unité de la germination conceptuelle. Vous connaissez la phonologie, et vous savez quelles sont justement ses notions d'opposition qui sont essentielles, parce que c'est le champ de résonance d'un concept, qu'elles déterminent, avec ses deux extrêmes.

Si la plupart des hommes ne parlent que commercialement, avec des paroles usagées, vendues et achetées, dont le *clearing* annuel aboutit à *zéro*, il y en a quelques-uns qui trouvent du nouveau. Pour faire comprendre leur découverte, il faut l'enfouir dans un terme déjà usuel, en lui laissant rendre un sens plus pur, comme disait Mallarmé, « un sens plus pur au mot de la tribu », n'est-ce pas, ... Comment ? Soit en insérant des infixes dans la racine trilitère initiale, soit en insinuant chez l'auditeur l'impression que le mot est pris dans un sens insolite, inspiré par une orchestration du contexte qui ne laisse qu'une marque sémantique, immatérielle, intelligible, sous-entendue, dans les deux acceptions du mot, une espèce d'opposition ; ainsi se forme l'*Istilâh*, en arabe, le sens nouveau, nommant la découverte mentale en gauchissant en symbole le sens littéral. Le « *tadmîn* » c'est donc enfouir en terre un terme banal avec l'intention qu'il repousse, mais qu'il repousse neuf.

Ce mot « *tadmîn* » est extrêmement important. La formation du mot nouveau s'opère donc par *involution* en sémitique alors que chez nous le mot nouveau s'opère chez les Indo-Européens par *expansion :* chez nous, lorsque nous voulons former... nous disons : « philosophie », nous disons « téléphone » ; l'arabe, c'est à *l'intérieur* de la racine qu'il met des infixes qui modalisent le sens primitif des racines (ex. : *istilâh*, dérivé de *SLH*).

J'ai dit que les racines sémitiques sont les étoiles *fixes* du ciel linguistique, alors que chez les autres... quelles sont les étymologies en français ? Mais le dictionnaire arabe est classé par radicaux étymologiques, l'Arabe a le sens inné de l'étymologie, on ne peut trouver un mot dans un dictionnaire qu'en sachant son étymologie. En France, c'est impossible, depuis les Estienne on a fabriqué des tas d'essais d'étymologies plus absurdes les unes que les autres ; nous Aryens, nous avons des langues d'idolâtres, qui passent, tandis que les langues sémitiques sont fixes.

Un de mes collègues à l'Académie arabe où nous étudions le dictionnaire chaque année au Caire, Cheïkh Sacandari, me disait : « Un mot arabe ne peut pas mourir... » Un mot arabe ne peut pas mourir parce que les racines sémitiques sont fixes, qu'on peut toujours les retrouver ; cela peut tomber en désuétude, cela peut être péjoratif, cela peut être repris mais on rentre dans le radical de ce mot et dans la même forme... c'est une espèce d'éternité assez spéciale. Dans les deux cas, le mot nouveau naît dans les lieux publics où se passent les nouvelles, formulettes, brocards, mots d'esprit, chansons à refrain, cris d'extase ; mais l'involution arabe fait virer et s'opaliser le terme banal utilisé. Prenez un journal, lisez un article « inspiré » ; généralement il n'est pas signé... C'est l'éditorial. On sait très bien que les mots y sont pris dans un certain sens, c'est le problème de la « traduction » qui est un problème mystérieux d'orientation dirigée, un problème de transfert, et alors se produit cette espèce d'opalisation.

Oui, je dis, c'est une chose étrange, les Sémites nous apprennent à nous intéresser du dedans aux formes significatives, parce qu'elles sont permanentes dans la langue en elle-même ; alors on appelle cela la Kabbale ?

Je ne suis pas du tout partisan de la Kabbale en tant que théorie inerte et technique des Noms parce que c'est *un état* ; alors qu'il n'y a pas d'état mais qu'il n'y a précisément qu'un devenir pour chacun de nous, que les problèmes subsistent et que les solutions doivent être toujours individuelles, et que nous sommes responsables de la solution que nous leur trouvons. Sans entrer dans d'autres formes du langage je prends simplement les noms, quoique je préférerais les verbes, mais enfin prenons les noms pour terminer...

Le nom, c'est « Fâtima ». Les colons algériens considérant les Arabes comme des inférieurs, ont trouvé que « Fatma » c'était une *boniche* (on dit péjorativement une Fatma). Mais « Fatma », c'est pour les Musulmans un nom admirable. Je reviens d'un congrès à Téhéran, où une Musulmane m'avait donné jadis son livre de prières ; devenue chrétienne, elle savait que je le garderais avec respect, et il y avait dedans une prière à Fâtima : à peu près ceci (je cite de mémoire) :

Ô Toi, Fille du Prophète si infortunée,
(Toi, celle qui as été l'hôtesse,
Qui as été celle qui reçut les étrangers chez le Prophète)
Toi qui as été niée,
Toi qui as été méprisée,
Toi dont on a soutiré l'héritage,
Toi qui es morte dans un endroit qu'on ne connaît pas...
Qui es enterrée dans un endroit qu'on ne connaît pas...

(toutes ces choses-là sont mariales, à un degré infini...)

Toi qui as souffert tellement,
Toi dont on ignore la puissance d'intercession auprès de Dieu.
C'est à Toi que nous recourons dans notre demande auprès de Dieu.

Il y a là dans ce nom de « Fâtima » pour eux, il y a tous ces symboles ; alors, que penser des érudits qui vous disent : « Fâtima, c'est la main carthaginoise de Tanit » ; on peut passer outre.

Je me suis beaucoup occupé d'Éphèse récemment. J'ai compris l'importance de ce site « auguste » où Jean vieilli s'isolait, en vue de la mer (vers Patmos) priant pour toute l'Église, parce que c'était là qu'il avait caché sa mère adoptive, celle qui lui avait été confiée sur la croix par un condamné. Il parle dans l'Apocalypse de son cri de parturition. Et j'ai trouvé dans la campagne d'Éphèse des nomades turcs, les Yuruks, qui, pour adoucir aux femmes les douleurs du « travail » les font toucher par un bâton : « Ce n'est pas ma main, dit la guérisseuse, c'est la main de Fâtima qui vient pour te soulager », et elle dit aussi : « La main de Marie », parce que de façon assez mystérieuse, le nom gnostique de Fâtima dans l'Islam a le même nombre en lettres (c'est 290 comme Maryam). Et lorsqu'il y a eu l'apparition de Fatima, nous avons eu un bouleversement dans la conscience d'un certain nombre de femmes musulmanes qui trouvaient que la Chrétienté, ainsi, invoquait la même « Mère Douloureuse » que l'Islam.

Les femmes, mieux que les hommes, à moins d'être stigmatisés, « conçoivent dans la douleur », la vérité. Il y a eu des stigmatisés aussi parmi les Musulmans ; la phrase que je vous disais au début, de Hallâj, sur la prière d'amour est assez révélatrice et c'est là-dessus que je voudrais finir. Il est vain d'appliquer dans un cas comme celui de Hallâj des règles de réduction normalisatrices au plus commun dénominateur

humain chères à certaines écoles d'hagiographie raisonnable, incapables de comprendre les cas de sainteté qu'elles scrutent, sans vouloir participer à ce que Kierkegaard nous montrait de l'hyper-extension crucifiante de la nature humaine sous l'étreinte divine.

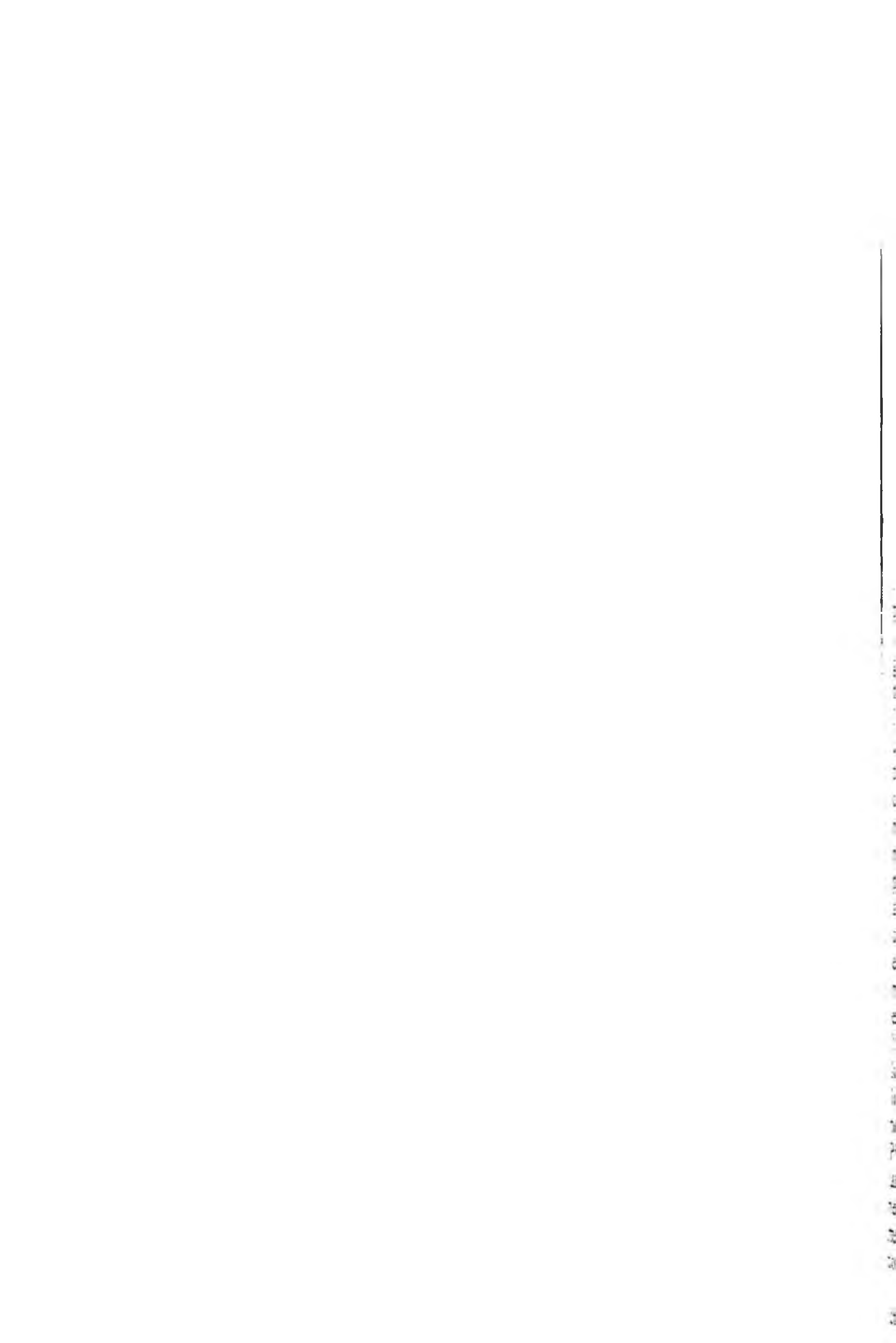
Il n'est pas niable que les vies des mystiques contiennent des images étranges, rapportent des apparitions déraisonnables, structures mentales spontanées et inévitables autant qu'ininventables qui ne s'expliquent pas tout de suite ; ce sont pourtant des futurs libres – ou si vous voulez des futuribles, mais j'aime mieux des futurs libres – d'un certain ordre, des réalités en devenir, des finalités potentielles regorgeant d'intelligibilité nouvelle qui s'objectiveront, indéfiniment ouvertes, et pour toujours, dans le sens de la recherche la plus infinie et de l'espérance la plus théologale.

Par le processus angoissant de la reconnaissance dramatique, notre rétrospection nourrit notre attention ; notre rêve nous ouvre le sens d'une série d'événements, à mesure que notre prière s'est accordée à sa source qui est grâce. On comprend combien il serait futile de normaliser ces séquences toutes personnelles et ces séries indépendantes à la manière des dépendances aléatoires et des probabilités en chaîne des statisticiens. J'y vois plutôt toute une musicalité[1], exquise d'ailleurs, des intersignes prémonitoires de l'élection à la solitude avec Dieu, toute esseulée, dissociant l'âme choisie d'avec les autres, la livrant en otage et rançon à leur incompréhension et à leur indignation, à la douleur sacrée, au silence ; où se forment alors, comme sur un clavier intérieur, les notes exprimant notre définitive personnalité.

1. Cf. *Voyelles sémitiques et sémantique musicale, ap.* « Encyclopédie de la Musique Fasquelle », 1958, t. I, p. 77 *sq.* [Voir *supra*, p. 258 *sq.*]

Huitième partie

LE MIROIR DU CŒUR
ET LA NUIT DE L'ESPRIT



INTRODUCTION

En cette partie qui emprunte son titre au grand mystique iranien Ahmad Ghazâlî, les articles nous permettent de comprendre le sens que prend le mot « mystique » pour Louis Massignon. La mystique est l'accomplissement rigoureux du devoir, éprouvé dans la fidélité intégrale au modèle du vrai croyant, proposé par Dieu en sa Révélation. Elle n'est pas le contraire de l'obéissance, mais son exaltation dans l'abandon complet à la volonté divine. Il ne s'agit pas d'une intuition, distincte de l'intelligence. Il s'agit moins encore d'une symbolique hérétique ou d'une gnose réservée à quelques initiés. Cependant, – en cette contradiction réside la difficulté – la mystique est aussi tout cela qu'elle n'est pas. Effort d'adhésion à la Grâce, elle s'affranchit des liens ordinaires et chérit les locutions théopathiques, les paradoxes inspirés et les pratiques hétérodoxes. Connaissance directe de la Présence, elle est pur amour, « extase de la volonté » selon les mots de saint François de Sales qui pourraient être de Hallâj. Ravissement ou extinction de soi, elle est expérience de l'Unité. Connaissance suréminente, elle laisse loin derrière elle les catégories de l'entendement. Nous savons que la *mystique* est une expression plurivoque, et qu'il convient d'être prudent en l'usage d'un terme qui fut d'abord un prédicat accolé au terme « théologie ». Comme l'écrivait Maurice de Gandillac du sens de la « théologie mystique », « la vraie théologie mystique est encore au-delà des négations progressives » (Introduction aux *Œuvres complètes* du Pseudo-Denys l'Aréopagite, Aubier, 1943, p. 34). Rigoureusement parlant, l'élément mystique est l'ineffable, que la démarche de la théologie négative ne peut qu'approcher, et qu'elle n'atteint qu'en se niant elle-même en un suprême élan de silence et d'ignorance qui emporte l'esprit hors de soi et hors de ce qu'il nie.

Cette double négation, nous la retrouvons, sous bien des formes, chez les mystiques qu'affectionne Massignon, mais à l'état sauvage,

sans l'apparat dogmatique de la théologie dionysienne. Louis Massignon use du terme *mystique*, encouragé par les recherches de Henri Bremond et de Jean Baruzi. À la différence du premier, Louis Massignon refuse que la contemplation artistique ou l'expérience poétique nous soient analogies de l'expérience mystique. S'il accorde à l'art une importance considérable, Massignon préfère sans nul doute la musique, qu'il pratique, à l'art des images (avec des exceptions, dont l'affection filiale pour l'œuvre de Pierre Roche témoigne). Dans l'art du peintre, du miniaturiste, du sculpteur, surtout de l'architecte, il déchiffre les signes d'un rythme ou d'une topologie. Dans l'art du poète mystique, il découvre les styles où le langage s'amende de ses prévarications ordinaires, pour traduire des états rigoureux qui précèdent et instruisent le poème et sa langue. Il accorderait, sans doute, que la langue du poème est nécessaire à certains amants de l'absolu, mais non qu'elle leur suffit. L'amour platonicien peut se déployer dans le seul espace de la poésie, non l'amour qui ne demande que l'anéantissement de l'amant en l'union avec l'Aimé, et qui s'achève sur le gibet. Au-delà des limites de la raison ordinaire est l'amour, et au-delà de l'amour que les mots du poète stylisent, est l'expérience *réelle* d'un amour crucifiant qu'ils nous transmettent, mais ne nous communiquent pas. Au sens propre, ils s'arrêtent au seuil d'une communion qui ne commence qu'avec la participation active, la substitution, le témoignage. Il est possible qu'en cette affaire Massignon soit injuste à l'égard des positions complexes de Bremond. Les deux hommes sont trop loin l'un de l'autre. Jamais Massignon ne consentirait à écrire que tous les mysticismes naturels sont ébauche des surnaturels, parce que Massignon n'a que faire, en somme, des « mysticismes », de quelque sorte qu'ils soient.

Le premier grand texte « mystique » édité par Massignon est, ne l'oublions pas, les *Tawâsîn* (ou le *Tâwasîn*) de Hallâj, où celui-ci médite l'expérience de la damnation volontaire de Iblîs, Satan, qui refuse d'obéir à Dieu, lui commandant de se prosterner devant Adam, par volonté surnaturelle de professer un *tawhîd* intégral, une pure attestation de ce qu'il n'y a dans le réel que Dieu et Dieu seul : par un amour qui va jusqu'à la désobéissance éternelle et le dam. Ce refus hallâgien de consentir à toute médiation apaisante, entre Lui, Dieu, et le Moi, qui s'anéantit d'amour, gouverne le sentiment le plus profond de Louis Massignon. « L'amour humain, miroir de l'amour divin » est pour lui un thème ambivalent, ambigu. Il le découvre et le célèbre chez Rûzbehân de Shîrâz, mais en un dépassement, une exhaustion qui le délivre de toute idolâtrie. La mystique sobre, sèche, nocturne l'emporte sur celle qui s'épanche en un monde d'images archétypes. L'expérience de l'anéantissement de soi prévaut sur celle de la permanence en Dieu. Au passage, relevons que tel est le point de mésentente où se séparent les

voies de Louis Massignon et d'un disciple direct de Jean Baruzi, d'un autre musicien, d'un autre grand spécialiste de la mystique musulmane : Henry Corbin.

Si la *mystique* est devenue un *problème* dans les études de spiritualité chrétienne, l'expression « mystique » n'est pas présente dans le lexique de l'islam, où il n'a aucun équivalent littéral. Il reviendra à Louis Massignon d'exporter le concept en terre musulmane, comme le font, à peu près à la même époque, d'autres grands orientalistes, tel R. D. Nicholson, en sa magistrale traduction commentée du *Mathnawî* de Rûmî. Massignon entend par mystique musulmane, la pratique et la théorie du *tasawwuf*, du soufisme. Au titre d'une possible comparaison avec le monde chrétien, il relève que de nombreux spirituels ont été tenus pour « mystiques », parce qu'ils recherchaient une atteinte, un toucher, une élévation, qui les rapprochassent, paradoxalement, de la réalité infiniment mystérieuse de Dieu. Cette recherche, ascétique, suppose un anéantissement des facultés inférieures et supérieures de l'esprit humain, une « nuit obscure » comme la nomme Jean de la Croix. Les modèles du soufisme que furent, pour Massignon, Hallâj et les hallâgiens, mais aussi d'autres grands spirituels que nous retrouvons ici, s'élevèrent au désir d'un anéantissement de soi dans l'amour divin. Méfiant envers la démarche négative des philosophes néoplatoniciens, Massignon cherche à comprendre comment un amour unitif d'anéantissement se peut transmettre sous une forme littéraire, inévitablement « stylisée », inadéquate mais véridique. Comment dire ce qui est le plus difficile à nommer, le point où s'anéantit l'âme, pour ne plus trouver d'être qu'en Dieu, par Dieu et pour Dieu ? À ce point d'anéantissement, Massignon entend faire se rejoindre les maîtres du soufisme et leurs frères chrétiens. Les deux « mystiques », chrétienne et musulmane, sont en miroir, se voient l'une dans l'autre et se réfléchissent l'une l'autre. Pas de démarche négatrice sans amour, et réciproquement, pas d'amour qui ne brûle la créature au point de la transformer en un miroir de l'Aimé. L'amour est, par conséquent, la grande dimension de la vie mystique. Il n'est pas illicite de le voir s'exprimer, en une correspondance du profane et du sacré, chez les poètes de l'islam, pour qui, indissociablement, l'amour humain préfigure et configure l'amour divin. À la condition indispensable d'une assomption dans le silence. De là, des études pionnières sur Rûzbehân, Shushtarî, Ibn al-Fârid, qui prennent naturellement place ici. Le cœur, organe spirituel, est l'objet d'une égale attention, dans la physiologie subtile des « mystiques » musulmans et dans la méditation chrétienne de la vie du Christ. « Le cœur est le miroir du trône divin », disait Bistâmî, et il institue une correspondance entre la nature humaine sanctifiée et les noms ou attributs révélés de la divinité.

C.J.

INTROSPECTION ET RÉTROSPECTION

Le sentiment littéraire des poètes et l'inspiration proprement mystique – comment ils s'explicitent et comment les différencier – exemples tirés des poètes musulmans arabes

Ce texte, fruit d'une conférence prévue pour être prononcée à Leyde, les 5 et 6 janvier 1925, lors du IVe Congrès international des Orientalistes, fut publié dans l'ultime numéro (5/6) de la revue *Philosophies* de mars 1925 (p. 507-512). Cette revue fut la première des trois publications lancées par un groupe éponyme (1924-1933), dirigé par le poète Pierre Morhange, groupe qui compta dans ses rangs Henri Lefèbvre, Georges Politzer, Norbert Guterman et Paul Nizan. Parrainée par un Max Jacob vivant à Saint-Benoît-sur-Loire, à qui Jean Grenier, qui signait du nom de Jean Caves, avait présenté Morhange, financée par le banquier Weber, cette revue afficha d'entrée les noms de Jean Cocteau, Jules Supervielle, Julien Green, Maurice Jouhandeau, Rainer Maria Rilke et James Joyce. Professant une « aventure absolue » et la fondation d'une « nouvelle mystique », elle s'attaquait à la philosophie universitaire, celle, rationaliste, de Léon Brunschvicg, ou celle, thomiste, d'un Jacques Maritain. Rêvant d'un « trust des fois » [*sic*], Morhange édita même – unique numéro d'une fugace *Revue des pamphlétaires* –, la *Lettre ouverte aux Catholiques de France* de Julien Green, qui signait là, sous le pseudonyme de Théophile Delaporte, son tout premier texte. On a pu considérer le texte d'Henri Lefèbvre « Position d'attaque et de défense du nouveau mysticisme » (paru dans le numéro 5/6) comme le manifeste intellectuel du groupe : appel à la « conscience de l'autre », apologie révolutionnaire de l'« action totale ». La politisation de la revue à l'heure de la guerre du Rif, son rapprochement avec les surréalistes et le parti communiste entraîneront la fin de son financement privé et, par là même, sa disparition.

Les rapports entre Louis Massignon et *Philosophies* (revue et groupe) furent de courte durée, notamment à cause d'une attaque en règle, dans le même numéro 5/6, des *Réflexions sur l'intelligence* de Jacques Maritain (Nouvelle Librairie nationale, 1924) par Norbert Guterman. Cette attaque plaça Massignon dans une position difficile. Mis au courant de la situation dès février, mais sans en rien dire à l'intéressé, Massignon ajouta à son texte, en solidarité avec Maritain et la scolastique, une note finale.

Si la brève histoire de la revue *Philosophies* donne au présent texte son cadre éditorial, les débats français sur la mystique lui fournissent son contexte intellectuel. Ils commencèrent, au début du siècle, par les travaux d'Henri Delacroix. Artisan, au premier chef, de ces études, l'abbé Henri Bremond, fait paraître, depuis 1916, les tomes de son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (Bloud et Gay, éd.) et lance, en octobre 1925, depuis la tribune de l'Institut, où il a été élu en mai 1924 au fauteuil de Mgr Duchesne, son retentissant éloge de la « poésie pure ». Exégète de Newman et apologète de Fénelon, « inventeur » de la mystique française du XVIIe siècle, Bremond se veut le chantre d'un « panmysticisme » qui reconnaît la plus universelle attestation, constante mais graduée, de la présence divine, depuis la prière la plus humble jusqu'à la contemplation la plus extatique. Henri Bremond voit en l'acte poétique et

la démarche mystique « des analogies de forme et des communautés de mécanismes ». La parution de la thèse de Jean Baruzi sur saint Jean de la Croix (*Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Alcan, 1924) et le futur débat qu'elle suscita (cf. *Saint Jean de la Croix et le problème noétique de l'expérience mystique*, débat du 2 mai 1925 à la Société française de philosophie, in *Bulletin de la Société française de philosophie*, mai-juin 1925) joueront aussi un rôle capital.
Tout au long des années 1920, Louis Massignon, dont la thèse sur Hallâj paraît en 1922, n'a de cesse d'intervenir, via conférences et publications (les unes servant souvent de matrices aux autres) dans une affaire qu'il désire instruire autrement. La liste de ses interventions est éloquente : 1) *Dans quelle mesure l'expérience mystique intervient-elle pour la construction des dogmes ?* (conférence prononcée à Bruxelles, le 12 avril 1923, dans le cadre du Ve Congrès international des sciences historiques). Il y déclare : « C'est le choc initial de l'événement mental qui pousse le mystique à s'exprimer, à trouver un *langage.* » 2) *Comment s'explicitent l'émotion lyrique et l'expérience mystique en poésie musulmane* puis *Le sentiment littéraire des poètes et l'inspiration proprement mystique* (communications faites à la 1re Décade de Pontigny de 1924 (8-18 août ; le thème en était : « La Muse et la Grâce »). Dans le brouillon préparatoire de la seconde intervention figurent ces deux phrases, à propos de l'ouvrage consacré à saint Jean de la Croix : « Baruzi en fait par endroits un poète tendant à une fausse mystique moniste » puis « "l'humanisme religieux" de Bremond mêle un peu trop poésie et mystique. Admire les "petits maîtres" ». 3) *Introspection et rétrospection : à propos des commentaires que les poètes musulmans, profanes et mystiques, ont rédigés, sur leurs propres poèmes* (intervention non prononcée, prévue pour le Ve Congrès international des Orientalistes de Leyde, 5 et 6 janvier 1925, puis article paru dans le n° 5/6 de la revue *Philosophies*, mars 1925). 4) *L'Expérience mystique et les modes de stylisation littéraire* (conférence prononcée à Louvain, le 21 février 1927, puis publiée remaniée dans le n° 4 des *Chroniques du Roseau d'Or* [Plon, 1927], largement reprise de la seconde intervention de Pontigny). Bremond est cité, incidemment, dans le cours du texte. 5) *La Psychologie mystique* (conférence prononcée à l'université de Berlin, le 20 février 1928, à la demande de l'islamologue Carl Heinrich Becker).
Rarement citée, son auteur rarement nommé, l'œuvre de Bremond est le contre-champ de tous ces textes. Les titres en témoignent, inspirés du lexique bremondien et riches de la confrontation récurrente qu'instaure Massignon entre « mystique » et « poésie ». Partant de la question des choix lexicaux (cf. *Le Lexique technique de la mystique musulmane*, 1922), s'appliquant à définir les stratégies discursives des mystiques (influences littéraires quand ils sont lettrés, ou poids médiatique du transcripteur quand ils sont illettrés), Massignon, soucieux de bien marquer l'écart entre les deux registres expérimentaux, poétique et mystique, se pose en contradicteur des thèses de Bremond. Le point de vue se radicalisera dans *L'Expérience mystique et les modes de stylisation littéraire*, où Massignon, affirmant « la distance infinie qui sépare la nature de la grâce », vantant ce « privilège des langues sémitiques » de « différencier l'une et l'autre, dans leur mode de présentation verbale, la révélation religieuse de l'inspiration poétique, la prière de la poésie, la mystique de la littérature », déclare qu'il souhaiterait « voir isoler davantage, en théorie, [...] la poésie pure d'avec l'oraison la plus rudimentaire ». Bremond est

directement mis en cause. De même qu'il le sera, et sur un ton encore plus radical, à la fin de la lettre à Ortega y Gasset du 11 février 1933 (lettre adressée suite à un article touchant Massignon, publié dans la *Revista de Occidente*, n° CXIV, et signé de l'islamologue espagnol E. García Gómez) : Massignon, selon ses propres termes, est amené à « différencier catégoriquement l'inspiration littéraire de l'expérience mystique (cf. *Roseau d'Or*, 1927) : contrairement à la célèbre thèse de l'abbé Henri Brémond [*sic*] sur la "poésie pure" ; j'ai donc, quoiqu'en pense mon collègue [García Gómez, NdÉ] la plus profonde aversion pour le "catholicisme littéraire", pour l'attitude émouvante, certes, mais mixte, d'un Racine au XVII[e] siècle, d'un Mauriac au XX[e]. Nous devons savoir choisir entre *Polyeucte* et *Phèdre*, entre le Pascal des *Passions* et celui du *Mystère de Jésus*, entre Fra Angelico et Léonard de Vinci, entre les Médicis et Savonarole ».
Les deux textes qui suivent sont les témoignages majeurs de la participation massignonienne au débat sur l'expérience et l'expression mystiques.

F. A.

Il existe une différence indéniable entre l'inspiration des poètes profanes et l'inspiration proprement mystique, spécialement dans les littératures sémitiques. On connaît la véhémence des invectives que le Qor'ân contient à l'adresse des poètes qu'il excommunie comme des sorciers[a] ; et, durant les premiers siècles de l'Islam, les mystiques ne se sont servis de la poésie qu'avec précaution, exprimant en vers gnomiques certaines données expérimentales. Chez Abû l-'Atâhiyya[b], par exemple, nous sommes encore en présence d'un style uni, de termes usuels, ce qui est un trait de plus de ressemblance entre lui et Verlaine. La technicité, la densité de l'inspiration s'accentuent après lui, dans les poèmes d'Antâkî[c] et Yahyâ Râzî[d].

Nous empruntons les exemples que nous examinerons aujourd'hui à la période qui suit immédiatement Yahyâ Râzî, c'est-à-dire à la seconde partie du IX[e] siècle de notre ère ; nous avons, en effet, à cette époque deux séries de documents psychologiques d'un haut intérêt. Ce sont les commentaires que deux poètes, l'un profane et l'autre mystique, ont rédigés sur leur propre œuvre poétique en s'efforçant de s'expliquer et de nous expliquer les circonstances de leur composition ; le poète profane c'est Ibn Dâwûd[e] († 909), fils et successeur du fondateur de l'école juridique des zâhirites, et le poète mystique c'est Al-Hallâj († 922) que sa doctrine de l'union mystique fit supplicier à Bagdad : précisément suivant une sentence juridique provoquée par Ibn Dâwûd.

Rien n'est plus suggestif pour le problème qui nous occupe que ce genre de document littéraire ; nous en avons d'ailleurs des exemples célèbres en Europe : au XIV[e] siècle italien dans la *Vita Nova* et le *Convivo* de Dante, au XVI[e] siècle espagnol dans les commentaires que saint Jean de la Croix nous a laissés de ses *Cantiques spirituels*[f]. Enfin, il peut arriver, au cas où le mystique est illettré et ne sait rédiger lui-même, que nous ayons deux séries parallèles de notations de ces poèmes

ou visions ; ce qui permet une étude critique féconde. Citons, par exemple, au XVIIe siècle français, les deux versions que nous possédons pour certains récits de Marie des Vallées († 1656) selon Jean Eudes et selon M. Le Pileur. Et au XIXe siècle allemand, les deux recensions célèbres des « *Betrachtungen* » d'Anne Catherine Emmerick (†1824) dues l'une au docteur Wesener, l'autre au poète Clemens Brentano. L'étude critique récemment publiée par Hümpfner sur la « crédibilité » due à la recension de Brentano a fait ressortir, en se fondant sur la comparaison des carnets de notes et des textes publiés, que Brentano les avait harmonisés, orchestrés ; en y interpolant des détails non seulement décoratifs mais structuraux[g]. Et cette constatation pose un problème délicat, celui de doser jusqu'à quel point celui qui note l'émotion lyrique originale est moralement libre de la retoucher et de l'amplifier. La chose est plus aisée à étudier lorsque celui qui note n'est pas le même que celui qui a dicté ; mais, dans le cas où le mystique note lui-même ses poèmes ou ses visions, il reste toujours possible, lorsqu'il en donne le commentaire, d'essayer d'examiner jusqu'à quel point son travail de rétrospection coïncide avec l'introspection immédiate de la commotion intérieure qu'il nous dit avoir subie.

Quoique les poètes nous présentent leurs rétrospections sur les conditions de composition de leurs poèmes comme sincères, on sait qu'Edgar Poe nous a analysé, non sans artifice, ses procédés de composition à propos de son poème intitulé « le Corbeau » et que le peintre Gauguin a fait de même pour son tableau intitulé « Mane Tupapau[h] ».

Avant de donner lecture de documents choisis d'Ibn Dâwûd et d'al-Hallâj, nous rappellerons rapidement les caractéristiques générales de la poésie arabe islamique. Elle n'essaie pas de ressusciter l'émotion, elle se borne à ressaisir le souvenir tel qu'il traîne, inanimé, dans l'esprit ; elle contemple par exemple les traces du campement de l'an passé avec un regret sans sadisme ni désespoir, teinté de consentement serein à la volonté divine. Une certaine tendance, cependant, se fait jour qui la pousse à sublimer en idée pure la fraîcheur première du sentiment qui n'est plus. Elle tend à ne plus aimer une personne vivante mais une idée abstraite. Cette projection dans l'irréel du souvenir de l'émotion passée est aidée par l'importance du rêve. Dans la psychologie musulmane, on sait que le rêve peut même intervenir en droit canon ; par l'*Istikhâra*, qui est une source licite d'inventions mentales pour résoudre des questions juridiques[i].

Cette tendance a trouvé sa plus parfaite expression chez Ibn Dâwûd ; dans le *Kitâb al-Zahra*, où il codifie la doctrine de l'amour platonique (ou *hubb 'udhrî*). C'est de ce livre que nous allons tirer un exemple de rétrospection caractéristique (fin du chap. II) :

« Maryam Asadîya m'a dit : "J'ai entendu une femme de la tribu de 'Oqeïl et elle était montée sur son chameau qui passait :

Ils nous ont abreuvés de l'eau d'oubli et tous deux nous avons oublié
Que Dieu détruise le bonheur de ceux qui nous ont ainsi abreuvés !"

« Maryam ajouta : "Je la questionnai alors sur l'amour dont elle parlait, elle me dit : J'aimais un de mes cousins ; certains de nos parents me devinèrent ; ils nous donnèrent à boire à tous deux un philtre et chacun de nous a oublié qu'il aimait."

« Voilà, commente Ibn Dâwûd, un état mental fort rare et son mode d'expression est encore plus ténu à saisir que tout ce que nous avons mentionné déjà et mentionnerons dans la suite. Car pour nous, nous décrivons ce que l'amant a ressenti pour l'objet aimé ; et son amour, même lorsqu'il a oublié son objet et qu'il se repose d'avoir souffert à cause de lui, subsiste et demeure sien de façon permanente. Tandis que cette femme avait été forcée d'oublier son amour et voilà qu'elle dit regretter l'amour et non plus seulement le bien aimé. De même un des poètes de *Hudhayl* (c'est Ibn Dâwûd lui-même qui se désigne ainsi) a dit :

Si jamais je t'ai demandé l'étreinte qui eût calmé
Mon sang, sache-le, maintenant je me trouve apaisé
Ah, n'accomplis pas ta promesse de m'aimer
De que peur que vienne l'oubli !
Je veux être avare de mes sanglots
Mieux me plaît d'être privé de toi,
Gardant mon cœur navré, gardant mes yeux noyés [1]. »

Par ces derniers vers Ibn Dâwûd nous laisse entendre qu'il se refuse à la satisfaction de l'amour, non pas pour éviter une déception charnelle individuelle, mais parce qu'elle ferait oublier l'essentiel, l'idée pure de l'amour, ainsi que le philtre le fit à cette femme de la tribu de 'Oqeïl.

Ce texte est extrêmement caractéristique. Pour nous faire comprendre un poème qui lui est personnel et qu'il attribue à un tiers hypothétique, le poète nous raconte une anecdote improbable sur un philtre inconnu ; son but est d'ailleurs de nous mener vers une idée pure et vide et dans son récit les physionomies qu'il évoque s'évanouissent sans avoir eu d'individualité.

Prenons maintenant un fragment des *Akhbâr al-Hallâj* (n° 50 bis) :

« D'après al-Husayn Ibn Hamdân également ; il dit : "J'ai entendu al-Hallâj réciter, et c'était dans un souk de Bagdad :

Oui, va-t-en prévenir mes amis
Que je me suis embarqué pour la haute mer
Et que je brise ma barque
C'est dans la religion de la Croix que je mourrai
Je ne me soucie plus d'aller à la Mecque ou à Médine !

« “Et je le suivis. Quand il rentra chez lui, il pria beaucoup, récita la *Fâtiha*, puis de la sourate XXVI à la sourate XXX, verset 56 : Dieu dit : ‘Ceux qui ont la science et la foi’, alors il répéta ces versets puis il pleura. Quand il eut achevé je lui dis : ‘Ô maître, tu as prononcé dans le marché une parole impie, puis ici tu fais du fracas en priant canoniquement, quel but poursuis-tu donc ?’ – Il dit : ‘Que l’on tue cette maudite !’ et il me montrait du doigt sa propre personne. – ‘Est-il permis d’inciter les gens à tuer ? – Non ; mais je les incite à être sincères avec leur foi ; car à mon sens la mise à mort de cette personne leur est un devoir et s’ils m’en veulent ils en seront récompensés[k].’” »

Id. (N° 52) Je lui dis : « Comment est la route qui mène à Dieu ? – Il n’est de route qu’entre deux et ici il n’y a plus personne avec moi. » Je lui dis : « Explique ! – Celui qui ne saisit pas nos allusions ne saurait être guidé par nos explications. » Et il récita :

Est-ce moi, est-ce toi ? Cela ferait deux Dieux.
Loin de moi, loin de moi la pensée d’affirmer « deux » !
Il y a une ipséité tienne, en Tes grâces reçue, pour toujours,
Mon tout, par-dessus toutes choses, s’équivoque d’un double visage
Ah ! où est Ton essence, hors de moi, pour que j’y voie clair.
Mais déjà mon essence s’élucide, au point qu’elle n’a plus de lieu
Où retrouver cette touche divine qui T’attestait, ô mon espoir !
Au fond du cœur ou bien au fond de l’œil ?
Entre moi et Toi il y a un « c’est moi » qui me tourmente,
Ah ! Enlève par Ton « c’est Moi », mon « c’est moi » hors d’entre nous deux[l] !

Ici l’orientation de la pensée est ferme et unique, dirigée vers le réel. Évidemment on peut dire que dans ces textes les vers ont été empruntés à un poète antérieur sans qu’on l’avoue. On peut imaginer aussi qu’ils ont été plaqués postérieurement pour corser l’anecdote. Il n’en reste pas moins qu’au centre du cadre de la rencontre le chant se forme, le psaume, l’assomption à l’objet aimé.

Comme dans la chante-fable des primitifs l’intérêt se déplace, le décor artistique se simplifie et perd son attrait ; la rime ne subsiste que parce qu’elle permet à cette modulation personnelle de la musique intérieure de s’universaliser. Le schème logique se condense et sa gradation s’estompe, il ne s’agit plus de sentir ni d’apprendre, mais de devenir.

Cette expérimentation mentale n’est pas admise par tout le monde ; on connaît les griefs des artistes contre les mystiques auxquels ils reprochent de vouloir se noyer dans la mer ; on connaît aussi les griefs des savants contre les mystiques qui prétendent exprimer l’ineffable.

Pour conclure, nous pouvons dire que les poètes profanes traduisent en termes discursifs des émotions sensibles ; suivant en cela le procès

normal de la formation des concepts ; tandis que les mystiques sont tenus, suivant leurs propres déclarations, d'expliciter en termes discursifs une commotion de source suprasensible, une touche divine, et cette intuition directe qu'ils ont alors ressentie. Les mystiques ont donc tendance à nous livrer tel quel, plaqué et brut, le complexe émotionnel qu'ils ont subi ; quitte à tâcher, après coup, de nous en expliquer le symbolisme. Pour le moment ils essaient uniquement de rester transparents au pur rayonnement de l'émotion. Les poètes profanes, au contraire, tendent à composer une idole factice en surestimant certaines données partielles de leur expérience mentale : qu'ils assemblent dans un même cadre artificiel pour dresser devant nous une allégorie de leur invention[1].

SOURCES. – Édition originale : *Philosophies*, numéro 5/6, mars 1925, p. 507-512. *Opera Minora*, tome II, p. 355-366. Une version, plus longue et développée, sans doute émanée des textes des deux conférences de Leyde et Pontigny ; n'y figure pas la note finale.

BIBLIO. – Émile Poulat, *L'Université devant la mystique. Expérience du Dieu sans mode. Transcendance du Dieu d'Amour*, Paris, Salvator, 1999 – Clément Moisan, *Henri Bremond et la poésie pure*, Paris, Minard, 1967. – Émile Goichot, « La Poésie pure ou Emmaüs. L'Enjeu d'une querelle littéraire », in *Henri Bremond, historien de la « Faim de Dieu »* (choix d'articles et introduction par François Trémolières), p. 63-103, Grenoble, Jérôme Millon, 2006.

L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE ET LES MODES DE STYLISATION LITTÉRAIRE

Ce texte fut d'abord publié dans le quatrième numéro de *Chroniques du Roseau d'Or*, Paris, Plon, 1927. Il reprenait le texte d'une conférence faite à l'université de Louvain le 21 février 1927. Il a été réédité au printemps 1982 dans le cahier 52 du *Nouveau Commerce*, p. 37-40.

F. A. et C. J.

Quelle valeur exacte, quelle crédibilité, quel genre de réalité convient-il d'accorder aux données expérimentales que nous fournit la littérature mystique ? La mise en ordre de ce problème m'a préoccupé bien des

1. Ces lignes, destinées à une réunion internationale, entre quelques orientalistes (Leyde, 5-6 janvier 1925), visent avant tout des amis techniciens, à qui leur métier interdirait, paraît-il, de trouver dans les termes du langage, autre chose que des caractéristiques grammaticales ; le tracé graphique de l'idée, considéré pour lui-même, leur fermerait tout accès à une intention maîtresse. Et pourtant, les textes des mystiques nous crient assez haut, par-delà toute esthétique et toute algèbre, qu'un mot n'est pas le décalque d'une silhouette, ni le squelette d'un concept ; mais une allusion à une réalité spirituelle, recouvrable grâce à une règle de vie purificatrice. Pareille allusion directrice implique choix ; pour le signataire de ces lignes, qui a choisi, aucun divorce ne se pose, d'ailleurs, entre l'attitude mystique, d'une part, et la pensée rationnelle de l'autre ; la table générale d'explication du monde que le dogme chrétien a construite, dès le Moyen Âge, sur les repères établis par l'Antiquité classique, devra, pense-t-il, s'achever un jour : en prouvant que la vision déifique est le terme surnaturel de notre vocation d'hommes.

années, – où il me fallait lutter pour faire saisir à plusieurs ethnologues, linguistes, sociologues, psychologues, l'importance exceptionnelle à tous égards des textes mystiques dans l'histoire des religions. Cependant il est ici-bas quelque chose de plus amer qu'être déçu, c'est d'être exaucé, disait Claudel[a]. Et certes, si l'indifférence des milieux scientifiques d'avant-guerre pour la mystique pouvait peiner, combien plus pénible est aujourd'hui l'engouement nouveau d'un public cultivé pour une documentation pseudo-mystique de littérateurs. « Dieu et moi, Dieu et mon mari, mon fils, mon frère et mes amis ». Voilà les titres que des éditeurs recherchent désormais pour des lancements sensationnels. Et, en attendant que des quotidiens enregistrent régulièrement la cotation des extases à la bourse des valeurs, on voit apparaître déjà dans certains périodiques de navrantes variations littéraires sur un amour de Dieu qui ressemble par trop à l'amour des feuilletons et des cinémas. « On n'aime plus Dieu quand on le respecte », déclarait non sans ironie un récent commentateur d'Eckhart[b]. Est-ce vraiment aimer Dieu, ressentir en son être la visitation bienheureuse de sa transcendance et de sa gloire, que de se complaire en cet exhibitionnisme affectif ? Remarquons d'ailleurs, en passant, que les effusions mystiques, pour être un des aspects de la vie religieuse, ne sauraient prétendre absorber tous les autres.

Et le souvenir me revient de mon premier contact avec ces études, il y aura bientôt vingt ans ; sortant d'une épreuve décisive où la leçon divine de l'instant présent m'avait atteint en plein cœur, je m'étais résigné à achever, coûte que coûte, la composition scientifique d'une biographie difficile, abordée par fantaisie en marge de mon travail professionnel d'alors : celle d'un mystique arabe, un musulman, al-Hallâj, qu'un hasard singulier avait mis sur mon chemin. Estimant qu'une vie significative, une expérience humaine totale, où des allusions substantielles étaient proférées, alliées à des exemples d'héroïsme, dans une mise en scène divinement concertée, pouvait faire poindre chez d'autres le désir et le secret d'une sublimation réelle de notre misère commune ; et qu'il n'y avait pas de plus haute leçon à léguer. Je n'ai pas changé d'avis ; mais il me reste à marquer, en reconsidérant les étapes franchies, quelles limitations, quelles précisions, commande un tel sujet.

C'est par l'étude de la philologie sémitique que j'ai été amené à examiner de près des textes vraiment mystiques. Passant de l'hébreu à l'arabe, pour étudier le Qor'ân, je fus surpris de voir avec quelle netteté croissante les langues sémitiques, l'arabe surtout, tendaient à différencier l'une de l'autre, dans leur mode de présentation verbale, la révélation religieuse de l'inspiration poétique, la prière de la poésie, la mystique de la littérature. Cette différenciation si faible dans nos langues aryennes, langues d'idolâtres, simples substitués aux héritiers de la promesse révélée, atteignait là sa plus forte acuité. Elle repérait, je le

compris plus tard, la disjonction, non pas seulement de la réalité et de la fiction dans l'esprit qui doute, ou de l'âme et du corps dans la conscience qui agonise, mais celle de la nature et de la grâce dans la création qui a péché. Sans souscrire complètement aux excommunications du Qor'ân, contre les poètes, qualifiés de menteurs ou de possédés, il convient d'affirmer énergiquement pour commencer, et c'est aux langues sémitiques que je dois de l'avoir compris, la distance infinie qui sépare la nature de la grâce. D'où vous pouvez aisément inférer, sans que j'y insiste, que je souhaiterais également voir isoler davantage, en théorie, le monde idéal des possibles d'avec les vivantes réalités immatérielles, la poésie pure d'avec l'oraison la plus rudimentaire, et même la méditation active d'avec la moindre contemplation infuse.

Je n'y songeais pas alors, mais il se fit un clivage, désormais, dans mes goûts pour la littérature arabe ; et, m'écartant des délicatesses toutes profanes qui m'avaient d'abord charmé, certaines phrases m'attirèrent et me retinrent, par un accent, une force d'expression, non plus littéraire, mais supra-littéraire, une allusion instigatrice : des vers qui me faisaient oublier la prison des règles de métrique et de rhétorique, des proses qui libéraient, et c'est là leur mission philosophique essentielle, la pensée des convenances syntactiques usuelles et des cadences.

Je pressentis qu'ici se trouvait, dans la spécificité de ces textes qu'on me dit être « mystiques », la clef, non pas tant des origines, mais des fins dernières du langage, qui n'est pas un simple outil commercial[c], un jouet esthétique, ou un moulin à idées, mais qui peut faire accéder au Réel, car il recèle un sens « anagogique », un harpon destiné à tirer l'âme à Dieu : pour sa liesse ou son dam. Et j'encourus sans remords les reproches de plusieurs confrères arabisants, hostiles à ces auteurs « excentriques » dont les phrases, exaspérantes pour des grammairiens, se trouvent gauchir si savamment le sens des mots et la coupe des propositions, afin d'enlever comme avec des ailes le lecteur hors de ses repères coutumiers.

Je remarquai bientôt que l'intensité de leur accent ne provenait pas forcément de raffinements dans la technicité, d'innovations de lexique ou de syntaxe, mais paraissait issue d'une commotion initiale suprasensible. Ces auteurs, à la différence des autres, étaient « contraints » de parler, comme s'ils avaient un message à communiquer. Il sied d'ailleurs de citer ici, à défaut de tels passages des « Psaumes » qui eussent été plus appropriés pour un public de Chrétienté, quelques-unes de ces sentences de mystiques musulmans arabes, d'un dessin sèchement linéaire :

« Quel souvenir ! Pour qui a là un cœur, et sait prêter attention : quand il a vu[1] ! »

---

1. Qor'ân, L, 36.

« Une erreur : de prononciation ou de conduite ? »

« Pense au Voisin, d'abord ; ensuite à la maison. » (Il s'agit du Paradis.)

« La mort, c'est la pierre de touche des croyants. »

« Si la douleur te dure, fais-t'en une amie[1]. »

Certaines sentences, plus outrancières, essayaient de saisir et de situer, non sans rétrospection, la commotion même de la touche divine, ce qu'ils appelaient le *Shath*, dans le décentrement mental du sujet, d'enregistrer l'échange du « je » humain avec le « je » divin :

« T'invoquerais-je : "C'est Toi", si Tu ne m'avais appelé : "C'est Moi" ?

« Entre moi et Toi, il traîne encore un "c'est moi" qui me tourmente ; ah ! Enlève, par ton "c'est Moi", mon "c'est moi" d'entre nous deux ! »

« La route qui mène à Dieu ? – Il n'est de route qu'entre deux, tandis qu'ici, chez Moi, il n'y a plus personne[2]. »

D'autres sentences, elles, me montraient les mystiques glissant vers le niveau des littérateurs, savourant leurs oraisons pour les autres, orchestrant leurs expériences passées afin de persuader un public, préparant leurs effets, harmonieux, oratoires :

« L'endurance, c'est rester en cible aux flèches de l'adversité ; – c'est garder ses braises ardentes sous les cendres du destin. »

« [Prier vocalement ?]

« — La chambre où Te voici n'a plus besoin de flambeaux ! »

« C'est Lui, l'amour : soumets-toi donc du fond du cœur : aimer n'est point chose aisée ; – nul ne choisira d'en souffrir, s'il est sensé.

« — Et vis isolé, car l'amour a pour seul repos la fatigue, – pour début la langueur, et pour terme la mort... »

« Mon cœur me répète que Tu seras mon meurtrier, mon âme est ta rançon, Tu l'as bien su, vas-Tu l'oublier ? »

« Un remède, je l'ai cherché, pour ma souffrance, – alors que ma souffrance était, en moi, le remède.

« Une preuve, je l'ai cherchée, pour mon origine, – alors que mon origine était, en moi, cette preuve[3]. »

Chez d'autres, le souci d'esthétique corrodait la structure même des symboles, au point d'en détendre le ressort, l'élan proprement mystique ; instituant et perpétuant une équivoque verbale entre l'amour sacré et l'amour profane. Sous prétexte de restituer à Dieu une monnaie égarée portant son effigie, on appliquait à l'union mystique des poèmes notoirement profanes. Un quatrain sur la prière nocturne chantait l'intimité de la nuit, propice aux colloques des amoureux, où toute porte est close, « sauf la porte du Bien-aimé ». Plusieurs, pour entrer en « extase » à volonté, disaient surprendre uniformément la voix même de Dieu dans les sons les

1. Ibn Edhem, Râbi'a, Mohâsibî, Hallâj[d].
2. Hallâj.
3. Mohâsibî, Ibn al-Fârid (en arabe) ; Niyâsî (en turc)[e].

plus fortuits, cri d'un marchand ambulant, roucoulement d'une colombe, aboiement d'un chien. Là, il m'était aisé de reconnaître dans ces vaines tendresses, dégénérescences idéalistes du réalisme mystique, l'intrusion d'un thème purement littéraire, cet amour courtois, *hubb 'udhrî*, qui m'avait un instant séduit en arabe, par ressouvenir du platonisme grec dont il procède et du « *dolce stil nuovo* » médiéval auquel il a conduit, mais que la découverte de vrais auteurs mystiques m'avait vite fait délaisser : ouvrages romanesques de l'école zâhirite, notamment d'Ibn Dâwûd, inventant un philtre, un népenthès « qui fait oublier l'amour lui-même, et non plus seulement le bien-aimé », ou déclarant « ne plus vouloir entrer à la mosquée par la porte des Libraires » depuis qu'un matin son passage y avait interrompu un dialogue entre deux amis[1].

Je ne puis m'attarder à la critique du platonisme, je ne le cite ici que pour en différencier les aspirations, même chez les néoplatoniciens, d'avec la mystique intégrale. Le platonisme naît d'une crise culturelle qui n'est pas particulière à l'hellénisme, mais éclate en toute civilisation dépassant son apogée ; les âmes nobles et délicates, désenchantées par les déceptions de la vie, dont elles ne veulent plus souffrir, exténuent leurs émotions, se détachent de la réalité, se réfugient dans les idées pures, surestiment ambitieusement l'abstraction intellectuelle, afin de la savourer pour elle-même : et c'est la projection dans les nuées, d'une échelle de termes irréels : sous prétexte de ravir le Réel, on n'obtient, en la gravissant, qu'un « illusoire dépassement » de tout contenu de pensée.

C'est l'ébauche avortée d'un aveu d'impuissance, où la partie spirituelle de la nature humaine, hésitant à prier pour obtenir le secours de la grâce, se satisfait finalement du désir du ciel, sans Dieu. La beauté ambiguë et déconcertante, mystérieuse, et peut-être symbolique, de l'idéalisme ainsi transcendantalisé, apparaît aussi chez divers gnostiques et dans plusieurs théories hindoues d'ascèse intellectuelle ; et là non plus, elle ne saurait passer pour pleinement mystique.

Cela dit, sans nier que pratiquement la nature et la grâce ne soient parfois si étroitement unies qu'on ne puisse les confondre chez des âmes droites qui ne savent pas s'exprimer. La sève secrète de la grâce s'insinue dans la nature, pour la vivifier, suivant des voies bien cachées. La sainteté de Jésus, qui est aussi le type de l'union mystique des volontés, a été devinée et encensée, lors de sa naissance et lors de sa mort, par des visiteurs silencieux venus de bien loin, des mages païens, et une myrophore pénitente.

Je voudrais maintenant, avant d'aborder des textes chrétiens[1] et sans essayer de deviner comment les symboles naissent dans l'âme en état de grâce, – examiner une à une les conditions auxquelles la langue des mys-

1. Le problème n'est pas traité ici, de la possibilité d'une expérience mystique totale hors de l'appartenance visible au « corps de l'Église du Christ ».

tiques doit se soumettre dès qu'elle se trouve exprimer – et ils le veulent toujours – ce qu'ils ont ressenti, de manière à nous le faire saisir. Ils voudraient crier, telle quelle, la venue si simple de la touche divine qui les a substantiellement blessés ; et comme elle est essentiellement intelligible, les onomatopées ne peuvent leur servir ; ils se sentent tenus d'apprécier, approximativement et inadéquatement, en termes discursifs et complexes, une commotion indiciblement simple et directe. Ils sont désarmés.

Leurs réactions verbales, déjà démunies de leurs ressources normales, en face d'émotions de source humaine, seront, ici, encore plus déconcertées et maladroitement personnelles. Et, plus ils seront sincères, plus elles porteront la marque de leur extraction native, le chiffre étroitement individuel et borné de leur éducation première : imagerie quattrocentiste des visions de sainte Françoise Romaine, technique littéraire à la Garcilaso de la Vega chez saint Jean de la Croix, bestiaire symbolique de saint François de Sales, art poétique de petite bourgeoisie lexovienne chez sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus[g]. En dépit de l'agacement qu'il cause à l'artiste, et de la déception qu'il procure au philosophe, cet accent de patoisant, ce récitatif d'écolier, cette gangue de terroir, est un précieux critère d'authenticité pour les parcelles de documents mystiques qu'elle conserve.

Plus la commotion a été réelle, plus s'accusent aux yeux du mystique les linéaments du paysage où elle s'est produite, le lieu désormais inoubliable de cette rencontre inouïe. Cela peut aller jusqu'à des méprises innocentes, ingénument avouées : depuis Madeleine, pleurant au Jardin, jusqu'à Marguerite Ebner, Catherine Daniélou[h], ou le curé d'Ars, lorsqu'il leur arrive de confondre un interlocuteur surnaturel avec un passant ordinaire ou un objet inanimé, auprès d'eux.

À l'état naissant, les confidences des mystiques présentent donc un comportement particulièrement volubile et instable ; recueillies et transmises telles quelles, elles seraient aussi inintelligibles qu'illisibles, d'autant qu'un texte brut ne livre ni le geste, ni l'intonation, ni le cadre qui l'expliciteraient. Elles ne pourront être mises à notre portée qu'après avoir été mûries, assimilées, retouchées, en plusieurs opérations successives[1], qui nous amènent au cœur de notre sujet.

« Ils ne s'en souvinrent que plus tard » ; « ils » n'avaient pas compris tout de suite ; c'est graduellement que la grâce agit ; quand l'allusion est comprise, quand ses leçons ont porté, l'événement surnaturel apparaît au sujet avec toute sa signification et tout son relief. Le mystique, se remémorant l'événement dont il n'avait confié que des bribes, est maintenant à même d'en reconstruire un récit homogène, substituant ainsi à l'intros-

1. À la différence des textes arabes de littérature profane, où les variantes manuscrites sont en majorité des lapsus matériels involontaires, j'ai constaté, en dressant l'apparat critique d'un texte arabe de mystique, établi d'après six manuscrits, que la majorité des variantes était due à des divergences d'interprétation, que le texte était donc *repensé*, avant d'être dicté.

pection immédiate une *rétrospection*, pleinement intelligible, qui se présente parfois simplement comme un commentaire scrupuleux, d'une valeur exceptionnelle, mais plus souvent comme une refonte totale, profondément mûrie et savourée, exécutée à loisir dans une atmosphère mentale, « nouvelle », certes, parce que le sujet se trouve maintenant transformé.

Viennent ensuite[1] ses auditeurs, secrétaires bénévoles, qui vont procéder à d'autres remaniements et superposer leurs retouches. Tantôt, nous dit-on, par académisme, préférence esthétique, tantôt par théorie métaphysique ou méthode historique, ils régularisent les phrases suivant des coupes d'une mémorisation plus aisée, redressent les images d'après des poncifs plus usuels, harmonisent enfin les témoignages de provenances différentes, suivant les percées symétriques d'une biographie syncrétisée.

En réalité, c'est surtout par sympathie spirituelle[2], pour bien se rendre compte, par un besoin impérieux d'« édifier » (tant les autres qu'eux-mêmes) qu'ils agissent ainsi, analysant tous les harmoniques différents que la note fondamentale, la commotion divine dont ils reçurent confidence, avait fait retentir en eux. Aussi les constatations immédiates des témoins se montrent dès l'origine non seulement distinctes, mais complexes, car l'émotion du sujet a plus ou moins gagné les témoins par des voies d'accès différentes ; comment resteraient-ils impartiaux, alors qu'ils se trouvent eux aussi atteints et touchés ! Et, sans insister sur la contagion désolante et dangereuse que le voisinage des mystiques peut procurer à certains spectateurs, curieux accourus sans mandat, on notera ici la force d'expansion sociale des commotions mystiques dans le sens le plus légitime : depuis la compassion réparatrice d'âmes fraternelles[3] jusqu'à la vulgarisation d'humbles oraisons individuelles, devenues peu à peu un bien commun ecclésial, et finalement incorporées dans la liturgie, où elles servent, pour aimer Dieu, à toutes les saintes âmes qui ne se sentent pas le besoin de se forger un vocabulaire à part, dans l'Église dont elles font partie intégrante. Les citations, qui figurent chez d'autres par simple clause de style, apparaissent chez celles-là,

1. À moins que le manuscrit primitif n'ait été préservé, et ne prime finalement, pour l'édition définitive.

2. La conférence de Jacques Maritain, *Expérience mystique et philosophie*, que je n'ai pu utiliser à Louvain, suggérerait un mot plus exact que « sympathie spirituelle », peut-être : participation à une même « connaissance par connaturalité ».

3. Les martyrs des deux premiers siècles, réclamant au jour de leur condamnation l'absolution et la réconciliation des apostats, adultères, et homicides, alors disciplinairement excommuniés *ad vitam* ; les compatients des derniers siècles, stigmatisés ou non, intercédant pour les pécheurs, devant Dieu ; – les uns et les autres par substitution mystique, comme « membres du Christ ». J'ai dit ailleurs, lors du septième centenaire de sainte Christine l'Admirable (24 juillet 1924), l'importance de la compassion réparatrice dans l'histoire de la mystique comparée. Partout où s'observent, hors de l'Église visible, des « victimes spéciales » s'offrant humblement à Dieu, pour le salut d'autrui, – il est permis à un chrétien de deviner une motion secrète de l'Esprit Saint, un signe avant-coureur de cette Pentecôte qui n'est pas encore accomplie pour tous. [Voir ici t. I.]

– en union avec la consommation des préfigures messianiques, avec cette croix où le psaume « Eloï, Eloï » fut récité, – comme de véritables participations à une vie mystique collective, tout ensevelie dans le Christ.

Voici maintenant quelques exemples de textes mystiques chrétiens où ces diverses causes d'altération ont inégalement joué.

D'abord, deux recensions d'une vision racontée par Marie des Vallées (la sainte de Coutances[i]), l'une selon M. Le Pilleur[j], l'autre selon S. Jean Eudes[k].

Texte de M. Le Pileur	**Texte de S. J. Eudes**[2]
On lui fit voir trois oiseaux, un paon, un aigle et une colombe. Notre-Seigneur dit au paon : « Faites un peu la roue et regardez votre plume. » Plus on lui disait cela, plus il serrait ses plumes et tenait la tête baissée entre ses pieds. « Je vous assure que j'enrichirai vos pieds de tant de pierres précieuses que vous serez contraint de les quitter pour regarder vos plumes. »	Notre-Seigneur lui fit voir une fois trois oiseaux qui représentent le parfait usage qu'on doit faire des trois puissances de son âme. Le premier était un paon qui étendait et regardait ses plumes ; puis venant à jeter les yeux sur ses pieds, il les resserrait.
L'aigle contemplait toujours le soleil.	Le second était un aigle qui regardait fixement le soleil, et lorsqu'il voyait ses petits aiglons dans quelque danger, il venait fondre en terre pour les ramasser et pour les délivrer du péril.
La colombe ne faisait rien et était aveugle.	Le troisième était une colombe qui était sans fiel et qui paissait sur le bord des torrents.
Le paon, c'est la mémoire ; les plumes, ce sont les histoires qui ont été écrites ;	Le paon, c'est la mémoire des serviteurs de Dieu, qui regardent et contemplent ses dons, grâces et bienfaits, représentés par les belles plumes du paon. Mais, après cela, ils jettent les yeux sur leurs pieds, c'est-à-dire sur leur néant, ensuite de quoi ils resserrent leurs plumes et réfèrent tout à Dieu.

1. *Vie admirable de Marie des Vallées*, ms. Québec, liv. IV, chap. x, sect. VI, « Trois oiseaux... » (d'après le chanoine Lelièvre).

L'aigle, c'est l'entendement, qui contemple la divine volonté ;	L'aigle est leur entendement qui regarde Dieu fixement par la contemplation de ses mystères et (de) ses divines perfections, mais, lorsqu'il voit ses petits, c'est-à-dire ses sens être en péril de tomber dans quelque faute, il vient fondre en terre, c'est-à-dire il s'abaisse pour les retirer du danger.
La colombe, c'est la volonté, que Notre-Seigneur disait qu'Il aimait mieux que les autres, et disait gaiement : « Ô ma colombe sans fiel ».	La colombe, c'est leur volonté, qui est sans fiel, c'est-à-dire sans péché, et qui se plaît sur le bord des torrents des peines et des souffrances de cette vie[1]. Et j'entendais Notre-Seigneur qui disait qu'Il aimait mieux sa colombe que les deux autres : « Ô ma colombe, disait-il, ô ma colombe sans fiel. » Tout ceci représente l'état de la Sœur Marie quoiqu'elle ne le dise pas.

Les divergences sont curieuses, et prêtent à réflexion. On peut admettre que M. Le Pileur n'avait pas tout noté et que Marie des Vallées a expliqué elle-même par rétrospection, à saint Jean Eudes, les lacunes à combler et les rectifications à effectuer. Mais la mise en ordre du second texte paraît bien l'œuvre de saint Jean Eudes, surtout dans sa minutieuse interprétation des symboles ; enfin, si le style de Marie des Vallées, assez terne, chez M. Le Pileur, est plus soutenu dans le second texte, on ne peut cependant accuser saint Jean Eudes de l'avoir orchestré par parti pris artistique et personnel, car le style de ses propres écrits est beaucoup moins expressif que celui des textes qu'il dit avoir été dictés par Marie des Vallées. Faut-il admettre qu'auprès d'elle, par une sorte de sympathie spirituelle, il s'élevait accidentellement à une force de style qu'il ne semble pas retrouver ailleurs ?

Passons au cas des célèbres *visions* d'Anne Catherine Emmerick recueillies par Clément Brentano. Quelle crédibilité accorder à la méthode suivie par Brentano ? Le dossier réuni à Rome pour le procès d'Anne Catherine depuis 1916 va permettre de le savoir, par comparaison du texte

1. Variante ms. Renty : « des délices et des consolations célestes » (d'après M. E. Dermenghem).

du *Tagebuch* de Brentano, d'une part avec les textes imprimés, d'autre part avec des sources indépendantes et directes, comme Overberg, Luisa Hensel, et surtout le Dr Wesener, en son *Tagebuch*[l]. Dans un ouvrage documenté, mais inégal et tendancieux, Hümpfner, qui s'est chargé lui-même et un peu vite de ce travail critique, vient de dénoncer la culpabilité criminelle de Brentano ; avec un parti pris romantique de mystificateur, il aurait malignement déformé les visions, antidaté et falsifié des lettres, etc. Une remise au point s'impose.

Notons d'abord que l'admirable vie d'Anne Catherine demeure hors d'atteinte, et que Rome a simplement et très sagement écarté ces écrits de la cause. Quand Brentano, poète et romancier romantique, vint à Dülmen, en curieux, plutôt incrédule, au chevet de cette nonne malade et illettrée, qui devait le convertir et le pacifier, par ses exemples quotidiens d'héroïque douceur, il cessa vite de nourrir aucun préjugé de romancier. Il resta là cinq ans, il se mit à collectionner des notes, sans plan arrêté ; il entrevoyait graduellement toute la splendeur de la vie organique de l'Église à travers la sainteté d'une compatiente[2], il pensa, et se crut appelé (non sans raison), à exposer littérairement cette donnée fondamentale. En bon écrivain ou plus exactement en bon peintre (*Maler* disait Diepenbrock[n]), Brentano remania ses notes à plusieurs reprises : il traita comme des croquis, pris sur le vif de la vérité historique, les fragments de visions qu'Anne Catherine lui avait dictés, et résolut d'en tirer une série de tableaux représentant les scènes de la vie de Jésus et de Marie. Il les composa, et elles ont eu un grand nombre d'éditions. Elles présentent les qualités et les défauts normaux d'une technique picturale, dont la consciencieuse minutie ne voit aucun mal à emprunter aux sources les plus hétéroclites, pour les fondre et les styliser, les motifs décoratifs lui permettant de combler les lacunes de ses esquisses[3]. Brentano désirait d'ailleurs les rehausser, les parer, les enluminer d'autant plus qu'il les croyait historiquement et « photographiquement » vraies ; d'où la stylisation fort étudiée de certaines scènes, notamment dans la « Douloureuse Passion », scènes dignes des Grünewald (le mot est de Huysmans[o]), que Brentano était venu précisément étudier à Colmar.

Les critiques ont beau jeu d'ironiser sur les particularités onomastiques et géographiques, souvent indéfendables dont Brentano avait annoté les marges de son carnet et qu'il eut le tort grave de faire passer

1. Dont on attend, depuis quatre ans, la publication, annoncée par Hümpfner.

2. En quoi il avait imité, sans le savoir, saint Jean Eudes expliquant la compassion réparatrice d'une Marie des Vallées par la sentence *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur* de saint Paul (I Cor. 15, in ms. Québec, IV, 8). Dès avant saint François d'Assise, on trouve des vocations de compatientes : telle sainte Alpaïs, du diocèse de Sens (1150 -† 3 novembre 1211)[m].

3. La technique musicale en use plus librement encore avec les mélodies populaires, sans chercher à les travestir.

dans le texte même des visions en les imprimant. Mais Hümpfner a suivi une fausse piste en y cherchant la preuve que Brentano avait l'intention de tromper ses lecteurs. Ainsi, quand il dénonce comme fallacieuse et truquée la série d'approximations successives qui identifient, dans le carnet de Brentano, les visions de l'*Hochzeitshaus* et de la *Braut* d'abord à la « fiancée » qu'il se rêvait, puis à l'âme chrétienne, se vouant à Dieu et à Anne Catherine au couvent, enfin à l'Église dans son cycle liturgique qui l'unit au Christ, – Hümpfner ne discerne pas combien ces tâtonnements établissent au contraire la loyauté de l'artiste.

Anne Catherine Emmerick a bien été l'inspiratrice surnaturelle des magnifiques tableaux religieux de Brentano, qui n'eussent pas existé sans elle, c'est bien son expérience mystique de compatiente qui continue à diffuser à travers eux, et, en dépit de leur stylisation forcée, trop görrésienne, malgré l'hostilité de critiques mal orientés, à consoler tant d'âmes.

Prenons enfin deux auteurs presque contemporains, qui caractérisent assez bien deux écoles en hagiographie mystique : Huysmans et von Hügel[p]. La *Sainte Lydwine* de Huysmans (dont le sérieux canevas historique a été récemment révisé par Meuffels[q]) reprend avec un discernement beaucoup plus judicieux, le dessein de Brentano ; il s'agit encore d'une sainte compatiente ; ses paroles sont en général maintenues dans leur caractère, avec leur portée authentique. Il arrive parfois que l'écrivain annexe aux documents consultés des réflexions ou des détails ; mais ce sont des extraits de méditations personnelles, et comme des exclamations en marge ; en un ou deux endroits seulement, d'ailleurs reconnaissables, l'auteur a cédé au désir d'enchâsser, de sertir comme dans un reliquaire d'épithètes somptueuses la vie de la sainte, et de jeter un voile de pourpre sur la hideur de ses plaies. Mais, dans l'ensemble, cette œuvre contient surtout des leçons de vie intérieure, par où se prolonge jusqu'à nous très légitimement l'influence spirituelle de sainte Lydwine et par où peut se propager son culte.

La *Sainte Catherine de Gênes*, de von Hügel, se présente tout différemment. Ce n'est plus la compassion réparatrice en action, c'est la théorie minutieuse des conditions de réalisation d'un équilibre psychique parfait. Pour cela l'auteur condense et réduit à la plus schématique unité les actes et les paroles attribués à la sainte en vue de les confronter aux grands courants de pensée qu'il croit discerner, non sans arbitraire ni prolixité, à travers l'histoire du monde. Il n'a pas osé, cependant, poursuivre jusqu'au bout ce travail d'épuration critique ; s'il dépouille implacablement les écrits que ses amis nous ont laissés sur elle et d'après elle, de tout ce qu'il pressent avoir été une floraison de réflexions ultérieures de leur part, il doit se résigner à rapprocher des exemples de sainte Catherine les faits et gestes de ses amis, car il y

retrouve, et très justement, l'héritage vivant de ses vertus. Mais il eût pu admettre aussi bien la postérité intellectuelle de ses sentences, car la généalogie spirituelle est admise, pour les pensées comme pour les actes, en l'Église, cette mère des familles spirituelles.

Pour conclure, que penser de ces catégories d'altérations modifiant un texte mystique dans ses données primitives ? S'il est moralement interdit de rien ajouter (ou gratter) au texte d'un registre commercial, lequel périra avec l'exécution des transactions qu'il contient, sans laisser aucun viatique pour la pensée, nous savons, que pour des textes à portée littéraire, l'interprétation ne reste possible qu'en adjoignant au texte original la tradition orale d'un commentateur qualifié. Et cela est encore plus net pour des textes philosophiques : le « Socrate » de Xénophon[r], d'une vérité si linéaire et si grêle, n'a pas exercé la millième partie de l'influence qu'a exercée le « Socrate » de Platon : mieux compris certes, mais exploité surtout, pour des applications si riches, souvent imprévisibles d'ailleurs et quelquefois indiscrètes, de la méthode socratique. C'est encore plus vrai pour les textes juridiques, où la jurisprudence, non écrite, domine de haut les textes codifiés.

Quant aux textes religieux ne rentrant pas dans les catégories précédentes, et ayant trait à des expériences mystiques[1], ils constituent avant tout des suggestions inspiratrices pour la spiritualité du milieu social qui en vit ; il serait absurde d'essayer de restreindre leur individualité sociale, leur continuité historique à la première notation de leurs plus anciens manuscrits. Autant démolir, par exemple, dans la cathédrale de Reims, tout ce qui n'a pas été explicitement prévu sur le plan de 1211, mais en provient pourtant, par la méditation légitime des maîtres d'œuvres postérieurs. La réalité définitive de ces textes se mesure précisément à la variétation intra-spécifique, au foisonnement des variantes et retouches qui les amène peu à peu à diffuser, pour le bien du plus grand nombre d'âmes, sous une dernière forme, souvent bien éloignée de leur dispositif premier. Telle l'*Imitation de Jésus-Christ*, cette collection d'opuscules windesheimiens, progressivement refondue et amalgamée au début du XVe siècle[*].

La notion du développement organique de l'Église dirigé et canalisé, « causalisé » par l'Esprit sanctifiant, trouve ici une de ses plus saisissantes justifications. C'est ainsi qu'on peut expliquer le foisonnement des apocryphes aux premiers siècles chrétiens : je ne parle pas seulement des Évangiles apocryphes, ni des Clémentines[t], dont certains passages tendancieux glissent vers l'hérésie, mais des fausses attributions d'écrits par ailleurs empreints d'un équilibre spirituel éminent, comme

1. Il ne s'agit pas ici des textes révélés, légiférants, de l'Écriture sainte, – mais des inspirations privées.

le « Pasteur », mis sous le nom d'Hermas, au temps du Pape Pie Ier, ou comme les écrits dionysiens. C'était une manière courante, évidemment regrettable à notre point de vue, de revendiquer et d'étendre la généalogie spirituelle d'Hermas ou de Denys ; l'usurpation d'attribution dans le titre n'était pas forcément le signe d'une intention de tromper quant au fond et à la doctrine.

En résumé, l'incorporation à un texte connu de détails conçus au fur et à mesure qu'on le médite, ainsi qu'on le voit si souvent dans les « vies du Christ » élaborées à la fin du Moyen Âge, n'est pas chose a priori illicite ; le terrain est glissant, il confine au genre détestable du roman dévot ; mais si ces gloses sont des conjectures sans valeur historique, elles ne sont pas condamnables moralement, pourvu que, dans l'essor de sa pensée, au domaine des possibles non réalisés, l'auteur s'y soit oublié lui-même, et fasse penser à Dieu.

Devant ces constatations – restrictives relativement aux conditions de transmission et à la préservation littérale, de certains d'entre eux, – quelle continuité historique *réelle* peut-on encore assigner à des textes mystiques ? On peut répondre que la végétation touffue, luxuriante, si vivace, des variantes et des retouches qui en recouvre la notation première, nous induit précisément à penser qu'il y eut à l'origine une commotion suprasensible, une locution théopathique, l'énoncé d'une grâce divine. Que cette grâce divine n'a pas été dispensée pour que son premier énoncé subsiste intact, comme une révélation, mais pour qu'il porte des fruits nombreux dans toutes les âmes qui, l'ayant savouré, se l'assimilent ; réalisant ainsi, en se consumant, cette glorification sociale des mystiques, cette communion des saints, dont la renommée profane n'est que l'ombre.

Relisons, d'ailleurs, les plus caractéristiques de ces locutions théopathiques. Ineffables à l'origine, perçues comme des commotions au cœur, leur expression verbale brise forcément le mécanisme habituel du langage, amenuise et transfigure comme une auréole les images qu'elle utilise ; ce sont des notions négatives, une démonstration expérimentale, *via remotionis*, de la transcendance divine (qu'aucune contradiction logique n'exclut d'apparaître, s'il lui plaît, parmi les êtres contingents). Ce sont des espèces d'explosions anagogiques qui renseignent avant tout sur la « mort intérieure » du sujet. Elles l'enlèvent jusqu'à Dieu, mais dans la nuit noire, ce qui choque infiniment les esthéticiens ; tant pis pour eux.

H. Bremond a insinué cette remarque importante, après D. Chapman, que, dans les oraisons jaculatoires, on constate un mouvement orienté, lequel importe plus pour le bien de l'âme que leur sens littéral. C'est une motion de la grâce, une assomption vers le Réel. Les paraboles évangéliques sont remplies d'antithèses dynamiques, le chameau et le moucheron, la paille et la poutre, le joaillier et la perle unique ; sans

viser aucunement au pittoresque ou à l'humour, elles veulent nous déraciner d'ici-bas, nous faire mourir à nous-mêmes.

Il faut donc conclure, et très énergiquement, que les expériences mystiques authentiques, inspiratrices des textes qui les racontent, ne sont pas, comme les mythes littéraires, des inventions positivement intéressantes en elles-mêmes, comme combinaisons d'imagination. Elles sont des découvertes. Mais beaucoup de croyants, les comparant tantôt aux découvertes des sciences physiques et mathématiques, tantôt aux données positives de la révélation elle-même, se font des illusions sur ce que ces découvertes peuvent nous apprendre. Elles sont avant tout négatives, elles nous familiarisent, en dedans, avec l'action purificatrice, dénudante et réductrice que la grâce divine exerce sur notre personnalité humaine ; comme telles, elles ravivent singulièrement pour l'âme les données théoriques des catéchismes et de la théologie ; certes, on y entend « chanter » la musique écrite aux pages silencieuses des Livres Saints, mais elles n'accroissent que rarement, indirectement et accidentellement notre connaissance ordinaire, discursive et didactique des choses. Et la certitude réelle qu'elles procurent au sujet reste, naturellement du moins, incommunicable. L'expérience interne de l'extase ne procure pas *ipso facto*, quoi qu'en ait pensé al-Ghazâlî, une science discursive des extases.

Il est oiseux de chercher dans la mystique, comme certains s'y obstinent, la formule de procédés préternaturels d'« exploration », géographique, archéologique, ou eschatologique : pour atteindre, soit dans l'espace actuel ou au-delà, des lieux inaccessibles, soit, dans le temps, des périodes futures ou révolues, – alors qu'elle nous introduit au seuil de l'Éternel. C'est en vain qu'un archéologue demanderait à l'expérience mystique une méthode pour l'identification des reliques, quoique plusieurs saints aient eu par moments ce don d'hiérognose ; c'est en vain qu'un anatomiste consulterait les mystiques pour situer la plaie de l'épaule dont le Christ souffrait au portement de croix, car même chez les stigmatisés, participant physiquement à la Passion, la localisation pour cette plaie a varié ; comme d'ailleurs pour la plaie au cœur.

Il serait également imprudent d'invoquer l'expérience mystique comme critère de contrôle, pour fixer la terminologie des thèses métaphysiques ou des assertions doctrinales, quoique généralement les confidences des mystiques qui illuminent de si vives lueurs les problèmes fondamentaux de la religion soient prégnantes de conséquences théologiques ou liturgiques ; parce que le lexique des mystiques n'est pas ontologique, mais affectif, individuel plutôt que personnel. Leurs divergences, quant à une classification type des « états » mystiques le prouvent assez ; leurs textes laissent malaisément dresser la carte d'un itinéraire pour l'âme vers Dieu, ou codifier la discipline à suivre durant

les étapes ; la liberté de l'inspiration divine, en toute sagesse, ne nous le permet guère, les directeurs spirituels le savent bien.

Au contraire, par une démarche inverse, c'est l'expérience mystique, même la plus haute, qui requiert, pour être reconnue comme réelle, un double contrôle, auquel on ne songerait pas pour apprécier la valeur d'une œuvre artistique ou d'une recherche scientifique : investigations de la part de l'historien, et enquêtes de la part du théologien.

L'historien seul, avec ses méthodes propres, peut établir les deux séries chronologiques de faits personnels constituant une biographie sérieuse : série des actes effectivement accomplis, série des pensées notoirement communiquées ; et, sans user de postulats, psychologiques ou sociaux pour les apprécier, il examinera également comment les pensées et les actes de son personnage ont été accueillis par son entourage ; s'il s'agit d'un mystique véritable, en effet, l'historien observera qu'il a été élevé « en signe de contradiction » pour plusieurs ; comme une torche, s'allumant, révèle soudain, en portant ombre, les passions et les crimes qui cheminaient dans la nuit.

Quant au théologien, il doit confronter les deux séries de documents préparés par l'historien ; celle des actions et exemples avec les règles de théologie morale sur le discernement des esprits ; celle des pensées communiquées, avec le minimum indispensable de données dogmatiques exigibles de leur auteur. Si les résultats de cette double confrontation sont favorables, mais seulement dans ce cas, il devient permis de penser que le mystique fut réellement l'objet de grâces divines spéciales.

L'état « néant » des renseignements d'ordre scientifique et historique à extraire d'un dossier d'expériences mystiques[1] se clôt sur une dernière constatation : sa lecture, en elle-même, ne nous livrera ni la vraie personnalité spirituelle du mystique, – car une personne n'est pas la simple intégration de différenciations individuelles, – ni l'Être divin qui surgit un instant dans cette âme suivant une intention particulière de Sa volonté. Pour entrevoir les réalités dernières, il faut cesser de lire, fermer le livre et considérer, si elle vient se poser sur la pierre de notre cœur, la charité divine, qui transfigura le mystique, et nous a sans doute prévenus de sa visitation en nous prédisposant à le lire.

S'attarder au texte même des phrases lues ne nous y aiderait guère, innover à part nous des paroles intérieures semblables serait vain. Il faut écarter ce dernier voile. D'ailleurs, si la grâce survient, c'est de nous qu'elle traitera, elle ne nous renseignera probablement pas sur la vie

1. Abstraction faite de certains charismes exceptionnels, prophéties, ou visions dans le passé : ce sont là des phénomènes externes à la transformation de l'âme, – et contigus au miracle physique, dont il est parlé plus loin.

intérieure de cette autre âme qui, en passant, se révéla pour toujours fraternelle, nous aida, mais ne nous concerne plus actuellement.

Il existe, pourtant, une preuve pour attester que telles expériences mystiques ont été bien réelles. Qu'on ne la cherche pas dans la beauté stylistique ou la lucidité philosophique des expressions employées. Ces phrases nous ont surpris, ébranlés, mais c'est à un autre témoignage, plus humble, d'ailleurs minutieux à établir que notre raison doit recourir pour se convaincre qu'elle ne fut pas victime d'une illusion mentale contagieuse. Ici, le corps si intimement conjoint à l'âme, dont les moyens d'expression défaillaient au seuil du divin, reprend pour l'homme son importance ; uni à la grâce sanctifiante, le corps peut témoigner.

C'est fort à propos que Georges Dumas reprochait à notre timidité de s'abriter trop souvent derrière le miracle psychologique de la conversion du cœur pour éviter de nous prononcer sur le miracle physique. Or, la conversion du cœur n'est une merveille que pour l'âme déjà moralement préparée à comprendre, et ses symptômes externes, pensées devinées, certitudes affirmées, décisions héroïques, sont, pris isolément, ramenables[1] à d'autres explications, naturelles. Mais le miracle physique, quelque scandaleux qu'il soit pour notre mécanisme, tranche, et de façon décisive, pour tout témoin de bonne foi : il lui signifie que le monde spirituel a des moyens d'intervenir, exceptionnels, dans le monde des corps ; et qu'il y a des réalités dernières, immatérielles, qui priment : à leur heure. Il nous en faut.

Et, ici, un chrétien se souviendra : qu'après tant de discours du Christ, c'est le miracle physique de sa résurrection qui fonda la conviction, et parfit la conversion des Apôtres ; que l'Église réclame de ses saints, pour les canoniser, non pas des phrases émouvantes, mais des miracles matériels. Elle reste fondée, dans son unité organique, sur des sacrements où la forme physique est le véhicule consacré de grâces spirituelles précises. Les reliques de ses saints lui servent non seulement à ranimer l'âme, mais à guérir le corps. Enfin, le sacrement de son unité, le gage d'amitié suprême qu'elle tend à l'adoration des hommes, – frêle aumône, timide merveille, qui nous laisse tellement libres, – c'est une relique de la Passion ; où se livre, muette d'un silence plus substantiel que toutes les paroles des mystiques, la Parole divine.

1. Avec plus ou moins de vraisemblance.

TEXTES MUSULMANS POUVANT CONCERNER LA NUIT DE L'ESPRIT

À l'instar d'autres textes figurant dans ces volumes, celui que l'on va lire est extrait d'un numéro des *Études carmélitaines*, publication et aventure intellectuelle dont il importe de retracer l'histoire. Le père Bruno de Jésus-Marie, o.c.d.[a] inaugura une nouvelle série de cette revue (Desclée de Brouwer, éditeur) en 1931, série qui s'achèvera en 1962, avec une interruption entre 1940 et 1944. Quarante-neuf volumes, collectifs, ou signés, à partir de 1946, d'un seul auteur, auront vu le jour selon un rythme bisannuel. Certains sont restés célèbres, comme le cahier *Satan* de 666 pages, sorti en 1948. Entre 1931 et 1936, la revue recense des livres et des articles touchant la mystique – expérience et doctrine, la métaphysique (Jacques Maritain, Gustave Thibon, Étienne Borne, etc.) et la littérature (Paul Claudel, Stanislas Fumet, Henri Ghéon, Jacques Madaule). L'an 1936 voit la création des *Journées* puis du *Congrès international de psychologie religieuse*, colloques ouverts, à l'image des rencontres *Eranos* d'Ascona, à toutes les disciplines intellectuelles (anthropologie, médecine, psychanalyse, histoire des religions, histoire de l'art, littérature). La première rencontre est consacrée, à l'occasion du tricentenaire de la province de Paris, à *La Vie carmélitaine* (1935) ; les sept autres traitent de points cruciaux de la spiritualité : *Douleur et stigmatisation* (avril 1936), *Illuminations et sécheresses* (juillet 1937), *Le Risque chrétien et La Nuit mystique* (septembre 1938), *Trouble et lumière* (septembre 1948), *Technique et contemplation* (*idem*), *Mystique et continence* (septembre 1950). Les actes de chaque colloque font, l'année suivant sa tenue, l'occasion d'un numéro de la revue.
Sollicité par le père Bruno, qu'il avait connu par Jacques Maritain, Louis Massignon participera dix fois, entre 1937 et 1960, aux Rencontres et à la revue[b]. Le texte suivant correspond à la seconde d'entre elles. À la pentecôte 1938, Louis Massignon reçoit du père Louis de la Trinité proposition de participer à la quatrième édition des « Journées de psychologie religieuse » dans le cadre du couvent d'Avon-Fontainebleau, prévue pour se dérouler entre le mercredi 21 septembre et le vendredi 23. Joint à la lettre, un programme dactylographié précise et le thème, *Nuit de l'esprit*, et la liste des participants : les dominicains Théry et Lavaud, le jésuite Reypens, le rédemptoriste Debongnie, les universitaires H.C. Puech et Roland Dalbiez, les médecins De Greef et Lhermitte, etc. Massignon s'exprimera le mercredi 21 au matin. Après avoir envoyé un schéma général de son intervention, il reçoit le 29 septembre une sténographie de sa communication qui servira de base au texte définitif, paru dans le numéro d'octobre 1939 des *Études carmélitaines*. C'est ce texte que nous reproduisons ici, avec quelques corrections typographiques ou de transcription. F.A.

Seconde nuit mystique de saint Jean de la Croix, entre la nuit des sens et la nuit de la consommation[1] : pour en rechercher la possibilité en

1. On pourrait peut-être faire correspondre terme à terme, avec le ternaire dynamique des « trois Nuits », le ternaire statique des « trois Signes » (*Aphorisme* n° 244 de la trad. fr. de 1903), « le détachement de tout ce qui passe » étant une « nuit » pour la mémoire, et l'espérance, – « la recherche du plus parfait » une « nuit » pour l'intelligence, et la foi, – l'arrêt de la méditation discursive une « nuit » pour la volonté, et l'amour.

Islam, trois méthodes successivement praticables : 1) comparaison de termes techniques caractéristiques aboutissant à la possibilité d'un emprunt ou à l'éventualité d'une convergence, – 2) considération de la marche du récit dans son ensemble, ici et là, dégageant de son orientation dynamique son originalité structurale, – 3) essai de reconstruction de l'histoire psychologique du sujet, pour entrevoir le degré de réalité des résultats supposés atteints. Car il n'est pas interdit de penser qu'en dehors des frontières de l'Église visible, l'Esprit Saint peut parfois élever très haut des âmes de bonne volonté.

1) Wensinck a cru pouvoir déduire de l'emploi métaphorique de l'antithèse « lumière-ténèbre » l'emprunt chez le maphrien jacobite Barhébraeus († 1289), de données mystiques à l'*ihyâ'* du musulman Ghazâlî († 1111). Asín Palacios a entrevu une filiation possible pour le vocabulaire de la « nuit obscure » entre le musulman Ibn 'Abbâd Rondî (†1388)[c] et saint Jean de la Croix[1][d] – J'ai dit ailleurs[2][e], combien il fallait rester sur la réserve, et ne pas conclure de coïncidences à des emprunts par « acculturation ». Il ne suffit pas de considérer isolément et terme à terme deux listes de mots techniques ; il faut replacer ces mots dans leur contexte, gangue originelle, pour retrouver leur valeur d'expression (et d'expérimentation) initiale. Et ce travail est quelquefois long car, plus la confidence initiale est chargée de vérité, plus elle s'alourdit, de transmetteur à transmetteur, avec des remaniements explicatifs (voir nos remarques, ap. *Roseau d'or, L'Expérience mystique et les modes de stylisation littéraire* 1927 (tome XX), pp. 152-155). Entre Ibn 'Abbâd et saint Jean de la Croix il y a plutôt convergence indépendante qu'emprunt. Entre Barhébraeus et Ghazâlî, il s'agit de l'emprunt d'une échelle de termes commode pour un exposé *ex professo* (cf. les emprunts stoïciens chez saint Nil). Il faut se méfier des théories admettant la perméabilité inconsciente des âmes, à une époque donnée, pour une « völkergedanke » collective (cf. notre « *Folklore chez les mystiques musulmans* » ap. *Mélanges René Basset,* 1923). Un enfant musulman qui devint chrétien plus tard, m'a raconté qu'il avait vécu plusieurs années à l'ombre d'une église à Alger, et qu'il tuait alors, avec sa sandale, des guêpes sur son mur, en les traitant de « chrétiennes ». Dans chaque milieu religieux étudié, il faut d'abord construire le clavier des mots symboliques dominants, des « mots inducteurs », comme dit la psychanalyse. En Chrétienté, pour la « nuit mystique » les résonances liturgiques directrices sont : nuit de Noël ; nuit de l'Exode, de l'Agonie ; nuit de la Transfiguration, de la Résurrection, de l'Assomption, de la

1. *Études carmélitaines,* avril 1932
2. Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Geuthner), p. 35 *sq.*

Parabole Nuptiale (cf. Ruysbroeck). En Islam, ce sont, comme dans la primitive Église, les fêtes qui commencent au crépuscule, – et spécialement : l'Ascension Nocturne du Prophète (27 rajab), la Nuit du Destin (21-37 Ramadan)[1], la Rupture du Jeûne (Ier shawwâl), la Nuit de 'Arafât (10 dhû l-hijja) ; avec le hadîth sur « la descente de Dieu ici-bas, chaque nuit, pour réconforter les âmes ferventes[2] », tel est le clavier symbolique où l'expérience mystique musulmane s'exprime pour les croyants en termes de « nuits ». « La nuit est longue, elle ne se raccourcira pas si tu y rêves (a.l. d'y prier), le jour est pur, ne le souille pas avec tes péchés » (Yahyâ Râzî). La nuit, en Islam, est le temps de l'oraison (*tahajjod*). Toutes les portes, la nuit, se ferment, sauf celle du Bien-Aimé, alors, elle s'ouvre (Ibn Abî l-Khayr).

Il y aussi le rôle de la lune, régulatrice légale du calendrier liturgique, et des délais canoniques (cf. la lune pascale).

2) Il faut prendre chaque récit dans son ensemble, et ne pas se borner à scruter des termes isolés. En Islam, le thème servant à exposer l'expérience mystique, c'est le cadre de l'Ascension Nocturne. On sait le rôle central dans la formation du primitif Islam, de cette « extase » où Mohammad crut être transporté de la Mekke, d'abord sur l'emplacement du Temple (détruit) de Jérusalem, puis, de là, jusqu'au seuil de l'inaccessible Cité Sainte où la gloire de Dieu réside. L'Islam naissant s'est tourné, pour prier, d'abord vers Jérusalem, ç'a été essentiellement une revendication des fils d'Ismaël, enfants d'Abraham exclus des bénéfices du sacrifice du Moria, pour participer, eux aussi, à tout l'héritage abrahamique, à Jérusalem à qui les musulmans ne renonceront jamais (malgré les Sionistes), ni matériellement, ni spirituellement. Cette visite en esprit de Mohammad à Jérusalem, très brièvement mentionnée dans le Qor'ân (sourate LIII), aboutit, selon les commentateurs mystiques à une sorte de circumambulation de Mohammad autour d'une enceinte fermée, « hors du *où* » ; il n'entra pas dans l'Enceinte de l'Union, car il se représente la sainteté divine comme impénétrablement dense, l'ange anonyme qui le guide n'osait y entrer ; lui-même semble s'être spolié de

1. Ch. de Foucauld, alors incroyant, en ressentit la beauté au Maroc, à son arrivée à l'oasis de Tisint (*Reconnaissance au Maroc*, 1888, p. 116) : « La lune qui brille au milieu d'un ciel sans nuages, jette une clarté douce ; l'air est tiède, pas un souffle ne l'agite. En ce calme profond, au milieu de cette nature féerique, j'atteins mon premier gîte au Sahara. On comprend, dans le recueillement de nuits semblables, cette croyance des Arabes à une nuit mystérieuse, *leïla el qedr*, dans laquelle le ciel s'entrouvre, les anges descendent sur la terre, les eaux de la mer deviennent douces, et tout ce qu'il y a d'inanimé dans la nature s'incline pour adorer son Créateur » (13 nov.). C'est le seul passage religieux du livre.

2. Ce hadîth, souvent critiqué comme lésant la transcendance divine, est, pour les mystiques, un symbole de la grâce : ils n'en maintiennent pas moins la transcendance divine : dans sa « profession de foi », Hallâj écarte, de la notion de Dieu, les cinq universaux et les dix catégories (Louis Massignon, *La Passion d'Al-Hosayn-Ibn-Mansour Al-Hallaj*, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 mars 922, Geuthner, 635, 640 : cf. les 4 causes écartées ap. *Diwan d'al Hallâj, Geuthner*, p. 29).

son cœur, pour recevoir, impassible, la vision nue de l'idée pure en son intellect (démarche inverse de celle du Christ au Jardin de l'Agonie) ; il n'a pas essayé d'entrer dans la vie personnelle de Dieu ; il semble, hésitant, s'être arrêté à mi-chemin. Lire ici le *1er texte*, de Bistâmî († 874, = *Passion* 856, 851) ; et sa *critique*, par Hallâj († 922 = *Passion*, 856-863). « Tu ferais descendre cette nuit pleine, qui doit mettre fin au jeûne légal, en descendant sur le Temple » (p. 859). – « Celui qui cherche Dieu à la lumière de la foi est comme celui qui guette le soleil à la lumière des étoiles. » « L'Aurore que j'aime se lève la nuit, resplendissante, et n'aura pas de couchant... » (*Dîwân* ; 45). La Laylat al-hajr (*id.* 59 ; cf. la plainte d'Iblîs, *id.* 50). Autres *exposés* de Hallâj paraissant viser la nuit de l'esprit, sous d'autres symboles : l'oiseau aux ailes coupées (p. 857), le papillon qui se brûle (p. 841), le cœur enivré de douleur, qui reçoit (p. 623). – *Exposé* de Qushayrî († 1072 = *Passion*, 405).

3) Comment reconstituer, « rejouer en soi-même » un récit d'expérience mystique ? Les psychanalystes partent des mots inducteurs et suivent les axes de cristallisation des « archétypes » familiers au sujet. Plus profondément, les disciples fervents d'un mystique, dans le désir de participer à la réalité qu'ils croient avoir été atteinte, s'astreignent à une discipline ascétique préalable, propédeutique à toute « réalisation ». Le souci constant des grands mystiques musulmans a été de retrouver, redresser ou dépasser l'Ascension Nocturne du Prophète, soit dans ses étapes, soit dans ses conséquences (prière d'intercession plus ou moins vaste). Si le mystique chrétien essaie de conformer sa volonté au « fiat » de Marie, depuis la méthode de Louis Grignion de Montfort[f] jusqu'à la méthode du père Crozier[g], de Lyon, que Ch. de Foucauld pratiqua à partir de 1903, – on voit 'Attâr essayer de s'unir à l'influx spirituel de Hallâj, Rûmî à celui de Shams-e Tabrîz[h], Ibn 'Arabî travailler à refléter en son cœur (pour les comparer et les critiquer), les états mystiques des prophètes et saints de l'Islam[1]. L'amour aspire à la substitution ; cela est particulièrement vrai pour la nuit de l'esprit. Si l'Ascension Nocturne du Prophète, par une restriction étrange, semble accepter la nuit du sens pour refuser la nuit de l'esprit, plusieurs mystiques musulmans ont voulu passer outre à cette interdiction, au prix de leur vie. « Renoncer à ce bas-monde, c'est l'ascèse des sens (*nafs*) ; renoncer au paradis, c'est l'ascèse du cœur (= esprit : *qalb*) ; faire abandon de soi-même, c'est l'ascèse de l'être » (Hallâj, *ap.* 'Attâr, *tadhk.* II, 140). S'il y a un amour qui interdit de verser le sang, il y a un autre Amour qui l'exige (de verser le sien), par les épées du Bien-aimé, et c'est là l'Amour Suprême » (Nasrâbâdhî, à propos de Hallâj[i]).

1. Depuis Adam jusqu'à Mohammad, en passant par Jésus, dont le cœur est aussi scruté (ce dont on a tiré, un peu vite, une anticipation du Sacré-Cœur chez Ibn 'Arabî).

Hors de l'Église, où les sacrements permettent ici-bas d'avoir une vie « en partie liée » avec Dieu, la vocation mystique vraie ne peut en effet que donner au désir divin que l'âme ressent une réponse de mort, la mort devenant l'issue triomphale d'une espèce de duel intérieur de l'âme amoureuse avec Dieu qui se dérobe. Beaucoup de musulmans mystiques, au IXe et Xe siècle de notre ère, nous sont représentés comme poussant l'abandon à Dieu jusqu'à une espèce de sommation qu'Il les fasse mourir ; se privant, par exemple, en partant au désert pour le pèlerinage, de toute ressource, car, disaient-ils, s'ils mourraient, leur Meurtrier (= Dieu) leur devrait le prix du sang (= Son Amour, la vision de Son Visage[1]). Il est très remarquable de noter qu'à la suite de saint François d'Assise, dont l'offrande de martyre, refusée par Dieu à Damiette[1], lui valut à l'Alverne cette Stigmatisation qui, par tant de traits, apparaît comme une surnaturelle et exquise compensation de l'échec humain de Mohammad en son Ascension Nocturne, – les premiers missionnaires franciscains en terre d'Islam ont précisément cherché à s'exposer à la mort immédiate, pour glorifier Dieu.

Mais, pour s'assurer de la réalité de telles paroles, il faut scruter la vie, et surtout la mort du sujet. Non pas seulement dans son détail historique, mais dans ses résultats thérapeutiques pour les âmes des autres (grâces obtenues de Dieu, à cause de cet ami de Dieu). Là seulement se trouve la preuve.

Appendice : choix de textes

1) Bistâmî (Passion, 856)

« La première fois que j'allai vers Son Unicité, j'allai comme un oiseau dont le corps est moneïté, et les deux ailes pérennité ; et je ne cessai de voler dans l'air de l'analogie, dix ans, si bien que j'y repris dix mille fois connaissance de moi-même... et je ne cessai de voler jusqu'à l'esplanade de la pérennité où il y avait l'arbre même de la moneïté (= le jujubier ultime de l'Ascension Nocturne de Mohammad, le Buisson Ardent de Moïse)... et je compris (enfin) que tout cela n'était que duperie (de la part de Dieu). »

2) Hallâj (Passion, 862)

« Être l'un des Siens, c'est être celui qui n'a plus de maître, ni disciple, sans préférence ni différenciation, sans distraction ni rappel ;

1. Plus tard, au XIIIe siècle, on a le cas aberrant d'un mystique célèbre, Ibn Sab'în, qui se suicida à la Mekke, en s'ouvrant les veines (comme un philosophe) afin d'atteindre plus tôt à la vision béatifique.

n'ayant plus rien "à lui", ni "de lui", rien ! En lui, il y a ce qui est ; c'est en lui, mais sans qu'il y ait d'"en lui" : comme un Désert sans eaux dans un désert sans eau, comme un Signe dans ce signe (de Dieu, qu'il est déjà). »

3) Hallâj (Passion, 521-522)

« Je suis "je", et il n'y a plus d'attribut ; je suis "je", et il n'y a plus de qualification. Mes attributs en effet, (séparés de ma personnalité) sont devenus une pure nature humaine, cette humanité mienne est l'anéantissement de toutes les qualifications spirituelles, et ma qualification est maintenant une pure nature divine.

Mon statut actuel c'est qu'un voile me sépare de mon propre "moi". Ce voile précède pour moi la vision ; car, lorsque l'instant de la vision se rapproche, les attributs de la qualification s'anéantissent ; "je" suis alors sevré de mon moi ; "je" suis le pur sujet du verbe, non plus mon moi ; mon "je" actuel n'est plus moi-même. Je suis une métaphore (de Dieu), non un apparentement générique (avec Dieu), une apparition (de Dieu), non une pénétration (de Dieu) dans un réceptacle matériel… »

4) Hallâj (Passion, 841)

« Le papillon volette, autour de la lampe, jusqu'à ce que vienne l'aube. Alors, il revient vers ses pareils, pour leur faire part de son état, au moyen des phrases les plus suaves. Puis il repart jouer avec la familiarité de la grâce (= la flamme), dans son désir d'arriver à la joie parfaite…

Il ne se satisfait pas de sa lueur, ni de sa chaleur, il se précipite tout entier en elle. (Pendant ce temps), ses pareils attendent sa venue ; qu'il leur explique ce qu'il a vu lui-même, puisqu'il ne s'est pas satisfait des récits qu'on lui a faits. Mais lui-même, à ce moment, se consume, se volatilise (dans la flamme), demeure sans traits, sans corps, sans nom, sans signe. Et puis, dans quelle intention s'en retournerait-il vers ses pareils, et dans quel état, maintenant qu'il possède… »

5) Hallâj (Passion, 623)

Distique « *Urîduka…* » :

« Je Te désire, je ne Te désire pas pour la liesse,
Non, mais je Te désire, pour le dam.
Tous les biens qui m'étaient nécessaires, oui je les ai reçus,
Sauf Celui qui ferait exulter mon extase, en plein supplice. »

« Cela exprime, commente Ibn 'Atâ, le tourment grandissant du désir, le transport de l'affection, l'incendie de la passion, le désir de l'Amour. Quand il s'est purifié et parfait, il s'élève jusqu'à cette citerne d'onde pure, où Dieu pleut, perdurable, une Eau vive. »

6) Qushayrî (Passion, 405)

« Dieu adresse la parole à l'intime de l'âme de trois manières : soit par une parole que l'âme reconnaît pour divine et à laquelle son intime répond ; soit par une crainte qui réduit son intime au silence (cf. l'anecdote de Moqaffa') ; soit par un langage qui lui-même fournit à la fois parole et réponse, sans que le fidèle le discerne ; et c'est pour lui comme s'il se voyait en dormant, et comme si ce n'était pas Dieu (mais lui). Il est pourtant certain que c'est là la parole de Dieu, quoique le fidèle ne le sache pas et que la différence (entre Dieu et lui s'abolisse)... »

L'ARIDITÉ SPIRITUELLE SELON LES AUTEURS MUSULMANS

Ce texte fut publié dans la revue des *Études carmélitaines* en octobre 1937. Nous le reproduisons avec quelques modifications de transcription.

C.J.

Du fait que l'Islam pose Dieu comme inaccessible à l'homme, non seulement en droit, mais en fait, et professe que la foi seule (dans le Dieu d'Abraham), et non la charité, fait entrer en Paradis, – la doctrine théologique des deux écoles primitives de scolastique est unanime ; les seules joies des élus, anticipables ou non dès cette vie dans l'oraison, sont des impressions visuelles ou tactiles matérielles concernant des objets créés. L'école ash'arite admet qu'il y a en Paradis une *vision* de Dieu positive, mais non transformante, qui « anéantit » momentanément l'élu, qui reprend haleine, après la vision, dans des jouissances créées ; cette vision transnaturelle ne peut donner à l'élu aucune joie (*nafy al-taladhdhudh* : Ibn 'Aqîl et Juwaynî, *ap.* Ibn Taymiyya, *Rasâ'il kubrä*, II, p. 122, 131). – L'école mo'tazilite nie toute possibilité de vision, et ironise à la pensée des dévots qui s'imaginent pouvoir jouir d'une familiarité avec Dieu ; elle leur prête des mots désenchantés à la pensée de l'éternité aride qui les attend, où ils demeurent des « esclaves du marché ».

Plus tard, la conjonction de l'expérience de certains mystiques avec l'infiltration de la théorie plotinienne de la béatitude discursive des élus, professée par des philosophes hétérodoxes (Fârâbî, Ibn Sînâ), contaminera quelques théologiens syncrétistes[a]. Mais toute l'apologétique musulmane condamne comme *chrétienne* l'idée d'un Paradis de *liesse* divine.

La dévotion orthodoxe primitive a tiré de ces prémisses théologiques des règles rigoureuses pour la vie d'oraison ; c'est une voie d'endurance de Dieu, toute négative, où toute joie, même de compréhension analogique admirative des attributs divins est exclue comme une tentation. Le

but est de se consumer, sans modes, devant la gloire de l'inaccessible Unité divine. La résurrection sera pour les plus saints, une comparution où ils sueront d'épouvante, dans leur corps comme dans leur âme (car pour l'Islam primitif, les âmes et les anges sont composés de *matière* subtile) ; avant d'accéder à cette vision qui « les ramènera à leur commencement de manière qu'ils soient tels qu'ils étaient, avant d'être » (c. à. d. de simples idées divines) (Jonayd).

Chez les mystiques modernes, il n'y a pas l'équivalent des trois signes de Tauler-Saint Jean de la Croix[b], – mais la tendance à l'endurance (*sabr*) de la pauvreté (*faqr*) *en soi*, comme manifestant seule le triomphe de l'omnipotence divine sur la créature anéantie.

Se référer à un texte (*ap*. mon Recueil, 1929, p. 43-44, sur l'ascète Abû Sho'ayb al-Moqaffa', mort vers 902 de notre ère), qui montre l'ascète se refusant à admettre qu'une voix divine puisse le consoler, et qui loue Dieu, durant son agonie, tandis que ses articulations craquent.

LE « CŒUR » (AL-QALB) DANS LA PRIÈRE ET LA MÉDITATION MUSULMANES

Ce texte a été publié initialement dans la revue des *Études carmélitaines* en 1950, p. 88-94. Nous introduisons quelques additions souhaitées par l'auteur, et portées de la main de Louis Massignon sur un jeu d'épreuves, et nous corrigeons typographie et transcriptions.

C.J.

Le mot « cœur » (*qalb*) apparaît 131 fois dans le Qur'ân (dont 20 fois seulement au singulier). Le mot « foie » (*fu'âd*), qui en est, nous le verrons, un synonyme atténué, y apparaît 16 fois (dont 5 au singulier[1]).

À côté des sens externes, vue et ouïe, le corps humain recèle, en son vide intérieur central, un morceau de chair (*mudgha*, dit Hallâj ; *bad'a min lahm*, dit Tirmidhî), siège[2], durant la vie, d'un mouvement oscillatoire (*taqlîb* : d'où son nom « *qalb* »), pulsation, ressort caché des gestes, point d'impact des événements spirituels, dont il prend conscience ; les grammairiens arabes appellent « verbes de cœur » les verbes exprimant doute ou certitude (*existimandi*), conversion ou devenir (*declarandi*) : par opposition aux « verbes de sens », verbes exprimant vision ou audition. Les médecins arabes comme Qustâ ben Lûqâ[a] fon-

1. Cf. notre *Essai*, 138, 263 ; notre *Passion*, 477-480, 488-494, 506, 518, 659, 922. Selon Ibn Dihya (et Sahl Tustarî avant lui : « Dieu est la *qibla* (= orientation de prière) des cœurs), les cœurs se tournent vers la Qibla (*taqlîb qiblat al-qulûb* ; ap. *Khasâ'is*, ms. Alger). Ibn al-Râwandî considérait le cœur de chair comme le siège de la personnalité.

2. Cœur = siège de la personnalité (Ibn al-Râwandî) : « *Bayt al-hayât wa l-fadl* » (Mu'ayyad Shîrâzî).

daient la synonymie « cœur-foie » en les liant tous deux à une double circulation (*tajwîf*) d'un mélange de sang et de souffle vital, le sang prédominant dans la « cavité droite », et le souffle vital dans la « cavité gauche ». Mais l'usage populaire n'usait, pour la circulation, que de la théorie de l'équilibre humoral hippocratique, sang rouge, bile jaune, atrabile noire, phlegme blanc.

Comparée à la littérature religieuse chrétienne, la musulmane retient davantage la signification spirituelle du « cœur », qui est « circoncis » par l'inspiration divine (cf. Rom. 2, 29 : *péritomè kardias*[b]). Le cœur de l'infidèle est « incirconcis » dit le Qur'ân (*ghulf* : 2, 82 ; 4, 154), le cœur du croyant est dégainé comme un flambeau allumé, le cœur de l'hypocrite est tordu, le cœur du pécheur inconstant est lisse, tout y glisse et y pousse sans racines, « la foi comme le pourpier dans l'eau claire, et l'hypocrisie comme l'ulcère dans le pus et le sang » (Hudhayfa[c]).

Lorsque l'inspiration divine « circoncit » le cœur, elle lui fait prendre conscience, par la foi, de sa prédestination. Le cœur, dit le Qur'ân, est le lieu du secret divin ; c'est là que l'homme, et l'homme seul en dépit de son inconstance, peut « porter le poids » (*haml al-amâna*, Qur. 33, 72) d'un certain dépôt divin « récusé par la terre et les montagnes » ; ce Secret des cœurs, commentent les mystiques, que les anges ignorent : l'Amour déifiant (*Akhbâr al-Hallâj*, n° 2[d] ; Sumnûn, *ap.* Baqlî, *Mantiq* ; critiqué par Witrî[1] ; cf. Naysabûrî, *'Uqalâ*, 105). Le proverbe le dit : « *qulûb al-ahrâr, qubûr al-asrâr* », (« les cœurs des hommes libres sont les tombeaux des secrets ») ; le mystique Hallâj devait ce surnom « Cardeur (des secrets des cœurs) » à ce qu'il lisait dans les cœurs ; et il disait : « Nos cœurs, en leur secret, sont une seule Vierge où ne pénètre le rêve d'aucun rêveur... ce Cœur, où seule pénètre la présence du Seigneur, pour y être conçue[e]. » Le bercement mystérieux imprimé aux Sept Dormants pendant leur sommeil dans la caverne unit leurs cœurs à ce Secret.

Les mystiques postérieurs se représentent le cœur et son secret comme deux enceintes concentriques : dans le cœur « circule » la Sagesse inspirée, et, en dedans, dans le secret, « circule » le Tawhîd (= le Témoignage attestant l'Unique).

Cette représentation imagée correspond à une vérité profonde : il est très vrai que le royaume de Dieu, le secret du « Tawhîd », le mystère de notre prédestination au « *fiat* » déifiant, est au dedans de nous, au tréfonds de notre cœur, dans l'action vitale de l'Esprit-Saint. Toute la tradition sémitique atteste que le Sang vital est lié à l'Esprit Vivifiant ; que l'infusion de l'Esprit (*rûh*) n'est manifestée que par *l'effusion du sang*

1. Witrî, rifa'ite shâfi'ite bagdadien (1562), *Rawda*, ms. Paris 6495, f. 29 a (= Baqlî, *Mantiq*, ms. Louis Massignon, f. 17b).

du cœur ; et que, parallèlement, le secret de l'âme charnelle (*nafs*) n'est avoué que par l'effusion des larmes saintes, devant le Coup de Lance.

Mais l'Islam, dans sa pudeur jalouse pour la Transcendance divine (héritée d'Israël), s'est ingénié à fuir toute possibilité de figuration de l'effusion sanglante du secret divin des cœurs. Non seulement dans le cas du Christ, qui, pour l'immense majorité de l'Islam n'aurait souffert qu'en apparence. Mais, même dans le cas des saints musulmans martyrisés, comme Hallâj († 922). J'ai décrit ailleurs[1], comment – parallèlement à cette protestation de pudeur qui force l'iconographie classique (Behzâd[f]) du supplice de Hallâj à représenter ce saint comme étranglé par pendaison, sans avoir saigné, alors qu'il est historiquement attesté qu'en dehors de sa flagellation il subit l'intercision, la crucifixion et la décapitation, – il y eut un essai de méditation légendaire audacieuse sur une sentence de Hallâj : « Deux prosternations suffisent, dans la prière du Désir ; mais l'ablution qui les valide doit avoir été faite dans le sang[g]. » De cette sentence paradoxale (puisque le sang est *impur*), on tira cette idée : que Dieu avait permis, pour prouver l'innocence de Hallâj (condamné à mort), que son sang répandu rende témoignage (*tazkiya*) : à son courage, en lui donnant de quoi barbouiller son visage pour en cacher la pâleur. À la pureté héroïque de sa foi, en écrivant, goutte à goutte, sur le sol, le Nom de Dieu. Ce thème, probablement énoncé en Chirvan par un prédicateur, Ibn al-Qassâs, fut repris publiquement à Bagdad en 1169 par un shâfi'ite, Shihâb Tûsî ; que le hanbalite Ibn al-Jawzî réfuta dans un opuscule concluant ainsi : « Comment un liquide canoniquement impur pourrait-il écrire le Nom pur ? » Une version ultérieure de la légende représente Hallâj traçant avec son sang sur son propre front la phrase « je suis la fiancée de la Résidence (divine) » : imitant ainsi la coiffeuse, *harqûsa*, qui maquille d'écarlate le front de la fiancée au jour des noces.

Exceptionnellement, le sang pourrait donc proclamer le secret du cœur. Mais, normalement, la parole n'a-t-elle pas été donnée à l'homme pour dire ce qu'il a dans le cœur ? La vieille tradition monastique chrétienne n'en doutait pas : « *Hoc versetur in corde, quod profetur in ore* », disait Cassien. Et le poète arabe chrétien Akhtal Taghlabî a dit : « Certes, la parole est dans le cœur, – et certainement, la langue sert à indiquer ce qu'on a dans le cœur. » Selon l'Évangile (Matth. XV, 17[h]).

Mais la tradition musulmane commune n'a pas confiance dans la sincérité humaine (*omnis homo mendax*) ; elle estime qu'il n'y a pas normalement parallélisme entre les articulations de la langue qui fourche, et les intentions du cœur (Hujwîrî) ; parmi les théologiens, la majorité, hanbalites, mu'tazilites et zâhirites, condamne le vers d'Akhtal. Seuls, les Ash'arites, et

1. *Mélanges Joseph Maréchal*, Bruxelles, 1950, tome 2, p. 265. [Voir ici t. I.]

les mystiques, de Junayd à Rûmî, affirment que le langage, essentiellement, c'est « *ma'nä l-qalb* », « signification (de l'intention) du cœur ».

Reprenons le Qur'ân, et les versets concernant le cœur. Le plus célèbre c'est (*Qur.* 50, 36) à propos des châtiments divins, si soudains : « en quoi, certes, il y a matière à réflexion, pour qui a là un cœur, ou sait prêter l'oreille, et témoigne » ; (*Commentaires mystiques*) : « Un cœur *pur, salîm* », précise-t-on, comme celui d'Abraham (*Qur.* 26, 89 ; 37, 82), « un cœur *converti, munîb* », ainsi que le dit le verset précédent (*Qur.* 50, 32). « Un cœur, dit Ibn 'Atâ, qui considère Dieu avec tant de vénération qu'il s'effuse devant Lui, et se réfugie en Lui hors de tout le reste[1]. » « Ce cœur, dit Hallâj, où seule pénètre la présence du Seigneur, pour y être conçue » ; et il récita (vers) : « Je pleure devant Toi les Cœurs depuis si longtemps arrosés (en vain) / des nuées de la révélation, où s'était amassée en océans la Sagesse. » Il disait aussi : « Les intuitions des voyants, les compréhensions des sages, la lumière des maîtres inspirés, les voies de nos aînés qui sont sauvés, la prééternité et la post-éternité et leur entre deux contingent, tout cela n'est qu'une monition (*'ibra*) pour qui a là un cœur, ou sait prêter l'oreille, et témoigne [1] ».

L'homme n'a pas « deux cœurs » (*Qur.* 33, 4)[2], mais un seul ; c'est là que « descend l'Esprit » (*id.* 2, 91 ; 26, 194) ; mais il y a des cœurs « malades » et « endurcis », ceux qui oublient de se remémorer la visite divine (*id.*, 18, 27) et font de faux serments (*id.*, 2, 200 ; 2, 283) ; et il y a des cœurs purs, qui restent en recueillement (*itminân* : 2, 262 ; 3, 122 ; 13, 28 ; 16, 108), méditant la « bonne nouvelle » (*bushrâ* ; *Qur.* 8, 10 ; celle des Trois Anges à Abraham : *id.*, 11, 77), désirent goûter à une Table sainte (*mâ'ida... wa-tatma'inna qulûbu-nâ* : *id.*, 5, 113).

Le cœur est l'organe, le « miroir » de la contemplation chez les prophètes à qui Dieu a « ouvert la poitrine (*sharh al-sadr*) » (*Qur.* 94, 1) ; à l'extase où Muhammad entrevit la transcendance divine, le Qur'ân dit de son cœur « qu'il (= son cœur) ne démentit pas ce que son œil avait vu » (53, 11). Et la grande qasîda d'Abd al-Karîm Jîlî sur le Prophète commence ainsi : « *Fu'âdun fî-hi shamsu l-mahabbati tâli'un...* » (« Un cœur, où le soleil de l'amour s'est levé[3] »). Mais il semble que cette extase ait été un ravissement pour son intelligence, laissant son cœur intact, non brûlé du dehors, et par cela même, « vidé » du créé (*fu'âdun fârighun* : *Qur.* 28, 9 : Ibr.-b-Edhem [*Hilya*, 10, 82 ; *Bahja*, 56] et Hallâj ajouteront : « cœur vidé : de ce bas monde, et de l'autre »). Cet arrêt du Prophète au seuil de l'incendie divin, est d'ailleurs pour les mystiques musulmans une incitation à le dépasser, à se brûler en Dieu, comme le papillon de la parabole hallâgienne (*Tawâsîn*, 2, 2). Et déjà un verset du

1. Suhrawardî Baghdâdî, *'Awârif*, I, 74-78.
2. Commentaire très important d'Ibn al-Qayîm, *Rawda*, 308-309.
3. Sur la *'Aynîya* de Jîlî, cf. Nicholson, *Studies*, pp. 143-148.

Qur'ân (104, 6), sur l'Enfer, « le Feu Consumant de Dieu ("*nâr Allâh al-mûqada*"), qui s'élève sur les cœurs, comme une voûte de four », ne vise pas seulement les « cœurs avares » de cette sourate, mais les cœurs qui se donnent à l'amour divin. Kâshifî[1] l'affirme, dans son tafsîr de *Qur.* 104, 6, attribuant, d'après Maybûdhî, à Hallâj cette parole : depuis 70 ans ce Feu Consumant de Dieu brûlant en moi m'avait tout consumé, et voici qu'une étincelle du briquet « Je suis la Vérité », jaillie du brasier, est tombée dessus pour le faire revivre ; et seul peut dire ma brûlure celui qui est brûlé du même feu ». Et Kâshifî de composer là-dessus ce distique : « Ô flambeau viens, pour que moi et toi disions notre peine, /car l'état d'un cœur brûlé, son frère en brûlure le connaît. »

Cette solidarité des cœurs intervient dans la tradition islamique à propos d'Abraham, lui, qui, dans la scène de Mambré, s'était montré « *awwâh* » (*Qur.* 9, 115 ; 11, 77), c'est-à-dire « implorant la miséricorde ». La pensée islamique a lié de bonne heure à son pèlerinage abrahamique annuel l'idée qu'il y a chaque année, à 'Arafât, un intercesseur « selon le cœur d'Abraham », dont la prière pure obtient du Seigneur pour toute la Communauté indulgence plénière. Et, de génération en génération, ces Intercesseurs (ou « Piliers », « *Abdâl* ») se succèdent.

Ibn 'Arabî a généralisé cette idée ; et, dans ses *Futûhât*, il parle des séries apotropéennes de saints qui se succèdent, dans l'imitation du « cœur » de chacun des prophètes, notamment de Jésus[k]. A. Harlaire a pu parler d'« imitation du cœur de Jésus » en Islam ; à condition qu'on n'oublie pas qu'il s'agit bien plutôt d'une imitation « intellectuelle » que d'une « substitution » à ses angoisses, à sa Passion.

Ce n'est pas que l'Islam soit étranger à la méditation cordiale des plaies douloureuses des saints (quoique la majorité estime que Jésus n'a souffert qu'en apparence). Le mot coranique de « cœurs incirconcis » prouve bien que l'Islam médite cette « sixième plaie » qu'a été la circoncision du Christ, plaie dont sainte Catherine de Sienne portait la trace en anneau à son doigt, et dont l'art chrétien voile pudiquement la cicatrice douloureuse ici-bas, à l'inverse des cinq autres plaies.

Dans la *Qissat al-Hallâj*[2], légende populaire arabe du XIIIe siècle (hanbalite, de milieu 'Adawî), au n° 13, on lit : « On questionna Hallâj sur l'amour, et il répondit : Un grain de la clarté de Son amour est tombé dans mon cœur, je ne vois plus que mon Seigneur, Il m'a pris à moi-même,

---

1. Kâshifî, *tafsîr al-mawâhib*, mas. Paris, sup. pers. 54, p. 1125 (déjà relevé par d'Herbelot).
2. Notice sur la *Qissa*, ap. *Mélanges Félix Grat*, Paris, 1946, tome I, et note 1. Nous avons suivi ici la recension du ms. K2 (Caire). Celle du ms. J2 (Bagdad) précise que Junayd, maître de Hallâj, l'avertit d'abord, de ne pas révéler le secret de Dieu, puis lui montre son cœur saignant. Ibn Ghânim Maqdisî (ap. *Sharh*, 247 a) copie le texte jusqu'à « un clin d'œil ». L'expression « *thadayya* », les « deux seins » de Dieu, est très curieuse, surtout en diptyque avec l'ostension du cœur mis à nu ; elle se retrouve ailleurs (Ibn 'Arabî, *Anqâ mughrib*, 28 et ap. Shattanawfî, *bahja*, 27, pour Moïse).

ravi hors de moi-même… » Et on lui dit : « Ô Hallâj, combien l'intercession a été prompte pour toi ; à peine une heure de solitude, où tu as tété aux deux seins (*thadayya*) de Notre amour une tétée, et avalé à la Coupe de Notre pureté une gorgée ; tu n'as dormi de la nuit qu'un instant, et caché (le secret) que pendant un clin d'œil. » Puis le shaykh (Junayd ; plutôt que Hallâj) releva son manteau. Et voici que *le sang s'épanchait de son cœur dans son manteau. Puis il pleura, tant que ses larmes, en coulant, se mêlèrent au sang*. – « Ô maître dans la voie, pourquoi ces pleurs ? – Ces pleurs se sont échappés par désir de Dieu, et ce sang par crainte d'être séparé de Dieu. Or Dieu (n')a miséricorde (que) de qui connaît Sa valeur, cache Son secret, et observe Ses commandements[1]. »

Quoique le sang, surtout le sang répandu (*dam masfûh*) soit impur en Islam, le sang des martyrs est pur ; l'étude de la légende hallâgienne est très instructive à cet égard : son sang y devient non seulement témoin mais héraut de la Vérité divine. Dans le texte ci-dessus, le cœur, blessé d'une blessure d'amour, saigne, pour exprimer silencieusement un désir de Dieu que la Loi interdit aux lèvres du mystique de prononcer.

Ce sang qui s'échappe du cœur, et se mêle à l'eau des larmes, rappelle le coup de lance de Jésus crucifié ; qui est, au fond, la seule figuration tolérable pour des Sémites, de l'idée chrétienne d'un culte du « Sacré-Cœur ». Après bien des missionnaires chrétiens latins en pays arabes, les disciples du P. de Foucauld semblent s'en être persuadés. Leur fondateur, qui avait commencé par retoucher, de façon intéressante l'image assez désagréable de l'« Intronisation du Sacré-Cœur » propagée par le P. Matéo-Crawley, s'était borné à une sorte de blason, où le Cœur était dessiné dissymétrique, pour le montrer « vivant »[1].

Mais nous savons qu'à Antioche, dite « *al-Shakhkhâkha* » (« la saignante »), ce siège d'un patriarcat grec voué à l'évangélisation des Arabes depuis saint Babylas (qui convertit l'empereur Philippe, de Shuhbâ), Paul de Samosate (sous Zénobie) et Siméon Stylite, – transféré à Damas et à des titulaires arabophones depuis Pacôme Ier (1366-1386), – il y eut une dévotion spéciale pour le Saint-Graal connue en archéologie byzantine, et surtout, dès le IXe siècle de la *Sainte Lance* en syriaque (cf. mss. Vatic. syr. 21, syr. 278, cités par C. Charon-Korolevsky, *Le Rite byzantin*…, 1908, p. 192), deux siècles avant la célèbre invention de la sainte Lance au siège d'Antioche par les Croisés latins[2].

1. Sur le thème du sang dans la légende hallâgienne, cf. Attâr, ap. *Rev. Et. Isl.*, 1946, pp. 121, 126, 140 ; cf. p. 84, 86, 96, 103, 115 n. 1 ; cf. Abû Shâma, *Dhayl*, ms. P. 5852, f. 17b ; Tûzarî, Ibn 'Alawân, Ibn al-Sâ'î, Khafâjî ; et ms. AS. 2144, f. 153 a. Cf. aussi l'autobiographie de Baqlî, *Kashf*, ms. Louis Massignon 4 a, 18a-b, 21 b, 22a (Rêves sur le sang).

2. L'histoire de la stigmatisation donne de curieuses variantes pour la forme de la plaie au côté faite par la sainte Lance : la stigmatisée florentine Diomira Allegri avait cette cicatrice en forme de croissant. On remarquera dans le récit musulman de la Qissa que le compatient *cache* sa plaie au cœur sous son manteau ; car le sang répandu est dit impur.

« MYSTIQUE ET CONTINENCE » : EN ISLAM

La continence est-elle la modération, vertu cardinale ? est-elle simplement une vertu morale à la façon dont Aristote la concevait, ou une vertu surnaturelle ? Ces anciennes et vastes questions ont reçu réponse dans l'ascétique chrétienne. Comment en trouver l'équivalent en Islam, si l'on sait que la culture musulmane ne conçoit pas l'acte sexuel comme une trace d'aucun péché, mais légifère sur les normes de son bon usage ? La représentation courante du Prophète, grand amoureux de la femme, le souvenir d'un *hadîth* qui semble proscrire le monachisme, les représentations du Paradis, où les Élus trouveront les jouissances qu'ils s'étaient interdites ici-bas, conformément aux commandements divins, ne disqualifient-ils pas toute recherche d'une convergence entre la théologie morale du christianisme et les tendances les plus profondes de l'Islam ? Louis Massignon répond à ces questions en ce texte complexe, où il fait retour à maint thème déjà étudié, dont celui, essentiel à ses yeux, de la valeur supérieure de la Femme. Il fut publié dans les *Études carmélitaines*, 1951, p. 93-99.

C.J.

Il ne s'agit ici que de la continence sexuelle ; or, pour l'Islam, comme pour le christianisme primitif, *jeûne* (*siyâm*) n'est pas seulement s'abstenir d'aliments et de rapports sexuels, mais dans le cas précisément visé par le Qur'ân (XIX, 27), de la Vierge Marie, s'abstenir de parler : par un *vœu de silence* (*siyâman* : var. d'Ibn Mas'ûd : *samtan*) permettant à la Parole divine d'être conçue en elle, à ce prix ; et c'est l'amorce de toute la mystique : celle du « *fiat* ».

Mais cette mystique (la seule, à mon sens, qui importe) est surnaturelle, ce « *tasawwuf* » est une « *tasfiya* » (purification) ; tandis que la continence, « *wara'* », est une « vertu » du type aristotélicien, naturelle, un « méson » entre deux extrêmes. Et que la mystique surnaturelle étant une tendance vers la perfection absolue, *wara'* ne peut s'appeler « vertu » qu'au sens d'Eckhart, « *ein Mittelding zwischen dem Laster und der Vollkommenheit* », un méson entre le vice et la perfection[1]. Car la vertu, au sens musulman des « *makârim al-akhlâq*[2] », des « vertus nobles », est essentiellement héroïque, orientée et dynamique, non pas un équilibre statique, entre deux tendances opposées[b].

Il y a donc « décalage » entre le plan « mystique » et le plan « continence » en Islam. Et l'un peut précéder et préparer l'autre, mais sans y introduire.

Reprenons la continence *sexuelle*, célibat (*'uzûba*), jeûne sexuel (*hasar* ; Jean-Baptiste est appelé « *al-hasûr* »), état de chasteté (*'iffa*)[c]. L'Islam, qui tient à la fécondité conjugale, (et quoi qu'en aient dit

1. Eckart, *Sermons*, éd. Buttner, 1934, p. 303 ; trad. fr. P. Petit, p. 306 *.
2. Imr al-Qays, éd. Slane, 22 ; Abû l-'Atâhiya ; Ikhwân al-Sâfa', I, 64, 74 ; *Mufîd al-'ulum*, 246 ; *Enz. Isl.* Supplt. (s. v. ; B. Farès).

d'ingénieux orientalistes convoquant le « birth-control » au secours des colons minoritaires[1]), à ne pas officialiser la « fraude » avec la polygamie (le roi Ibn Séoud a 44 fils et ignore le nombre de ses filles), – l'Islam a la plus salutaire horreur des mixtures entre la transcendante pureté et la saleté matérielle. Le terme technique théologique « le créé », *hadath*, c'est la survenance d'un accident, la souillure de l'impureté légale : donc l'innovation[d]. L'Islam reproche au christianisme de ne pas taxer de « péché », les rapports conjugaux en période menstruelle. Ajoutons que, s'il maintient la supériorité légale du mâle, ce n'est pas pour provoquer la femme à la luxure (il y a un proverbe marocain péjoratif sur la femme qui a une réaction physique de satisfaction pendant l'acte), mais souvent pour qu'il se passe de l'assentiment de sa partenaire pour pratiquer des jeûnes sexuels temporaires. Et il y a toute une littérature satirique sur les plaintes présentées par des épouses dédaignées au tribunal du cadi. L'Occident s'imagine qu'au « sérail », le mâle passe son temps à « jeter le mouchoir » à quelque nouvelle élue. Il est notoire que des juristes littéralistes ont souligné le goût du Prophète pour trois choses : « les parfums, les femmes, et cette prunelle de son œil, la prière » ; mais le « tour de nuit » de ses épouses légitimes indique bien plutôt un compromis politique avec ses beaux-pères (deux lui succèderont) qu'une virilité d'Hercule ; et les « nefesbakhshis », les concubines temporaires qui se sont offertes à lui le faisaient pour répondre à son désir (déçu) d'avoir un héritier mâle[e]. Ce sont des « refoulés » tardifs d'entre les traditionalistes qui ont accentué l'interdépendance d'une vie sexuelle intense et d'une prière méditée chez le Prophète ; ou qui, comme l'hagiographe Eflaki[2], ont représenté le grand mystique Rûmî faisant subir à sa femme, qui pensait que son ascèse l'avait rendu impuissant, une nuit indescriptible ; ou, comme le conteur rationaliste Tanûkhî, ont représenté le sage Ibn Khafîf contractant « 400 mariages », presque tous fictifs à vrai dire.

Parmi les meilleurs musulmans mariés, il est certain que l'acte sexuel est précédé par l'invocation « au Nom de Dieu… » (même chez les Berbères marocains, qu'on nous dit si peu islamisés…). Il se peut que le mariage de Hakîm Tirmidhî, un pieux monogame, n'était pas un mariage blanc ; et pourtant sa femme était si associée à sa vie mystique qu'elle lui servait, par ses visions, d'électroscope pour deviner ses « stades[3] ».

1. G. H. Bousquet, *L'Islam et la limitation volontaire des naissances*, ap. *Ann. Inst. Ét. Orientales*, Alger, 1948 (VI), pp. 95-104.
2. Eflaki, *Les Saints des derviches tourneurs*, trad. fr. Huart, Paris, 1918, sv. Kira.
3. *Badw sha'n (al-Hakim)*, ms. Ankara, Ism. Saib, 1571 (comm. H. Ritter).

Il a subsisté, au cours des siècles, une tradition musulmane authentique préconisant, pour avancer dans la piété, le vœu de chasteté, non seulement temporaire (ce qui est presque universel pour la « *khalwa* » ou retraite pieuse, de 40 jours et plus, dans les congrégations), mais perpétuel ; l'ordre des Qalandariyya perfore la verge (avec une chaînette, qui la « scelle »)[f]. Un compagnon du Prophète, 'Uthmân-b-Maz'ûn, ne fut pas « mésestimé », mais simplement considéré comme « excessif », pour avoir émis un vœu public de chasteté perpétuel (n'admettant que le mariage blanc ; il y en eut beaucoup en Islam) pour « libérer » son attrait mystique (notre *Essai*, p. 124[g]). J'ai montré (cf. *Essai*, p. 124-131) que le pseudo-hadîth, « pas de célibat monastique en Islam », a été indûment rattaché à une interprétation péjorative du verset (*Qur*., LVII, 27) sur cette « *rahbâniyya*[h] ». Tout Européen ayant vécu en terre d'Islam sait l'admiration de l'opinion musulmane pour nos vierges des congrégations d'hommes et de femmes (l'apôtre Jean est toujours désigné en arabe par l'épithète « *al-batûl* » ; « le vierge », celui qui devine Jésus).

Le symbolisme des *houris* du Paradis (évoqué dans son exquis vieux français par « Herveus Keynhouarn, Brito, Leonensis diocesis », dans « Il Libro della Scala[1] ») vise, au fond, la simple récupération, par le genre humain, du premier Paradis, où la vie sexuelle était bien établie. Depuis la Pentecôte, les chrétiens savent qu'une vie mystique nous est offerte bien plus haute que ce Paradis-là, et que le Mariage n'est que la préfiguration d'une Union absolument chaste (office de consécration des moniales allemandes au XI[e] siècle ; les Apôtres ne sont-ils pas devenus des chastes, depuis le vin de Cana[2]). Le Qur'ân le fait pressentir également, annonçant deux récompenses paradisiaques, deux sortes d'Élus[i]. Ceux de la deuxième zone auront une vie sexuelle (stérile) avec de jeunes beautés (pas seulement, hélas, du beau sexe, selon des théologiens comme Ibn al-Walîd[3] ; êtres célestes créés exprès, ou ressuscités parmi les convertis et converties du christianisme à l'Islam ; car la différenciation des organes (glabres) subsiste, et une jouissance physique, atténuée en délectation de simple regard, est admise par certains mystiques). Mais, très vite, la méditation des grands mystiques, comme Bistâmî, dépasse les houris et ghilmân, et envisage le statut final des Élus de première catégorie (*ihsân*, *Qur*. LV, 60) comme celui des *Ahl al-ghuraf*, des âmes belles séquestrées pour l'éternité dans des cellules aux fenêtres presque imperceptibles au plus haut étage des tours du Paradis, par une

1. Éd. E. Cerulli, 1949, Vatican (*Studi e Testi*, n° 150) ; traduit de l'arabe.
2. Relevé par G. von Le Fort.
3. Selon Ibn al-Jawzî, *Muntazam*, t. IX, pp. 21-22 ; Suyûtî, ms. Paris 3068, 21 a-b ; et monogr. de Sharaf-b-Zeïnab-b-Zak-Ansârî (ms. Yahuda).

ineffable Jalousie divine ; pour y chanter Sa gloire, elles seules (cf. les Innocents de l'Apocalypse[1]).

Il y a là comme un terme « personnalisé » et « commun », posé à la consommation de la vie mystique des musulmans Élus, par le moyen du vœu de virginité. Dans un mot profond, Hallâj dit : « *L'intime de nos cœurs* (*asrâr* : lieu où se conçoit la "science" infuse, *ma'rifa* : cf. *Qur.* V, 86) de la confession du Monothéisme (*tawhîd* : cf. Baqlî, *Mantiq*, 39a), *c'est une seule Vierge*, où seule l'inspiration divine pénètre, pour être conçue. » L'élection finale de l'humanité à un état initial de Forme adorante prédestinée par la grâce à aimer Dieu ; à quoi le Qur'ân paraît faire allusion par le terme « *al-mathal al-a'lä* » « l'idéal » (*Qur.* XVI, 62 ; XXX, 26), et le terme « *Fitra* » (*Qur.* XXX, 29) ; que, conformément à un mot de sainte Anne (*Qur.* III, 31) dans le Qur'ân, un poète Nusayrî, Ibrâhîm Tûsî, identifie à la réincarnation de la Vierge Marie dans Fâtima, la fille du Prophète, « Mère de son père », *Umm abîhâ*, parce que mère des Imâms dits « impeccables », grâce à une conception spirituelle (« salmaniyenne ») ; c'est l'*ewigweibliche* personnifiant l'Église des vrais Élus, des Chastes[2].

Un peu moins haut, nous trouvons chez les Yézidis, la notion de l'âme sœur (dans la légende yézidie où Hallâj se réincarne dans une sainte, sa sœur, qui avait bu avec lui, avant son supplice, le vin du Paradis mystique : dont elle lui avait tendu la Coupe prééternelle).

Nous n'ignorons pas que cette exaltation, inattendue et paradoxale en Islam, de la femme, comme symbole de l'idéal paradisiaque suprême, s'est constitué en antithèse avec une conception très méprisante de la femme ordinaire. Les contrôleurs de la morale publique (*muhtasib*) ont pour mission d'interdire aux femmes d'apprendre à lire et à écrire ; seul, en sunnisme, le rite Hanbalite, a admis, parce que, pour lui, notre prononciation discursive de la Parole de Dieu (= le Qur'ân) est *incréée*, que les femmes apprennent à lire, à écrire, et, ce qui est logique, puissent vivre dans des couvents (Dâr al-Falak à Bagdad ; imité à Damas et au Caire, aux XIIIe et XIVe s.[3]), pour y méditer en cellule, les saints versets, comme la « Béatrice » du grand mystique Ibn 'Arabî : Nizâm-bint-Rustum Isfahânîya[k]. Mais leur claustration a précisément soustrait ces Élues au statut normal de la femme, qui est avant tout tentation et séduction ; perdition.

Les Nusayrîs, qui ont exalté en Fâtima la « Fitra » suprême[4], lui donnent, en cette promotion, un nom nouveau, masculin, « Fâtir » : attribut divin. Car les femmes, normalement, sont, dans leur cosmogonie com-

1. Qushayrî, *Risâla*, p. 139 = Sahlagî, *Nûr*, éd. ap. Badawî, *Shath.*, p. 136.
2. *Eranos* (VI), Zürich, 1939, pp. 167-171.
3. À Alep, et même à la Mekke (Goldziher, *Muh. Studien*, II, 300-302).
4. Avec les sept noms cycliques (*qibâb*) : su'dâ..., Laylâ (*bâkûra*, 65 ; cf. 28) ; cf. la *Rawda* chez les Ismaéliens.

pliquée, les résidus des péchés des démons, et n'ont pas d'âme ; elles servent simplement à véhiculer le germe spirituel généalogique des mâles. Voici l'étonnante prière que récitent les femmes nusayries, la seule qu'elles aient le droit de dire, puisqu'elles ne ressusciteront pas (seuls parmi les extrémistes shî'ites, les Druzes et Ismaéliens admettent que les femmes ressusciteront, et, en conséquence, ont des écoles féminines : dès avant l'influence modernisante des Européens) :

Sûrat al-tatahhur li-raf' al-janâba : oraison purificatoire :

« J'étends mes deux mains vers cette Eau courante, notre guide et notre salut, que son Seigneur a amenée, de Perle en Perle (il s'agit du hadîth de la Durra Baydâ : cf. *Riwâyât al-Hallâj*, nr. 22, *Passion*, 901)[1], – jusqu'à Fâtima la Lumineuse.

J'ai frotté avec du lîf (= fibre de palmier) sur mon côté droit, en m'abandonnant à 'Alî, l'Émir des Croyants ; j'ai frotté sur mon côté gauche avec du lîf, en m'abandonnant au Puissant, au Souverain (Dieu) ; j'ai frotté avec du lîf sur ma tête, ô mon Seigneur, Maître des humains (cf. Qur., 114), – pour que soit enlevée cette impureté de mon fondement sur ma tête et sur toutes mes articulations ; par un acte de tradition (*sunnatan*) et d'obligation (*fard*) tout ainsi qu'a été enlevé le ciel (au-dessus) de (sur) la terre. J'ai frotté avec du lîf par-derrière, en m'abandonnant à la Lune (*Qamar*, masc. = 'Alî) et au Soleil (fém. : Muhammad). J'ai frotté avec du lîf par-devant, en m'abandonnant aux (constellations des) Pléiades et (de la) Balance (Thurayyâ, Mîzân = Salmân et ses aytâm). J'ai frotté avec du lîf sur mon organe sexuel, qui, sous le masque des Trois X (= damnés : leurs noms, sous-entendus, sont ceux des trois premiers khalifes sunnites : Abû Bakr et 'Umar, et 'Uthmân. Parce que le sang est le voile d'impureté de la vie, qui est divine, avec les trois autres humeurs, bile, atrabile et phlegme ; c'est 'Umar qui est identifié particulièrement au sang), est mon Époux et mon Ami. »

N. : la Durra Baydâ, la « perle Blanche », est l'acquiescement primitif de l'humanité à la grâce, qui « assomptera » dans sa coque sans fêlure « *lu'lu maknûn* », les Ahl al-ghuraf au Paradis suprême (*'Illiyîn*). Cette Perle s'était d'abord « fondue », par humilité, en cette Eau sainte, celle de la purification légale, bain nuptial des futures mères. Eau fécondée, lors de la conception d'un mâle immortel, par l'*insufflation* d'un annonciateur angélique, d'un « Gabriel » matérialisé en la personne de Salmân, l'ami chrétien du Prophète, véritable « Père » de tous les Élus, Parrain de toutes les initiations artisanales. Tandis que la conception maléfique des femmes stériles et damnées (comme les « Deux » du Qur'an, s. 66, v. 4) apparaît comme un résidu fantomal d'un péché contre nature commis par les deux premiers d'entre les Trois X précités (ceux-là qui, au Paradis, se nommaient le Diable, la Vipère et le Paon : cf. ms 1934, f. 81 b ; *Umm al-kitâb*, 460).

L'ambivalence de la position musulmane par rapport à la femme a été soulignée par les enquêtes des médecins ethnologues contemporains. La plus poussée, la plus partiale aussi, dans sa sévérité, est celle d'Ester Panetta sur les milieux féminins de Benghazi (Libye), résumée au Congrès International des Orientalistes (Paris, 1948, 312) ; non seulement la vie de dévotion de la femme l'asservit à des incantations évoquant des « jinn », des fantômes démoniaques, incubes ou souvent succubes, – mais dans deux cérémonies, celle des noces (où pendant la consommation du mariage les amies de la mariée passent une nuit lascive avec une femme (généralement une courtisane travestie en mâle), – et celle de l'ensevelissement (où si la morte est vierge, on la « scelle » puis on « l'ouvre », pour

qu'elle puisse servir de houri). Mlle Panetta dénonce l'influence funeste du dogme musulman, là où il s'agit d'infiltrations magiques « islamisées ». Mais il est indéniable que l'« illiteracy » de la musulmane en fait une proie facile pour toutes les superstitions les plus impures (talismans de jalousie, etc.) et l'exclurait de toute vocation mystique[m].

Elle est souvent sauvée, pourtant, dans son état d'ignorance même, parce qu'elle reste sans défense contre ce sentiment mystérieux qu'est l'amour, qui est, à l'état sauvage, prégnant de la vocation à l'état mystique suprême. Dans une étude pénétrante sur la vie bédouine en Jordanie Hachémite, où il vécut plusieurs années, Ludwig F. Clauss (*Umgang mit Arabern des Ostens*, Nürnberg, Luken, 1949, p. 33) l'a noté ; l'arabe bédouin meurt, quand il aime ; il meurt brûlé, sans pouvoir esquisser la moindre tactique défensive. C'est là l'origine authentique du thème littéraire médiéval de l'amour courtois (*hubb 'udhrî*), qui n'est pas une sublimation artificielle, mais le voile même d'un Attrait du Désir Divin, et qui tue.

Il est significatif, d'ailleurs, que l'âme blessée ainsi d'amour divin à travers une créature, n'a que deux recours, qui sont, en Islam, comme en Chrétienté, deux états « de passage » psychique scabreux et périlleux, la continence syneisaktiste, et les larmes.

On connaît les travaux récents sur le syneisaktisme[1] et les « virgines subintroductæ » de la primitive Église[n], de saint Aldhelm, du bienheureux Robert d'Arbrissel ; essais aberrants d'imiter l'ineffable cohabitation chaste de la Maison de Nazareth, de Béthanie, d'Éphèse, sous l'égide protectrice de la Vierge. Beaucoup ont mal tourné ; et, en dehors de Fontevrault, aucun Ordre n'a soumis des religieux à une Supérieure Générale. Nous n'avons pas de détails sur les rapports de ce genre avec les religieuses musulmanes hanbalites citées plus haut, en dehors du « *Turjumân al-ashwâq* » d'Ibn 'Arabî, sorte de « Convito ». Nous en avons beaucoup, et souvent fâcheux, sur le syneisaktisme dans les couvents d'hommes musulmans ; où la permission (ou tolérance) d'un « regard appuyé » tourne, même en aboutissant à la fin de l'ascèse syneisaktiste (qui est de purifier son regard en « transperçant » le visage qu'il est défendu de désirer), à des larmes suspectes.

La mystique musulmane nous a laissé, à cet égard, deux textes étonnants : l'un sur Abû Hulmân[2], l'autre de Jalâl Rûmî[3].

1. Sur les « *virgines subintroductæ* » (= *parthenoi syneisaktoi* du canon 3 de Nicée condamnant Paul de Samosate ; cf. I Cor., VII, 36-38, qui a fait penser à sainte Thècle) cf. thèse de H. Achelis, Leipzig, 1902 ; A. Jülicher, *Die geistliche Ehe* (*ARW*, p. 380) ; Kuno Meyer, ap. *Sitzb. Pr. Ak.*, 1918, pp. 362-374 (sur l'irlandaise Crinog) ; Vendryes, ap. *Rev. Celtique*, 1925 (XLII), pp. 223-224 (c. r. de L. Gougaud, *ERIU*, 1921-1923 (IX), pp. 147-156). Cf. S. Jean Chrysost., *Œuvres*, 1865, I, 303 ; II, 91-124.
2. Ibn 'Asakir, ms. Paris ar. 2137, f. 122 b.
3. Édi des *Rubâ'iyât*, Ispahan, 1320, n° 143.

Et nous en venons au don des larmes. Aveu de continence : aveu peut-être forcé, qui dépasse cette vertu, par pudeur vaincue.

Poème de 'Atika Murriya : Wa mâ ta'muma'in... jânibi[1].
« Et que me vaut le goût de cette Eau venue des nuées pluvieuses,
En descendant par des crevasses entre des pics escarpés,
Par maints détours et lits d'oued où elle fut assaillie
De vents brûlants d'été surgis de tous côtés, –
Au prix de cette Pudeur, dont le regard, soudain,
Se contient, plein de crainte de Dieu, de peur d'être tenté. »

Il y a une libération de la tentation syneisaktiste dans les larmes, lorsque la « continence du regard » les a préparées.

Car, aimer Dieu, et Il peut nous y obliger, à travers une créature, c'est si dur. Le curé d'Ars pleurait, à la place du pénitent confessé, ses larmes, en substitué°. Aimer absolument cet être, ce n'est pas seulement désirer ce que Dieu a fixé effectivement qu'il deviendrait, et entrevoir qu'il le deviendra (sans se soucier du « quand », ni du « comment »), c'est réaliser, dès maintenant, livré à Dieu, à sa place, sans réserve, ce qui lui manque, et manquera peut-être toujours pour être un Saint, pour compléter l'unanimité ecclésiale : dans le mystère des Larmes de l'Immaculée Conception. Ces Larmes de l'intercession, pourtant toutes-puissantes, ne la leur obtiendront-elles pas, au-delà de l'éternité concevable ? Qui peut, ici-bas, dépasser ces Larmes, leur Voile solennel d'intercession ? L'Immaculée pleure, parce qu'elle sait, pour ceux qui ne savent pas, que la mort est le chaste secret de l'amour des Saints. Mutanabbî, le plus grand poète arabe, le disait : « Je me demande avec étonnement, comment celui-là saurait mourir, qui n'aime point[2]. » Le mystique doit traverser la continence, sans s'y arrêter, afin de mourir brûlé.

LA VIE ET LES ŒUVRES DE RÛZBEHÂN BAQLÎ

Article publié dans *Studia Orientalia Ioanni Pedersen. Septuagenario A. D. VII ID. Nov. Anno MCMLIII a colegis discipulis amicis dicata.* Nous le reproduisons avec certaines modifications de typographie et de transcription. Avec Rûzbehân de Shîrâz, Louis Massignon entend trouver un témoignage irremplaçable de ce que fut l'expérience de Hallâj. Il étudie ce maître iranien du soufisme sunnite parce que celui-ci a rapporté dans son *Commentaire sur les paradoxes des soufis* (*Sharh-e Shathiyyât*) bon nombre de paroles et d'écrits hallâgiens. Depuis 1913, et son édition du *Kitâb al-Tawâsîn* de Hallâj, Massignon attend une édition critique des témoignages de Rûzbehân, pour compléter et parfaire son œuvre. Rûz-

1. Ibn Qayîm al-Jawzîya, *Rawda*, p. 500 : identifié par Hâmid Seferjelani.
2. *Dîwân*, éd. Sader, 1900, p. 21.

behân est un pôle exceptionnel de la spiritualité musulmane. Son *Journal spirituel*, écrira Henry Corbin, n'a d'égal que le *Diarium Spirituale* de Swedenborg. *Le Jasmin des Fidèles d'amour*, qui intègre les subtilités de l'amour platonicien d'un Ibn Dâwûd à l'expérience de l'amour divin le plus extatique, résout le problème que la mort de Hallâj laissait en suspens : comment sauver la quête amoureuse de Dieu du vertige de la damnation volontaire ? Si Hallâj a voulu briser l'obstacle que l'Aimé dressait au-devant de l'amour qu'Il infusait en son amant égaré, il a trouvé la voie en une mort ignominieuse, sous le blâme des dévots. Comme Hallâj, Rûzbehân entretient avec Dieu une relation directe, faite de visions fréquentes et d'une pédagogie de l'amour. Ses plus célèbres ouvrages, le *Kashf*, le *Jasmin*, n'ont pas l'âpreté du désert hallâgien. Ils en conservent l'audace de faire face à Dieu en une ordalie d'amour, mais ils sont aussi les relevés d'arpenteur du monde invisible devenu visible, les carnets du peintre, qui retiennent les courbes féminines des visages angéliques, les tresses de Gabriel, non un espace coloré, mais des couleurs faites espace, où l'ivresse est supérieure à la raison. Comme Socrate face à Diotime, le maître soufi se dit ignorant en amour, et s'initie aux amphibolies, aux chicanes de sens où il manque de se perdre. Il est rare que les mystiques musulmans osent, comme fait Rûzbehân, révéler leur familiarité avec Dieu, et disent innocemment les grâces qu'ils en reçoivent. Le « Je » de Rûzbehân annonce les positions subjectives de Hâfez et de Rûmî : le blâme (*malâma*) est l'envers d'une folle certitude, et à l'inverse, la certitude vécue, expérimentée s'extasie en expérience de la déchéance et de la déréliction. Seul l'Un compte, pour celui qu'il fait un, disait Hallâj.

Le présent article eut pour effet de provoquer un élan de recherche qui, de génération en génération, n'a pas cessé. En 1966, Henry Corbin publia le texte persan du *Commentaire sur les paradoxes des soufis* (739 pages + Introduction française de 39 pages) en une édition critique qu'il dédia à la révision de *La Passion d'al Hallâj* (« Disons tout de suite que l'amicale insistance du regretté maître que fut Louis Massignon pesa de façon décisive sur notre résolution », *ibid.*, p. 1). Retardée par les mille et un tracas de la petite imprimerie de l'Institut d'iranologie de Téhéran, cette édition monumentale arriva trop tard. Massignon n'était plus là pour la lire. Au moins avait-il pu prendre connaissance de l'édition critique du traité le plus célèbre de Rûzbehân, *Le Jasmin des Fidèles d'amour* (*Kitâb-e 'Abhar al-'ashiqîn*), publiée en 1958, toujours dans la Bibliothèque iranienne par Corbin et M. Mo'în (texte persan, index, etc., 244 pages, double introduction et traduction du chapitre premier en français, 127 pages). Ayant retrouvé, dans les papiers de Corbin, les manuscrits préparatoires de sa traduction française intégrale, Christian Jambet publia celle-ci en 1991 (coll. Islam spirituel, Lagrasse, Verdier). En 1972, le tome trois de *En islam iranien*, de Corbin, avait révélé Rûzbehân au public éclairé (tout le Livre III, p. 9-146, lui est consacré). Un nouvel accent est mis à l'interprétation de Rûzbehân par les travaux de Paul Ballanfat, qui recentre l'œuvre sur sa philosophie très originale de *l'esprit*. En 1996, Ballanfat fait paraître sa traduction du *Journal spirituel* (*Le dévoilement des secrets et les apparitions des lumières*, Paris, Le Seuil) ; en 1998, il donne l'édition critique de *Quatre traités inédits* (en arabe, 224 pages + un commentaire en français, 222 pages) dans la Bibliothèque iranienne et il se consacre à traduire d'autres ouvrages du maître. Enfin, Stéphane Ruspoli traduit le commentaire de Rûzbehân sur le *Tâwasîn* de Hallâj en son volume consacré à une

nouvelle édition de ce texte (*Le Livre « Tâwasîn » de Hallâj. Commentaire de Rûzbehân suivi du Jardin de la Connaissance*, Beyrouth, Albouraq, 2007). Nous renvoyons, en notes, à ces divers volumes pour faire le point sur le progrès de notre connaissance dans les matières traitées par le présent article que nous rééditons avec quelques modifications de transcription.

C.J.

I. Bibliographie (imprimés)

Ibn Junayd, *Shadd al-izâr*, éd. Ghazwînî, n° 171 (et index ; 30 cit.) Jâmî, *Nafahât al-Uns*, éd. Nassau-Lees, 288.

Hâjj Khalîfa, *Kashf al-zunûn*, n° 7522.

L. Massignon, éd. des *Tawâsîn* de Hallâj, p. VIII (et index) ; – id. *Passion d'al-Hallâj*, p. 374-377 (et index) ; – id. *Recueil de textes* 1929, p. 113-114 ; – id. ap. *Mélanges Joseph Maréchal*, Paris-Bruxelles, 1950, t. 2, p. 270-273 ; et planche ; – id ap. *Eranos*, Zurich, 1945, 242.

W. Ivanow, « A Biography of Rûzbihân al-Baqlî », ap. *Journ. & Proc. Asiat. Soc. of Bengal*, 1928 (vol. 24-4°), p. 353-361 ; – id. « More on Biography of Rûzbihân al-Baqlî », ap. *Journ. Bombay Br. R. As. Soc.* 1931 (vol. 7), p. 1-7.

H. Ritter, Philologika (VII), ap. *Der Islam*, 1933 (21-1°), p. 100-104.

II. Biographie (et autobiographie)

Ivanow a retrouvé et publié des fragments de la *Tuhfat ahl al-'irfân*, biographie de Baqlî écrite vers 700/1301 par son arrière-petit-fils Ibrahim-b-Rûzbehân-b-Ahmad-b-Rûzbehân•. – Et nous avons retrouvé l'autobiographie de Baqlî dans son *Kashf al-asrâr* (25 feuillets, vers la fin du majmû' ms., daté de jum. 2 665/1266, contenant le *Mantiq* ; ms. que nous avait signalé le regretté Hasan Bader en 1930, et qui, après dix années de pourparlers, nous a été cédé par les héritiers de Sardar ol Afazel, grâce à l'amicale ténacité de Mme Y. André Godard). (Abréviation : K.)

Abû Muhammad Rûzbehân-b-Abî Nasr (-b-R.) Baqlî, sunnite[1] de souche daylamite, naquit à Fasâ (en Fars) en 522/1128 (ou en 530, selon K 7a, 25a). Ses parents étaient d'un matérialisme grossier, nous dit-il dans le *Kashf*, écrit à la demande d'un ami, pour lui conter l'histoire des touches divines qui illuminèrent sa vie. Histoire contée à 55 ans, comme celle d'un enfant aux yeux émerveillés, avec un charme de naïveté puérile inégalée, dans un arabe très simple. Ce récit fait penser à cet enfant mystérieux qu'Attâr nous montre menant dans l'incendie divin Hallâj supplicié (cf. *R.E.I.*, 1946, 138-139) : pareil à l'un de ces « enfants mystérieux » dont parle Ruusbroec (ap. *De calculo*) à propos

1. Baqlî était shâfi'ite ; il nous conte une vision sur un privilège mystique d''Alî, seul admis à traverser un océan mystérieux (K.) ; un de ses descendants écrira un ta'ziyé sur Husayn.

des « amis secrets de Dieu » ; et qui s'en vont « mourir plus haut (qu'eux), dans une simplicité qui ne se connaît pas »). Le récit n'est pas classé chronologiquement comme l'autobiographie de Hakîm Tirmidhî (*K. al-sha'n*, ms. comm. par H. Ritter)[1], et nous allons essayer ici d'en mettre en ordre la substance, les repères des années, d'abord, dans le cadre de sa vie publique, – puis les thèmes de méditation et d'extase. Trois touches divines dans son cœur, à 3, 7, et 15 ans, lui firent aimer « de désir » toutes choses, tout lui apparaissait comme de « beaux visages », il aimait entendre les dhikr. À 15 ans l'apparition d'un vieillard (Khadir) le poussa à sortir de nuit de sa boutique (de « *baqlî* ») en pleurs, le cœur bouleversé ; puis à y rentrer, disant : « Ton pardon, Ton pardon[b]. » Baqlî quitta alors sa boutique « et sa caisse », jeta tout dehors, et, lacérant ses vêtements, s'en alla errer, pendant six ans et demi (545-561) dans des lieux déserts et sauvages. Après quoi, il se calma, et devint sûfî, suivit leurs exercices, devint hâfiz (du Qur'ân) et vécut dans un ribât (nous pensons que ce fut d'abord dans le ribât des Banû Sâlbih, puis dans le ribât personnel qu'il se bâtit à Bâb Khidâsh-b-Mansûr) à Shîrâz. Mais il nous dit incidemment qu'il avait trouvé, étant à Fasâ, son premier maître, Shaykh Jamâl al-Dîn Ibn Khalîl Fasa'î, et un premier ribât, celui du shaykh Abû Muhammad al-Jawzak. Il aurait été obligé de s'exiler de Shîrâz à Fasâ, vers 570 ; c'est là[2] qu'il acheva le *Mantiq*, et qu'il pria pour l'avènement de l'émir salgharide Tikla-b-Zangî (571-591 h.), qui le fit revenir à Shîrâz ; où il écrivit en 585 h. cette autobiographie.

Nous n'avons, pour la fin de sa vie, que quelques dates : 591 h. où son maître Jâgîr Kurdî mourut (en Irak), et où le successeur de l'émir Tikla, Abû Bakr Sa'd (591-623 h.) le traita assez mal. Il finira par le vénérer, selon 'Izz al-Dîn Mawdûd. C'est après cette année que Baqlî acheva la traduction persane du *Mantiq*, sous le titre *Sharh al-Shathiyyât*, sur une vision de Hallâj racontée par lui en persan (et qui manque dans le *Mantiq*, aux passages correspondants, ff. 38 b et 56 b : ce qui l'atteste postérieure). Baqlî meurt le 15 muh. 606/1209, après un court accès de folie ; on l'enterre près de Bab Istakhr, auj. porte d'Isfahân ; les prières furent dites par le cadi Sharaf Husaynî[3] [c].

Le panorama mental des visions et des extases de Baqlî expose de vastes paysages paradisiaques, des jardins en fleurs, des prairies arrosées, des horizons marins, où il situe des scènes coraniques et des personnages traditionnels, anges, prophètes, saints, Dieu.

1. Cf. *Études carmélitaines*, 1951, p. 168 n. 3.
2. Il acheta à Fasâ un jardin, à la mort d'une de ses femmes (K. 11 b) ; en rêve, sa mère, et Dieu Lui-même, lui parlent en patois fasawiyya.
3. Ivanow a exhumé son épitaphe en sept. 1928, dans le quartier de Darb-i-Shîkh, au NE de la ville.

Il témoigne d'une admiration passionnée (*'ishq*) pour les beaux visages[1], les beaux costumes (les anges ont, comme des femmes, des tresses, des boucles d'oreille, des perles, des voiles de lumière ; les houris se fardent les pieds), la musique (*tanbûr* et fifres des anges, trompettes des Prophètes). La Présence divine fulgure comme une Rose Rouge, qui teint tout le paysage, ombrages de rosiers, roses rouges et blanches répandues sur le voyant.

La couleur dominante des visions est le rouge du vin et du sang. Dieu lui apparaît ivre, avec une coupe, au-dessus d'un océan de vin rouge[d]. Ce vin est en réalité le sang de Ses amants, les saints[2]. Sang du désir. Baqlî dit à Dieu : « Si les pleurs de la contrition sont la boisson des anges, que sont les pleurs du désir ? – C'est le vin que Je bois (*hadhâ sharâbî*), lui répond Dieu (K 16 b). Dieu farde les stries de l'aurore éternelle avec le sang des Abdâl ; puis Il en farde Sa miséricorde, note Baqlî dans une vision (K 18 a-b) où il reconnaît son propre sang ainsi répandu, ce qui le rend d'abord tout joyeux, puis très craintif, comme de quelque présage de désastre ; Baqlî observe alors son sang que Dieu répand dans le Marché du Mystère (*sûq al-ghayb*), et, à peine dit un ta'wîdh, Dieu lui montre son sang devenu le Vin de Sa Coupe. Il danse, ivre de joie, comme les Zanj (du hadîth). – Une autre fois, après une nuit d'extase devant la beauté des attributs divins, le monde lui apparut à l'aube comme tout rempli de la Vérité divine, et Baqlî, hors de lui-même, vit Dieu venir à lui, l'attirer pour danser (*hayyajanî ilä l-raqs*) ; " *et je dansai avec Lui*, reprenant à l'instant conscience de moi-même, au sortir de l'extase". Le soir, Dieu vient de nouveau à lui, sous une forme ineffable, et l'entraîne à travers les océans de l'Unité » (K 11 a)[e].

Baqlî voit Gabriel, dans un délire d'amour, déchirer ses vêtements devant le Trône (K 20 b)[f]. Il voit les deux anges de la mort venir à lui « comme deux amoureux » : « c'est ainsi que nous viendrons à toi dans ta tombe ». Dieu le console, lors de la dysenterie de son fils Ahmad (K 13 a)[g] et dans ses disputes de ménage. Il fait ruisseler sur lui des perles (K 20 b)[h]. Dieu vient le voir quand il dort (K 17 a)[i]. Baqlî voit le Prophète sortir de Médine, vêtu en Turkmène, avec qabâ et qalansuwa ; puis, ayant son arc et quelques flèches dans sa main gauche, il sortit sa main droite de sa qabâ, ouvrit sa bouche, saisit ma langue, « et me la suça doucement » (K 16 b)[j] ; et les autres prophètes et les anges et les saints la sucèrent après lui. Et Dieu lui dit alors, sous la forme d'Adam,

1. Sur sa théorie esthétique de l'extase amoureuse, cf. App. IV ; et son mot à la mère, qui voulait voiler la beauté de sa fille : la beauté est prédestinée à attirer le Désir (*'ishq*).

2. Le symbole de la dabîha du Hajj abrahamique est sous-jacent à toute cette imagerie sanglante : Baqlî se voit égorgé par Dieu, son sang répandu inonde les canaux des prairies de la Hadra divine, et les Anges s'y lavent le visage (K.).

la phrase donnée plus haut sur « les pleurs du désir » ; qui dispensent Baqlî de manger et de boire.

Le *Kashf* se termine sur une prière où Baqlî, intercédant pour la Communauté de Muhammad dans une époque d'épidémies, de morts et de sécheresses, et suppliant Dieu de ne plus avoir à entrer dans les palais des émirs, se trouve soudain exaucé, délivré désormais de leur présence et de leur société.

Dans quelques visions, notamment à la tombe d'Abû Muslim, il vit des saints : Saqatî, Ibn Hind, Ibn Khafîf et Murshid. Sous la forme des VII étoiles de la Grande Ourse, ce sont les orifices de l'illumination divine les Sept Saints, qui avec le Qutb et Khadir, gouvernent le monde.

Les sources biographiques que nous venons d'utiliser restent muettes sur deux points abordés dans la biographie de Baqlî que Jâmî nous a donnée :

1° ses voyages, au début de sa carrière[1], en Irak, au Hedjaz, en Syrie et à Alexandrie. – Il est probable, en effet, que Baqlî a été en Irak, puisqu'il a été l'élève d'un solitaire kurde, Jâgîr, qui vivait près de Samarra (à Qantarat al-Risâs). Il a pu aussi aller à la Mekke, si le « Rûzbehân » qu'y signale Ibn 'Arabî (ap. *Futûhât*) est bien le nôtre. Baqlî a-t-il été en Syrie, nous n'en savons rien. Quant à son voyage à Alexandrie « avec Abû l-Najîb Suhrawardî († 563), pour recevoir transmission du *Sahîh* de Bukhârî », Jâmî fait évidemment allusion à un passage d'Ibn Junayd (*Shadd al-izâr*, 243-244), ainsi conçu : Abû l-Najîb Suhrawardî (490-563), accompagné de Rûzbehân Baqlî (530-606) et d'Abû 'Abdallah Khabrî (= Fakhr Fârisî 528-622), vinrent ensemble chez le célèbre Silafî (475-576) pour étudier le hadîth : à Alexandrie : vers 557 h.

Mais je pense que Ibn Junayd a confondu ici notre « Rûzbehân » avec Rûzbehân Kâzerûnî Misrî (que Jâmî biographie p. 480), qui fut effectivement lié, à la fois, avec Abû l-Najîb et avec Fakhr Fârisî, resta en Égypte, et fut enterré au Qarâfa du Caire auprès du ribât où Fakhr Fârisî sera enterré. Les manuels de visites pieuses au Qarâfa sont formels (Shams M. Ibn al-Zayyât, *Kawâkib sayyâra*, éd. A. Taymûr, Caire, 1325, p. 224-225 ; cf. p. 109 ; – Sakhâwî, *Tuhfat al-ahbâb*, éd. Caire, 1356, p. 239) ; ils lui attribuent, sur l'autorité de Fakhr Fârisî (et de Zakî Mundhirî) de curieux miracles (assiette changée en or ; don de discernement des esprits conféré à son chat, etc.).

Et Rûzbehân Misrî a pu être suhrawardiyen ; mais Baqlî ?

2° la célèbre anecdote du « Rûzbehân » qui, pour l'amour d'une chanteuse jeta le froc pendant des années, jusqu'à ce que la chanteuse se convertisse et fasse pénitence, paraît mal convenir à Rûzbehân Baqlî, et

1. Quoique le *Kashf* se taise sur ses études de droit, nous savons que Baqlî en fit, sous la direction d'Arshad Nîrizî (Ibn Junayd, p. 374).

à l'esprit d'innocence enfantine qui marque tous ses récits. Faut-il la transférer à Rûzbehân Misrî ; j'y inclinerais. Le fait qu'il fut le beau-père de Najm al-Dîn Kubrâ (cf. Fr. Meier) ne s'y oppose pas.

Nous renvoyons à l'index de la belle édition (posthume, due au regretté Muhammad Ghazwînî) du *Shadd* d'Ibn Junayd pour les noms de condisciples de Rûzbehân Baqlî, d'un premier maître mort dès 540 h. (p. 264, 529), d'un disciple le hâfiz Abû Bakr-b-Tâhir (p. 24). Du temps d'Ibn Junayd, la réputation de Baqlî, était encore grande ; son dernier descendant connu Mas'ûd-b-Ibrâhîm ne mourra qu'en 750 h. ; on se souvenait qu'il avait été prédit à Baqlî (par un mort qu'il avait enseveli) que sa voix porterait aux plus ultimes confins (p. 158), que Baqlî avait obtenu une bonne mort (et prompte) en mourant, pour deux amis (p. 254), et que le grand théologien Fakhr Râzî, de Herat[1], avait reconnu sa valeur.

III. Maîtres et disciples : chaînes de transmission (*asânîd*)

Rûzbehân Baqlî a fondé une affiliation congréganiste spéciale, les Rûzbehâniyya, dont S. Murtadâ Zabîdî (ap. *'iqd*, 53) a laissé l'isnâd suivant : R. Baqlî († 606) ; son fils Ahmad (Fakhr al-Dîn) ; son petit-fils Rûzbehân Thânî Sadr al-Dîn-b-Ahmad († 685 h. ; père d'Ibrâhîm, le biographe, et grand-père de Rûzbehân Thâlith Sadr al-Dîn) ; 'Abd al-Wadûd Khâluwî Farîd al-Dîn (cité *ap.* Ibn Junayd, n° 249) ; 'Abd al-Qâdir Tâwûsî ; Ghiyâth (ou plutôt Qiwâm al-Din M.-b-Ghiyâth) Kâzerûnî ; Nûr al-Dîn Abû l-Futûh Ahmad Tâwûsî († 871 : le célèbre compilateur d'isnâd initiatiques) ; A-b-M. Nahrawâlî ; Qutb M-b-A-b-M. Nahrawâlî (917-990) ; Ahmad Bâbâ Sûdânî (963-1032 : le fameux cadi de Tombouctou) ; 'Abd al-Qâdir Ghassânî Fâsî († 1032) ; 'Abd al-Qâdir Fihrî Fâsî (shâdhilî 1007-1091) ; son petit-fils Muhammad Saghîr († 1134) : M-b-'AA-b-Ayyûb Tilimsânî ; Zabîdî (1140-1207 = 1791).

Toutes les sources concordent (quoique le *Kashf* n'en dise rien) sur le fait que R. Baqlî reçut la khirqa sûfie de Sirâj al-Dîn Mahmûd-b-Khalîfa-b-'Abdalsalâm-b-Ahmad Ibn Sâlbih († 562), frère de Nasr-b-Khalîfa. Sirâj al-Dîn l'avait reçue d'A-b-'Abdalkarîm, d'Abû l-Qâsim Mahmûd-b-A. Kâzerûnî, d'Ibrâhîm-b-Shahryâr Murshid († 426) le célèbre fondateur de l'ordre des Murshidiyya (= Kâzerûniyya = Ishâqiyya : cf. Ibn Junayd, p. 299) ; Murshid l'ayant reçue via Husayn-b-M. Akkâr,

1. Voici ma copie (inédite) de son épitaphe, prise le 27 mai 1945 : « hargaz del-e man marhûm na-shod... kam mânad az asrâr keh mafhûm na-shod / haftâd dar 'elm dars khwândam shab o rûz / ma'lûmam na-shod keh hitch ma'lûm na-shod. » [Nous transcrivons la copie du texte persan publié par Louis Massignon, qui signifie : « Jamais mon cœur ne fut dénué de la science / Combien restent des secrets qui ne furent pas compris / Soixante-dix [ans] j'ai poursuivi l'étude de la science, jour et nuit / et ce que je sus fut néant, si aucun savoir ne fut. » NdÉ.]

d'Ibn Khafîf († 371 = 982), le « Shaykh Kabîr » de Shîrâz, le dernier confident de Hallâj en prison.

Parmi les rares noms de disciples de R. Baqlî qui nous ont été transmis, le principal est 'Izz al-Dîn Mawdûd Zarrqûb (573-663), qui épousa à la fin de sa vie la fille de Rûzbehân Thânî. Son dernier râwî connu est Najîb al-Dîn 'Alî-b-Buzghush († 678), un suhrawardiyen, qui fonda un ordre spécial.

Le fait que c'est un membre de la famille des Banû Sâlbih, de Beïzâ qui initia R. Baqlî, pose le problème des sources hallâgiennes de Baqlî ; il est probable que c'est dans la bibliothèque du ribât des Banû Sâlbih (transféré de Beïzâ à Shîrâz depuis un siècle déjà) que Baqlî se documenta sur Hallâj. Il serait intéressant de reconstituer l'histoire des Banû Sâlbih ; dès 407 h., du vivant de Murshid, Abû l-Husayn Ahmad Ibn Sâlbih († 415) était investi du titre de « shaykh des shaykh » de Shîrâz ; et il agira comme tel à la mort d'Abû Hayyân Tawhîdî en 414 ; mais son cousin 'Abdallâh b. 'Alî mort vers 432, fut encore enterré à Beïzâ, près de la tombe d'Abû l-Azhar b. Hayyân (macrobite, fondateur du ribât de Beïzâ) : comme son condisciple Bülbül b. Mahyûn (? Behnûb ?), mort en 455 h. – Généalogie :

Abû l-Husayn Ahmad-b-M-b-Ja'far Ibn Sâlbih Baydâwî, élève d'Abû l-Husayn Sirwânî † ram. 415 ; – son fils Abû l-Fath 'Abdalsalâm † v. 473 à Beïzâ ; son petit-fils Mahmûd-b-shaykh al-shuyûkh Khalîfa-b-'Abdalsalâm, lié avec l'atabek Sunqur, mort en 562 ; – son fils Qutb al-Dîn Ahmad.

Il est assez remarquable de noter, selon Zabîdî, la fondation en Fars, vers 620/1220 de la tarîqa Hallâjiyya (pourvue d'un dhikr spécial), avec un Arabe de Beïzâ, Shihâb al-Dîn Ahmad « sâhib al-nûr al-mushriq », qui disait descendre du sahâbî Abû Ayyûb Khazrajî Ansârî par Hallâj lui-même. Ce Shihâb al-Dîn Ahmad est la souche d'une généalogie de chefs de cette tarîqa : Rukn al-Dîn 'Abdallah, Shams al-Dîn 'Abd al-Samad, cités par Zabîdî. Or Ibn Junayd nous donne parallèlement une généalogie contemporaine de mystiques de Beïzâ installés à Shîrâz : Shihâb al-Dîn Muhammad († 649) chef d'ashâb al-Haqq wa l-yaqîn), Rukn al-Dîn 'Abdallah († 674 : prédicateur bi l-Haqq), Shams al-Dîn 'Abd al-Samad († 728 : dont le front émanait une clarté, *nûr* ; comme l'index droit de son fils Najm Ahmad : cf. *Shadd*, 332). L'identité onomastique des trois termes est telle que je pense à l'identité des deux lignées ; celle que cite Ibn Junayd disait descendre d'un certain al-Sâlih al-Baydâwî : terme voilé qui me paraît désigner al-Hallâj, tête avouée de la lignée que mentionne Zabîdî. Si nous n'avons pas de preuve que Shihâb al-Dîn Ahmad († 649) connut les écrits hallâgiens de Baqlî, le fait qu'il alla en Khurasan insinue peut-être qu'il s'y mit en rapport avec le cercle hallâgien des disciples de Farîd al-Dîn 'Attâr. Le dhikr hallâgien attribué à cette tarîqa par Sanûsî (d'après 'Ujaymî et Tâwûsî) n'a

pas de connexion étroite avec les textes de Baqlî (ni d'Attâr) ; mais le fait que Tâwûsî se fit initier, tant à la tarîqa Rûzbehâniyya qu'à la tarîqa Hallâjiyya, établit un lien indéniable.

IV. Les œuvres et leurs sources ; citations et critiques

Ibn Junayd nous donne 24 titres d'œuvres de R. Baqlî : 2 en tafsîr, 2 en hadîth, 1 en fiqh (Baqlî était shâfi'ite), 3 en usûl, 16 en sufisme. Ritter et moi-même avons essayé d'indiquer celles qui subsistent en ms. : (une seule a été imprimée) :

1° *Tafsîr 'Arâ'is al-bayân* (impr. Cawnpore) (IJ n° 2)[k] ;

2° *Mantiq al-asrâr bi-bayân al-anwâr*, ms. personnel, daté de 665/1266, format album, 81 ff. compacts et denses ; j'ai retrouvé deux autres mss. à Meshhed (tas. N° 156 = cat. I, 48 ; et tas. N° 871, non cat.) ;

M. Henry Corbin les a microfilmés depuis ; j'ai donné un microfilm du mien à M. Abdalrahmân Badawî, du Caire. – (IJ n°10)[l] ;

3° *Sharh al-Tawâsîn*, en double rédaction, en arabe (incorporée au *Mantiq*) et en persan (incorporée à la trad. persane du *Mantiq*, le *Sharh al-Shathiyyât*) ; c'est l'ouvrage fondamental de Baqlî. – (IJ n° 11)[m] ;

4° *Kashf al-asrâr wa mukâshafât al-anwâr*, ms. personnel précité, format album, 25 ff. compacts et denses, c'est son autobiographie. – (IJ n°14)[n] ;

5° *Sayr al-arwâh* (= *Misbâh*), ms. Aya Sofya 2160, Fatih 2650. – (IJ N° 16) ;

6° *Risâlat al-uns fî rûh al-quds* (IJ n° 18), = *kitâb qudsiyya*, ms. Paris, Supp. pers. 1356, ff. 160-196 ;

7° *Ghalatât al-sâlikîn* (= *Minhâj* ? ; – IJ n° 19), = *kitâb al-nukât*, ms. Paris, Supp. pers. 1356, ff. 148 a *sq*.

8° *'Abhar al-'âshiqîn* (= *Safwa* ?), ms. Aya Sofya 1959, 198 ff. – (IJ n° 22)[o] ;

9° *Sharh al-hujub* (IJ n° 15) me paraît identique avec le *K. al-ighâna* découvert par H. Ritter, *ap.* ms. Aya Sofya 2160, ff. 321-380[p].

Le problème des sources de Rûzbehân Baqlî est assez délicat à résoudre. En tafsîr, sa seconde œuvre, la seule qui soit conservée, *'Arâ'is al-bayân*, se borne à juxtaposer la plus grande partie des textes des *Haqâ'iq* de Sulamî à ceux des *Latâ'if* de Qushayrî, en y ajoutant quelques remarques de son style.

En mystique proprement dite, des raisons mal élucidées, discrétion, amour-propre, négligence, ont conduit Baqlî à ne mentionner les auteurs qu'il exploite qu'accidentellement. C'est ainsi qu'il copie le lexique technique réuni par A. N. Sarrâj (ap. *Luma'*) sans le nommer ; in fine du *Mantiq*.

H. Ritter a remarqué que l'œuvre de R. Baqlî est probablement la source la plus riche en documents sur les sentences les plus osées des grands mystiques ; Baqlî s'en était lui-même rendu compte, puisqu'il intitula *Sharh al-Shathiyyât* sa trad. persane du *Mantiq*. Il a spécialement étudié 50 maîtres, énumérés en tête du *Mantiq* (et des *Shathiyyât*) ; plus exactement 47, car S. Thawrî et Fudayl ne sont qu'indiqués, et Ibn Khafîf, chose étrange, est omis.

Deux maîtres sont placés hors pair : Bistâmî, et, surtout Hallâj. Nous donnons ici simplement, en App. n° 1, l'analyse détaillée des paragraphes de Baqlî, ap. *Shathiyyât*, et ap. *Mantiq*, concernant Hallâj seul.

Il est singulier que Baqlî ignore (ou veuille ignorer, car certaines allusions, au 2°, percent), le texte (alors mis à l'index) des *Akhbâr al-Hallâj* d'Ibn al-Qassâs, alors qu'elles constituent l'arsenal de citations hallâgiennes de son compatriote et contemporain Fakhr al-Dîn Fârisî, initié, lui aussi, aux Siddîqiyya, par les B. Sâlbih[1].

Citations et critiques :

Nous n'avons retrouvé que deux citations du *Mantiq* :

a) début de sa notice sur Hallâj (f. 7a) *ap.* Kamâl al-Dîn Kâshî († 730) *Kashf al-rashf*, ms. Calc. As. Soc. Beng. Govt. Col. I, 818, f. 62 (Ivanow).

b) extr. du *Mantiq* ; sévèrement critiqué *ap.* A-b-M. Witrî († 970 h.), shâfi'ite, d'initiation rifâ'ite ; en son *Rawdat al-nâzirîn fî manâqib al-sâlihîn*, ms. Paris 6495 (voir App. III).

R. Baqlî ne critiquait guère ses sources lui-même ; comme 'Attâr (tr. Pavet, 208), il confond le vizir Hâmid avec Ibn Isä pour la mort d'Ibn 'Atâ.

Appendices

1. Analyse du Mantiq et des Shathiyyât

A. texte arabe (*Mantiq*)

Sous le titre *Mantiq al-asrâr bi-bayân al-anwâr*, – « Élocution intime des cœurs, explicitant les extases », Baqlî édite et commente les principales locutions théopathiques (*shath* ; pl. *shatahât*) des grands mystiques.

Théoriquement consacré aux shathiyât de cinquante maîtres, cet ouvrage est, en réalité, l'ouvrage le plus important sur Hallâj, l'ensemble de ses œuvres, et la formation de sa pensée. Baqlî le dit au

1. Les Siddîqiyya paraissent avoir été fondés par des Hallâgiens en Ahwâz, dès la mort de Hallâj, pour lutter contre le shî'isme des Buwayhides, et ils ont dû être à l'origine de la plupart des insurrections bagdadiennes contre les Buwayhides. Comme affiliation congréganiste, ils ont été propagés en Fars par les Banû Sâlbih, originaires de Beïzâ, ville natale de Hallâj. Je dois renvoyer à l'étude spéciale que j'ai entreprise là-dessus (cf. notre « futuwwa », ap. *La Nlle Clio*, Bruxelles, 1952 (IV), p. 187-188 [voir *infra*, p. 630.]) ; et au Salsabîl de Sanusî, s.v. Siddîqiyya.

f° 7 b : « *Wa muntahä maqsûdî fî tasnîf hadhâ l-kitâb tafsîr shathiyât al-Hallâj wa bayân af'âlihi wa aqwâlihi ; fa hubbuhu hajjanî ilä an ufassir maqâlatahu fî l-shath wa ishâratahu fî l-anâniya li-muhibbiyhi wa mu'âdîhi ; li-annahu min 'ajâ'ibi shânihi an yakûna l-khalqu muta-hayyirîn fî maqâsidi kalâmihi wa lam ya'rafû' daqâ'iq ishârâtihi.* » « Mon but final, en composant ce livre, a été de commenter les phrases extatiques de Hallâj, d'exposer ce qu'il a fait et dit ; mon amour pour lui m'a pressé de commenter son mode d'expression extatique et d'allusion à la Personnalité (divine locution théopathique) pour ses amis, et pour ses ennemis : car, entre autres choses, ceci est admirable en lui que tous sont déconcertés par son langage, et ne savent pas discerner les finesses de ses allusions » (passage supprimé dans la trad. persane).

Un ms. de ce texte arabe[1] ayant été retrouvé en 1930 à Téhéran, je dois en donner ici la description :

Troisième *risâla* d'un majmû' format album, de 163 folios, 285 mm de haut sur 109 mm de large, 30 lignes à la page : contenant : 1° *K. minhâj al-'âbidîn li Musaffar* (Sibtî † 636) 1 + 49 + 2 ff. ; 2° *'Uyûb al-nafs* li l-Sulamî († 412) (coupée) 5 ff. ; 3° *mantiq al-asrâr* li Rûzbihân Baqlî († 606) 81 ff. ; 4° *Zînat al-hayât* li Yûsuf Hamadhânî († 535) 1/2 F (coupée) ; 5° *Risâlat dar 'ayn-e hayât wa Dhî l-Qarnayn wa Khadir*, annoncée, manque ; 6° *Kashf al-asrâr* li l-Baqlî (composé en 585) 25 ff. ; – soit en tout 163 folios Le ms. est daté, in fine, du mois de jumâdä II, an 665 (indication répétée in fine 3°).

Titre de 3° : *Kitâb mantiq al-asrâr* (f. 1 a ; en coufique orné ; avec une suscription de même date « *Kitâb mantiq al-asrâr bi-bayân al-anwâr rasamahu wa sannafahu l-imâm l-'ârif shaykh al-muhibbîn wa quduwat al-murîdîn bâkûrat al-tajallî wa 'abhar al-uns fî dimn al-tadallî hujjat Allah shattâh Fârs wa khâtamuhum Abû Muhammad Rûz-bihân-b-Abî Nasr al-Baqlî al-Shîrâzî, nawwara Llah qabrahu* » ; et une glose moderne en persan. – Incipit : « (*basmala*) *Rabb sahhil. Al-hamdu li-Llâhi lladhî taqaddasa bi-subuhâti jamâli jabarûtihi...* » (f. 1 b). – Explicit : « ... *wa hadhâ mahd al-ittisâf bi'l-sifa. Qad intahat sharh alfâz al-mushkilât ma' tafsîr al-shathîyât bi 'awni Llâh wa husn ta'yidihi wa hamdu li-llâh kamâ yanbaghî li-karam wajhihi wa salawâtihi 'alä khayr khalqihi Muhammad wa Âlihi ajma'în. Faragha min tasnîf hadhâ l-kitâb al-shaykh Rûzbihân-b-Abî Nasr-b-Rûzbihân al-Baqlî al-Shîrâzî rahmat Allah 'alayhi (wa min kitâbat al-faqîr ghafara* [] *lahu sana* 665) » (f. 81b)[2].

1. Un passage en mauvais arabe (*Mantiq*, f. 55 b, II. 21-26) ne peut vraiment pas être de Baqlî.

2. Au f. 8 a, à propos de Hallâj, de « ses mille ouvrages sur toutes les sciences, détruits et brûlés par ses adversaires », de ses poèmes et de ses sentences, Baqlî ajoute : « bénédiction de Dieu sur sa vie et sur sa mort, miséricorde de Dieu sur ses frères (*min ahl al-qissa* = mêlés à son procès ? cf. même expression *ap.* Daylamî (*Mélanges J. Maréchal*, t. 2, p. 270 n. 4) – et sur ceux qui l'aiment, jusqu'au jour du Jugement » (ce passage manque dans la trad. persane).

Cet ouvrage est ainsi composé : *dîbâja* et éloge du Nabî (ff. 1 b-3 a) ; – *introduction* sur le shath : c'est la cime du sûfisme, un 3me mode d'expression (*lisân* : après l. sahw et l. tamkîn), du 3me degré (martabat al-haqâ'iq ; après m. tawhîd et m. ma'ârif) du 3me manhaj (manhaj al-asrâr ; après m. mu'âmalât et m. maqâmât). C'est cet 'ilm ladunnî que Khadir apprit à Moïse, la 4me branche de la sharî'a (haqâ'iq ; après riwâya, fiqh, nazar) ; liste de saints persécutés pour cela (1er cité, f. 3 a : Hallâj) : ff. 3 a-5 b. – *1re partie* : liste de 50 maîtres, en réalité 47, car Thawrî, Fudayl et Ibn Khafîf ne sont qu'indiqués ; le 46e est Mansûr fils de Hallâj, cité aussi f. 69 a ; le 47e Hallâj ff. 7 b-9 a) : ff. 5 b-9a. – Examen du shath dans le Qur'ân (mutashâbihât al-sifât, awâ'il al-suwar), chez le Nabî et les Râshidûn ff. 9 a-10 b. – Examen de 90 shath, de 23 des 50 maîtres (présentés sans classement, en partant des données d'Abû Nasr Sarrâj (shathiyyât, ap. *Luma'*, 375 *sqq.*) sur Bistâmî (ici 31 shath) et Shiblî (ici 29 shath) : ff. 11 a-27 b. – *2e partie* : Hallâj ; 1° ses 27 riwâyât (ff. 27 b-35 a), ses 43 shath isolés (ff. 35 b-42 b, et ff. 56 b-59 b), et les 104 péricopes de ses Tawâsîn (ff. 43 a-56 b) : ff. 27 b-59 b. – *3e partie* : shathiyyât « mutafarriqa », locutions extatiques éparses, au nombre de 72, appartenant à 39 des 50 maîtres (Hallâj y reparaît ff. 66 a, 67 a, 69 a-b). – *appendice* : liste d'environ 200 termes techniques, copiée (sans le dire) de celle de Sarrâj (*Luma'* 333-374 ; avec adjonction des termes cités dans le chap. des Shathîyât, id. 375 *sq.*). – Sur 162 pages, Hallâj en occupe 75 : près de la moitié.

B. traduction persane du *Mantiq al-asrâr* = *Sharh al-shathiyyât*

Revenu de Fasâ à Shîrâz, Baqlî décida (cf. son récit, ici, f. 4) de traduire en persan son *Mantiq*, qui, de simple répertoire de termes techniques, était devenu un « corpus » du shath. Cette traduction, connue de Jâmî (*Naf.* 64, 288) et de Kâtib Tchélébi (*Kashf*, N° 7522), a été retrouvée par nous à Istanbul en 1911-1912, en deux mss. (cf. H. Ritter, ap. DI, 1933, 102) : ms. Shéhit Ali 1342, majmû', pièce XIX, copiée 29 jum. II 889, 185 pp. de 31 lignes : c'est la pagination que nous citons ici ; l'ordre en est troublé en deux endroits ; – et ms. Murat Mulla 1271, copié après 900, 175 pp. (de 27 lignes), dont l'ordre est bouleversé.

Cette traduction se présente ainsi : dîbâja et éloge du Nabî (pp. 1-4) ; – Avertissement sur la composition de l'original arabe et sur sa traduction (pp. 4-5) ; – Introduction (subdivisée en fusûl, et diluée) sur le shath, qui exprime le ravissement spirituel, sur les saints persécutés (liste remaniée sous forme oratoire, avec addition des prophètes au début, coupée par des réflexions personnelles) : pp. 5-12 ; – 1re partie : liste de maîtres en shath ; 47, dans le même ordre, sauf que le 46e, Mansûr fils de Hallâj, est remplacé par Husrî, et que le 47e, Hallâj, est

traité à part, pp. 16-19 ; pp. 12-20. – Examen du shath dans le Qur'ân, chez le Nabî, les Râshidûn et Compagnons (la persécution de 'Amir-b-Qays est transférée ici) pp. 20-26. – Examen de shathiyyât des 47 maîtres ; l'auteur a fondu et classé ici, dans l'ordre, les deux groupes de 90 et 72 shathiyyât, données sans classement par l'original arabe ; l'intercalation fréquente de dissertations sur son propre état (*fî wasfî*) double la longueur de cette partie : p. 27-109. – 2ᵉ partie : Hallâj ; 1° ses *asânîd* (= 27 riwâyât) pp. 109-121 ; 2° ses 43 sentences isolées, p. 122-146, 178-181 (*asânîd* et sentences ont été publiées dans l'appendice à notre *Essai*, 1922, p. 1-9, 83-90) ; 3° les 104 péricopes de ses *Tawâsîn*, p. 147-168, avec récit d'un rêve personnel. – *Appendice* : liste (inchangée) d'environ 200 termes techniques, *nukât*, p. 168-172, 181-185. – Hallâj n'occupe plus que 64 pages sur 185, soit un tiers ; Baqlî l'admire toujours, mais il a supprimé ses deux références à son fils, et il semble, au début, mettre sur le même plan Bistâmî et Hallâj. Il donne ici le nom, qu'il taisait en 570, de son maître kurde M. Jâgîr-b-Dushm († 591), ce qui montre que cette traduction ne fut achevée qu'après cette date, de 591.

D'après Ibn Junayd le sharh al-Tawâsîn (ici 2ᵉ partie § 3) fut parfois copié séparément (la trad. persane incluse dans ce sharh a été publiée par nous ap. *K. al-Tawâsîn* en 1913.

Incipit (ms. 1342 SA) : « (*basmala*)... *wa bihi nasta'în. Sipâs ân khudhâwendî-râ kih bî azâl we abâd kunh-e dhât we sifâtash az taghâyir... munazzah bûdh...* ». – 1ᵉʳ explicit (id. p. 168) « ... *tâ del der sefâ în meydân turk tâzî kanad ; âkhir în kitâb tamâm shûdh bi-kalimâtî tchend kih muslih ramz sûfiyân 'âsheq ast... mukhtasar bî tatwîl... tâ zerâfet è harakât îshân bedânî kih tche shîrîn we latîf ast* ». – 2ᵉ explicit (p. 185) « *wa 'iyyâkum fahm mâ ashâra ilayhi al-sûfiya ; wa razzaqanâ l-luhûq bi-him fî l-dunyâ wa l-âkhira* (*tasliya* ; date) ».

2. Les sources hallâgiennes du Mantiq

Les sources du *Mantiq* de Baqlî pour Hallâj se répartissent ainsi :

(A = f. 7b-9a = biographie de Hallâj) ; d'abord une tradition orale, soit shîrâzienne, soit plutôt kurde (en mauvais arabe, cf. f. 55b) de son maître Jâgîr Kurdî († 591 ; car shath. N° 74 bloque sous son nom deux informations séparées ici, sur ses 1 000 ouvrages, f. 8a et f. 69a) donnant des détails uniques sur son fils Mansûr (f. 7b, f. 69b), résumant ses épreuves, l'attitude hostile des ulémas et des grands à Bagdad, sa justification par « notre maître et chef Ibn Khafîf » (avec Ibn 'Atâ, Shiblî et Nasrâbâdhî), par Ibn Surayj (refus de fatwâ), ses 1 000 ouvrages détruits par l'envie (*tarahhum* amplifié), les noms de ses maîtres, son mot « *Ilahya ta'lam 'ajzî* », son apparition sortant du Tigre. À partir d'ici, cette tradition donne sous le nom d'Ibn Khafîf 13 récits, dont cinq pro-

viennent de l'ouvrage de Daylamî (*tarjama* = ici D), provenance improbable pour les autres : A1 Hallâj miraculeusement délié en prison pour chaque ablution ; A2 il repêche la bague de Mutawakkil (*sic* ; cf. les remarques non-historiques sur la mort de Muqtadir le lendemain du supplice, f. 55b) ; A3 la grande visite en prison (= D9) ; les 13 chaînes (= Sul. *Ta'rîkh* n° 18) ; miracle du mur entrouvert sur le Tigre (= Hik.) A6 miracle de la prison qui imite ses gestes de prière ; A7 le sahn de la Mekke (= D10) ; A8 le rêve d'Abû l-Yamân (= D15) ; A9 le quatrain « *nadîmî* » suivi de Qur. XL, 29 (= D ?) ; A10 mutilé, il fait tayammum avec la poussière (cela contredit, intentionnellement, le thème attarien de l'ablution de Hallâj, mutilé, dans son sang) ; A11, les 3 000 coups de fouet et la main qui sèche (aux exécuteurs) ; A12, la flagellation, selon Ibn Fâtik, durant quoi il répétait : « *Ahad, Ahad* », l'avait écorché vif (= peut-être la recension complète du fragment Sul. *Ta'rîkh* n° 20) ; A13, le feu du samedi saint à Jérusalem (= D ?).

(B = f. 27b-35a, 43a-59a). Ici Baqlî nous donne ses grands textes hallâgiens, *Riwâyât* [1], *Tawâsîn*, *Mahabba* [2], avec de copieux commentaires, qui ne doivent être que très partiellement de lui ; le tout lui vint de ses maîtres, Jâgîr Kurdî (vu la note f. 69a), et autres.

(C = f. 35b-42b, 59a, 66a, 67a). Série de 43 + 6 = 49 sentences de Hallâj. Des 6 dernières, 6 proviennent de Sulamî (tab. N°s 1, 2, 6, 19). Les 43 premières se répartissent ainsi : 3 prises à Sulamî (*Ta'rîkh* N° s 13, 14, 11 = C 25, 32, 39), – 4 à Daylamî (*Tarjama* n°s 11, 12, 13, 14 = C25, 32, 39), – 4 à Daylamî (*Tarjama* n°s 11, 12, 13, 14 = C 35, 36, 40, 41), – une à Naysâbûrî (*'Uqalâ l-majânîn* p. 152 = C33), – une à Sûlî (muhlik'Ad = C44), – une aux *Akhbâr al-Hallâj* (pièce « *Baynî wa baynaka* » N° 50 = C34), – deux au *Bustân al-ma'rifa* (*Tawâsîn*, XI, 1, 25 = C 38, 42), – neuf de la *Hikâya* (visites de Shiblî, Fâtima devant le gibet = C 1-6, 8, 9, 37). Les 22 autres, certaines fort remarquables, sont de source inconnue (C 7, 10, 11, 12, 13 (omise ici, rétablie *ap.* trad. persane, n° 175), 14-18, 20-24, 26-31, 43, 49). Ce qui fait croire que Baqlî emprunte parfois le commentaire à d'autres, c'est que ce commentaire donne des phrases de Hallâj extraites de textes que Baqlî ne nous a pas donnés (ex : *Bustân al-ma'rifa*).

3. Critique de Baqlî par Witrî

Witrî commence par une analyse objective du *Mantiq* ; il recopie la liste de 47 (+ 2) « *shattâhûn* » (R. 23a = M. ff. 5b-7b), et ne critique Baqlî que pour les quatre derniers, Sumnûn, Ibn 'Atâ, Bistâmî, et

1. Publ. en persan, ap. *Essai*, 1922, Suppl. p. 1-8.
2. Id. ap. *Essai*, Suppl. p. 88-90.

Hallâj : il cite deux fois le titre (ff. 29a, 32b), que le scribe estropie « *Muntawî al-asrâr* ».

Witrî (R. 29a = M. 17b) relève le mot de Sumnûn à Khadir sur cet amour de Dieu pour les hommes « que les Anges ne peuvent comprendre » ; il reproche au commentaire de Baqlî de surmonter les contradictions impliquées en soulevant toute une hiérarchie de difficultés croissantes.

Witrî (R. 30a = M. 18a) objecte au mot d'Ibn 'Atâ sur le tawhîd : qu'il élimine la nécessité d'une preuve de Dieu.

Witrî (R. 32b = M. 26b) essaie de sauver le mot de Bistâmî (mon étendard est plus haut que celui du Prophète = sauve plus de monde) en condamnant le commentaire de Baqlî.

Witrî (R. 33a = M.) attaque des vers fameux de Hallâj (*baynî wa-baynaka inniyun*... ; *subhâna man azhara*) comme tombant sous la censure de la Loi.

Dans la suite du *Rawda*, assez riche en citations d'auteurs de l'ordre des Rifâ'iya, Witrî, après une critique en règle de la *Bahja* de Shattanawfî (étonnant recueil hagiographique sur 'Abd al-Qâdir Kîlânî : R. 34 a *sq*.), critique l'ana l-Haqq hallâgien à propos du *Maqsad* de Ghazâlî (R. 57a-58a).

4. Les sources esthétiques de l'extase amoureuse selon Baqlî

À propos de Dhû l-Nûn Misrî, qui, avant Abû Hamza, et Nûrî, est un des premiers à avoir cherché Dieu à travers les belles formes dans la nature, Baqlî donne (*Mantiq*, f. 13b) une série de réflexions significatives, que nous résumons ici (cf. Shathiyyât, f. 51) :

« Celui qui se familiarise avec Dieu, devient familier avec toute chose belle, avec tout visage séduisant, avec toute voix belle, avec tout parfum excellent. Les vrais mystiques savent là-dessus des secrets qu'il n'est pas bon de dévoiler aux profanes, sous peine d'encourir des punitions et des supplices. Lorsque le voile de la contemplation est levé, le Sage trouve la douceur du langage intime qui rapproche le Désiré du désirant (*'âshiq*), lui fait trouver douceur à contempler les Attributs, lui fait désirer la Fiancée Éternelle, et soupirer après le visage du Témoin de l'immortalité. S'il se familiarise avec la Vérité (*al-Haqq*), ce n'est pas parce qu'il la comprend (*ma'rifa*), car la compréhension ferait cesser le désir, et le désirant s'anéantirait sous la pression du déluge de l'Unité (*tawhîd*). Au stade du Désir (*'ishq*) le désirant n'a rien d'autre à demander que la beauté de la Vérité (et non le stade de la Sagesse (*ma'rifa*). À chaque instant il se tourne de la Vérité vers le monde du Royaume, il aperçoit la Vérité dans les visages des Kérubîm... (etc.) jusqu'au Paradis de l'Asile Sacré (*Ma'awâ*). Et, s'il échappe à la contemplation ambiguë (*iltibâs* = du Ciel), il aperçoit le royaume de la

Terre, il y voit la Vérité dans toute chose belle, sauf dans Adam, où il se retrouve dans la familiarité divine elle-même, puisque Adam a été proposé aux Anges comme Image adorable de Dieu, familiarité qui a échappé à Satan (*iltibâs*), et a été exprimée par Bistâmî (*Subhânî : iltibâs al-anâniya*). D'où le hadîth ; la Rose rouge est la Gloire même de Dieu. Et l'on m'a dit que, lorsque le Prophète voyait une rose en bouton, il la baisait, la posait sur ses yeux[1].

N.B. le manuscrit ayant été dactylographié *sans* points diacritiques, – ils n'ont été ajoutés ici qu'en cas de nécessité¶.

TEXTES PRÉMONITOIRES ET COMMENTAIRES MYSTIQUES RELATIFS À LA PRISE DE CONSTANTINOPLE PAR LES TURCS EN 1453 (= 858 HÉG.)

Article paru dans la revue *Oriens*, journal de la Société internationale d'études orientales, vol. VI, n° 1, Leiden, E. J. Brill, 1953, p. 10-17. Il ne s'agit pas ici de l'histoire empirique de la prise de Constantinople, mais d'une autre histoire, que Louis Massignon nomme la « surhistoire ». Le temps de la surhistoire n'est pas le temps constitué par les séries causales continues que la philosophie totalise, mais le temps discret des événements. Dans le temps continu de l'histoire, il ne se passe rien, parce que rien n'y fait événement, et que la valeur essentielle d'un événement est de déterminer son propre temps, celui dont il est l'origine et la forme, comme le point qui engendre la courbure, et non de s'inscrire dans le cours du monde tel qu'il va. Cette critique des « philosophies de l'histoire » (ensemble vague où Massignon place tous les déterminismes, qu'il connaît d'ailleurs assez mal) doit beaucoup à Péguy (*Clio*) et à Bloy, qui attribua aux âmes d'élite spirituelle la responsabilité de faire événement et d'annoncer ainsi le temps surnaturel du Jugement (*L'Âme de Napoléon*). Une autre source de la réflexion massignonienne sur le temps est la doctrine musulmane des durées discontinues, faites de monades créées par Dieu sans soumission au continuum d'une procession déterminée. Il conviendrait aussi de s'interroger sur la dette lointaine d'une telle réflexion à l'égard de Henri Bergson.
La complexité du présent article tient à ce que Massignon n'abandonne pas pour autant le terrain des faits et des témoignages. Il ne faut pas confondre, en effet, la *surhistoire* avec une histoire « transcendante », étrangère aux faits de l'histoire, mais il convient de la concevoir comme le principe d'exégèse du temps historique, qui fait remonter les phénomènes temporels à leur vérité transhistorique. Ce qui est surhistorique est *transhistorique*, car

1. Suit une étude de versets coraniques sur Abraham ; une discussion sur les remords de Yûsuf-b-Husayn Râzî pour avoir toléré le *nazar ilâ wujûh al-murd* (f. 15b) ; enfin des réflexions sur la beauté du Joseph de la sourate XII. – La même théorie esthétique apparaît dans les œuvres d'un condisciple de Baqlî, Fakhr Fârisî (cf. Ibn Hajar, *Lisan al- mîzân*, V, 29-31).

l'événement se répète, en plusieurs lieux et points spacialement et temporellement disjoints, sans respect de la chronologie ordinaire. Mais ce n'est pas un ciel transcendant la terre des hommes. Les principaux événements qui sont ici étudiés sont présents dans des textes, – un *hadîth*, diverses œuvres mystiques. La prémonition n'est pas une vulgaire voyance, mais l'exercice du désir des humbles, la décision de l'histoire se faisant, que l'histoire toute faite recouvre de ses constructions faites après-coup. La prise de Constantinople par les Turcs n'est pas seulement le résultat des rapports de force, mais elle doit à divers événements de l'âme sa nécessité, qui traduit un désir de Justice. Que l'on ne s'y trompe pas. Massignon ne décrète pas que la victoire musulmane est inévitable ou même qu'elle est une bonne leçon faite par la providence à la chrétienté, au sens où l'entend un moralisme facile, ou une prétendue justice de l'histoire (cf. la critique péguyste de l'expression « l'histoire jugera ») mais qu'elle a pour sens caché un ensemble disparate d'événements spirituels, au sens où tout événement, pour peu qu'il mérite ce nom, est phénomène singulier et libre de la Justice. L'histoire ne juge aucun événement, car c'est l'événement qui juge l'histoire. Ce pour quoi, paradoxalement, il préfigure le rassemblement des Justes de toutes les nations au Temps du Jugement. Sur un tiré à part de cet article, Louis Massignon écrit, sous le titre, les mots suivants : « La Femme est la Nuit du Destin / la blessure au côté durant le sommeil d'Adam. »

C.J.

La plupart des philosophies de l'histoire tendent à réduire la réalité de l'événement singulier et inattendu, de l'anomalie saisissante, à la récurrence banale d'un terme quelconque d'une série fortuite, de probabilité calculable par statistique. La biographie d'une personne, comme l'histoire d'une nation, se trouvent ainsi pulvérisées en synthèses momentanées d'éléments analogues abstraits (situations, fonctions, thèmes et types de folklore) ; et ce ne serait que l'illusion, la tension fabulatrice de l'imagination d'un chacun qui nous ferait dire qu'« il est arrivé quelque chose » ; « il s'est passé quelque chose ».

Et pourtant, si le peuple garde mémoire orale, traditionnelle, d'un évènement historique, d'une crise sociale, c'est parce que c'est un fait exceptionnel, qui dépasse nos prévisions, et transforme notre destinée. Tout se passe comme si la durée (comme l'espace einsteinien) avait une courbure, comme si les courbes personnelles de vie (des individus comme des nations) avaient des points singuliers, des nœuds d'actualisation, des instants d'objectivation ; où se parfait intelligiblement notre originalité.

On qualifie ordinairement d'« apocalyptiques » les textes où des « évènements inouïs » sont « pressentis », annoncés ; avec un contrecoup sur la psychologie des masses, et sur les crises sociales qu'on ne saurait méconnaître. On s'efforce pourtant d'en minimiser la réalité, en n'y voyant que des « slogans tactiques », inventés par le machiavélisme et l'hypocrisie des puissants, pour « tenir en main les masses crédules ».

Qu'au XVIe siècle, en particulier, des « pseudo-prophéties concernant les Turcs » et Constantinople aient été mises en circulation par les ser-

vices de propagande de l'Empereur très-chrétien Charles Quint, c'est ce qu'a montré J. Deny[1] ; soulignant cette curieuse déviation de la sincérité religieuse, qui croit tout licite, même le mensonge pour défendre la vraie Foi, comme un monopole exclusif.

Mais, dans le cas de la prise de Constantinople par l'Islam, nous sommes en présence de textes authentiques, qui, plus de six siècles à l'avance, ont bel et bien prédit l'évènement, conçu comme le Signe de confirmation de la finalité de la Guerre Sainte pour la Communauté musulmane. Le *hadîth*, qui figure dans le *Sahîh* de Muslim* (dès notre IXe siècle[2]) et était inscrit, naguère encore sur le portail extérieur du Séraskierat, disait de « fath-Qustantiniya », de la « prise de Constantinople » : « *ni'ma l-jaysh, jayshuhâ, ni'ma l-amîr, amîruhâ* », « heureuse l'armée, heureux le Chef qui la prendra » : ce Chef devait être le Mahdî Muntazar. Ce *hadîth* se lit encore au porche de l'Aya Sofya.

Et ce curieux texte prémonitoire, six siècles durant, avait travaillé en profondeur le subconscient des prières collectives : comme un intersigne annonciateur de la confirmation en l'orthodoxie musulmane de la nation prédestinée qui prendrait la Ville, « Istanbul ».

Sur ce terrain de psychologie historique des masses, peu importe les « intentions » politiques qui, du Khurasan comme centre, firent diffuser ce *hadîth*, avec une hypocrisie qui s'est révélée, très à la longue, rentable. Le peuple est plus « simple » que ses gouvernants, il fait le tri dans les ruses où ils essaient de le capter, son désir de justice va droit à la phrase de propagande où il reconnaît, lui, une invite à espérer une intervention divine envers et contre tout.

Durant six siècles, ce *hadîth* sur le Triomphe que la Ville réservait à l'Islam s'est transmis, et l'espérance des « martyrs tués à la Guerre Sainte » s'en est nourrie ; la présentation littéraire, si choquante pour des lettrés, d'une « apocalypse », avec son imagerie gauche, distorsions dans l'espace, décalages dans les dates, renversements dans les valeurs normales n'était pas pour gêner le moins du monde ces illettrés, ces pauvres dont le désir de Justice est une Faim du miracle que les puissants de ce monde ne connaissent pas.

Et, tandis que le commun des croyants se contentait de participer à des raids, de plus en plus fréquents, à la frontière grecque, la véritable signification « surhistorique » du « désir de Constantinople[3] » devenait accessible à certaines âmes d'élite spirituelle, êtres de douleur et de

---

1. *Rev. Ét. Isl.* 1936, p. 201 *sq.*
2. Maqdisî, *Bad' wa ta'rikh*, 2, 165 ; Ibn Khaldûn, *Muqadd.*, 2, 197 ; Suyûtî, *Hâwî*, 2, 57, 59 ; Siddîq Khân, *Idâ'a*, 72.
3. Cf. ap. *Eranos Jahrbuch*, Zürich, 1947, 287-314 ; et notre *La Philosophie orientale d'Ibn Sînâ et son alphabet philosophique* (ap. *Mémorial Avicenne*, IFAO, le Caire, IV (1952), p. 1-18. [Voir *infra*.]

compassion : dont la piété clairvoyante « assumait » l'angoisse et la crise de conscience sociale de l'Islam d'alors. Nous avons montré ailleurs que dès 922 (au moment où le patriarche de Constantinople devait craintivement écrire, pour calmer Bagdad, que la mosquée[b] concédée aux musulmans dans Constantinople n'avait nullement été détruite), un mystique supplicié, Hallâj, avait offert son supplice (tout au moins sa flagellation) pour que la Ville fût prise ; et l'on attribuait aussi à sa prière qu'un fils d'Empereur byzantin eût été fait prisonnier et emprisonné à Bagdad (déformation de l'aventure de Constantin Doucas, l'Empereur d'un jour [1]).

Deux siècles avant, Ibrâhîm-b-Edhem, tué au front de mer à Gébélé (Syrie), avait dit de même : « si je pouvais vouer à Dieu le regard de mon cœur, je croirais Lui donner plus qu'en conquérant Constantinople » (il y eut sous l'Empire Ottoman, des waqfs importants pour la congrégation des Edhemiyya[2]).

Dans les *'awârif*, Suhrawardî Baghdâdî remarque : « Si tous les musulmans unissaient leurs takbîr, ses murs crouleraient. » Ibn 'Arabî concluait, dans son *'Anqâ mughrib* : « sa conquête sera due à la force des prières, non pas des sabres, ni des lances[3] [c]. »

En 1453, l'ordre des Murshidiyya (Kâzerûniyya, Ishâqiyya), qui avait de nombreux adhérents dans la vieille capitale ottomane, Brousse, affirmait que c'était la prière de ses 70 000 adhérents qui avait conquis Constantinople[4]. Constatons qu'en fait la grande majorité des soldats qui conquirent Constantinople, les Janissaires, adhéraient à un ordre religieux : aux Bektâshiyya, qui s'engageaient, au jour de leur initiation, à « sacrifier leur vie à Dieu » comme Mansûr (= Hallâj) l'avait fait[5].

Et que si Hallâj fut ainsi le principal « patron » de l'armée qui conquit Istanbul, c'est parce qu'il avait été le premier apôtre musulman en Turkestan (la poésie turque n'a cessé d'y voir le Saint par excellence de l'Islam), et qu'on le considérait comme un Ansârî, un descendant direct[6] d'Abû Ayyûb Khâlid Ansârî Khazrajî, le Sahâbî tué à la porte des Blachernes lors de la seconde attaque musulmane contre la Ville (52/672)[d]. On montre encore là, entre Aywan Seray (Kiliomene) et Eghri Kapu (Kaligaria)[7], une cinquantaine de tombes datant de cette attaque ; mais le corps d'Abû Ayyûb, retrouvé là grâce à une vision du shaykh Aq Shemseddin, fut transporté à « Eyub » en 1458. Pour les Chrétiens, nous

1. Cf. Massignon, *Le Mirage byzantin dans le miroir bagdadien...*, ap. *Mélanges Henri Grégoire*, 1950, 2, 429-448 (spt. 444-446) : temple détruit, et rebâti (Ibn Dihya, *Nibrâs*, 100, sur Qur. 3,38. [Voir *supra*.]
2. Cf. notre *Essai*, p. 226, n.
3. *'Awârif*, I, 221 ; Ibn 'Arabî, *'Anqâ*, 10, 68, *Fut.* 2, 364 ; Birzanjî, *Ishâ'a*, 157.
4. Wittek, ap. *Der Islam*, XIX, 25.
5. *Rev. Et. Isl.*, 1946, 112-115.
6. Zabîdî, *Ithâf*, I, 250 ; 9, 33.
7. A. M. Schneider, *Die Blachernen*, ap. *Oriens*, 4 (1951), 82-120.

le verrons, le rectangle NE du Mur, aux Blachernes, est le Point Vital de la Ville : comme pour la dévotion des Musulmans.

Il y a donc eu un lent mûrissement de ce *hadîth* dans les consciences des Mujâhidîn ; qui « reconnurent » soudain l'évènement tant espéré : en 1453. Mais était-ce bien cela qu'ils avaient espéré ? Le Mahdî, rentrant, avec le Messie Fils de Marie, dans Constantinople, pour la Fin des Temps ? Et y faisant régner, ensemble, toute justice ? Les Empereurs Ottomans ne cherchèrent guère à « réaliser l'idéal » d'un Mahdî, si nous en croyons les véhéments reproches adressés par le mystique Niyâzî Misrî à Ahmed III[e] avant son exil à Lemnos. Ni l'idéal chrétien d'un Messie, si l'on songe aux manquements à la Dhimmat al-Rasûl tels que le Dèvshirmé ; incomplètement réparés par les Capitulations avec la France, et par le Hattichérif de Gülhané[f].

Néanmoins, il y eut des âmes qui « réalisèrent » par intermittences et instants la valeur mystique de la Promesse de la prise de Constantinople, et leur vie en fut transfigurée. Et il y eut une nation musulmane qui toute entière prit graduellement conscience de sa « vocation », en « vivant » de l'espoir de prendre Constantinople ; ce furent les Turcs. Jusqu'à quel point cette « vocation » souleva-t-elle les masses vers un niveau moral supérieur, c'est ce qui peut être discuté ; mais on ne peut nier que l'originalité permanente du Turc en Occident soit liée à ce haut fait militaire exceptionnel : la lettre de Pie II au Fâtih l'atteste.

Surtout si l'on compare ce qu'a été la fondation de Constantinople pour les Grecs Chrétiens, à ce qu'était déjà la promesse de sa prise pour les Arabes Musulmans.

La fondation de Constantinople par les Chrétiens, sa double dédicace sous Constantin (26 nov. 328 et 11 mai 330) symbolisait la « Fortune » (*Tychè*) de la Chrétienté, son Triomphe temporel[1] ; or, le « Royaume du Christ n'est pas de ce monde », et l'Empire byzantin, fondant sa force sur le sang des guerres et sur l'or capitalisé des riches, céda très vite à la tentation de se complaire dans la beauté de la Ville de son Triomphe. Il « incarna » dans la splendeur de ses reliquaires et de ses icônes une idolâtrie dont les Iconoclastes ne surent pas dépister la source (la corruption des mœurs), et dont les Croisés de l'Église de Rome (mieux préservée que Byzance, grâce aux persécutions impériales germaines, de la corruption du pouvoir temporel) furent immédiatement contaminés, en punition de leur criminelle « désécration » de Constantinople ; en 1204.

Les masses chrétiennes byzantines furent très vite envahies par une crainte du jugement de Dieu contre le luxe, fait de survivances talisma-

1. Cf. *Mirage byzantin*, 436-437 (l.c. *supra*).

niques païennes et d'enrichissements profanes, qui éclaboussait d'or et d'argent les étincelantes églises de la Ville ; devenue avant tout la Ville de la Vierge Théotokos, depuis le concile d'Éphèse (431), et l'apparition des Sept Dormants (448). Dans le cadre de cette brillante iconographie urbaine, les pauvres et les opprimés se serraient sous l'intercession mariale du Grand Voile[1] (Maphorion, parfois disjoint de la *Zônì*) de l'Omnipotente Suppliante, de la Panhagia ; célébrée dans toute l'hymnologie byzantine, depuis Georges de Pisidie, jusqu'à la vision de S. André Sâlûs aux Blachernes (904), lorsque le corps de la Madeleine fut ramené du seuil des VII Dormants d'Éphèse (où il les « veillait », tel un cerbère) à la capitale[2]. On a même de S. André Sâlûs une « apocalypse » où il est indiqué que « l'arc de Dieu finira par se diriger contre la Ville », et que le Mur (de Gog) se rompra, laissant passer l'ennemi (*Vie*, § 25-26).

Brûlé en 1434, le sanctuaire protecteur de ND des Blachernes ne sera pas reconstruit, car la relique du Maphorion avait été emportée dès 1204 en pays slaves, avec la croyance obstinée en l'efficace protection de ND du Voile (*Pokrov*, en russe) sur la Cité chrétienne, tandis que l'Église grecque du Fanar en radiera l'office dans sa liturgie ; parce que la Panhagia n'a pas tenu sa promesse, et a laissé périr sa Ville en 1453, selon le curieux graffito de Moldovitsa[3].

On sait que la prise de 1453 coïncide, en réalité, avec la fin de la trêve de dix ans jurée en 1444 par la coalition chrétienne, et parjurée de suite par le légat du Pape et Hunyade ; parjure puni par le désastre de Varna, consécutif à l'étonnante prière de Mourad II.

Abordons maintenant le thème de la « prédestination » des Turcs à conquérir Constantinople pour le Triomphe de l'Islam. Il apparaît dans un texte fort étrange, dont la critique n'est pas encore faite, la *Shajara nu'mâniyya* d'Ibn 'Arabî (« *fî l-dawlat al-'Uthmâniyya* »). Texte qui a peut-être des parties authentiques[4].

---

1. Cf. sur S. André Sâlûs et le Pokrov : *Acta Sanctorum*, Mai (28), VI, app. p. 1-112 = *Migne*, P. G., CXI, 627-688 ; Kondakov, *Ikonographia Bogomateri*, 1915, 2, 100-102 ; Lathoud, ap. 2e *Recueil Ouspenskij*, Paris, 1932, 2, 302-314 ; A. Grabar, comm. amicale ms. *Congrès Int. Art Byzantin*, Prague, 1948 ; Skubleny, ap. *Analecta S. Basilii Magni*, Rome, 2/2, vol. I 1950, p. 209-227 ; M. Jugie, *Mort & assomption*..., 1944, p. 691-699. Cf. *Akolouthia tès Hagias Sképès*, éd. Aberkios, Athènes, 1869 (comm. amicale de G. Sotiriou).

2. Cf. Massignon, *Les Fouilles archéologiques d'Éphèse et leur importance religieuse pour la Chrétienté et l'Islam*, extr. *Mardis de Dar el-Salam*, Le Caire, 2 (1952), p. 1-24 [voir ici t. I] ; et du même *Apocalypse de l'Islam* (ap. *Mélanges Peeters*, *Analecta Bollandiana*, t. 68, 2, 245 *sq*. [voir ici t. I.] – Le calendrier administratif turc mentionne le pèlerinage marial de Panhagia Kapulu (S. Éphèse) comme national (Hazrat Meryem Ana), Suad Yurdkoru, *Meryem Ana*, Izmir, 1953, 64 p.

3. *Ap*. Grabar, *Rev. Ét. Slaves*, Paris, 1947, 89-101. Cette église de Moldovitsa (Bucovine) date de 1537.

Mais nous avons toute une série de textes antérieurs, d'un caractère « apocalyptique » indéniable, sur la vocation islamique des Turcs, et leur rôle eschatologique.

De même que la Fin des Temps lie l'Islam au Christ, par ce que le « *fiat* » divin, le « *kun* » est annoncé huit fois dans le Qur'ân, et chaque fois[1] en liaison avec le Retour triomphal du Messie ; – de même le peuple turc est lié à cette Fin des Temps par ce que le Qur'ân, dans la sourate XVIII, que j'ai appelée « apocalypse de l'Islam » (Ahl al-Kahf = Sept Dormants d'Éphèse), la lie aux peuples fatidiques Gog et Magog (Ézéchiel, 38-39 ; Apoc. 20,7), ceux d'au-delà du Mur d'Alexandre, identifiés par cela même aux Turcs (Touran).

On peut objecter que les premiers *hadîth* relatifs aux Turcs (*'utrûkûhum*)[2] disent de se méfier d'eux, et ne laissent pas prévoir leur conversion en masse. Mais, par petits paquets, ils s'étaient islamisés, entrant dans la police urbaine umayyade (Qarluq = Khalaj)[3], et dans la garde impériale abbasside ; Shiblî, l'un de ces derniers, devenu sûfi, a sans doute aidé son ami Hallâj à devenir le premier apôtre musulman du Turkestan, poussant jusqu'à Turfan (Mâsîn), où les Ouïgours convertis élèveront une mosquée aux Sept Dormants (Toyoq)[4]. Et par une coïncidence étrange (*min gharîb al-ittifâqât*), c'est un vizir shâfi'ite, le seul qui ait été hallâgien, Ibn al-Muslima[5] qui instaurera (comme S. Boniface de Mayence les Carolingiens) le Turc Seldjouqide Togril comme sultan auprès du Khalife de l'Islam. Et les Qirghiz prétendent descendre de « quarante » filles d'émir miraculeusement « fécondées » par les cendres de Hallâj jetées au fleuve[6]. Le caractère aberrant de Hallâj, sorte de « saint excommunié » paraît l'avoir fait choisir comme éponyme mystique par les Turcs sur qui pesait le *hadîth* contre Gog et Magog ; que devait raviver, surtout en pays arabe, le sac mongol de Bagdad en 1258 [7].

D'autre part, en prenant Constantinople, l'Islam devait achever, et consommer le sauvage désir qui avait poussé le Prophète en extase, la nuit du Mi'râj, vers un Temple plus qu'Abrahamique : vers l'Aqçâ, qui se trouvait être[8], ce qui est bien mystérieux, le Mihrâb Zakariyyâ, c'est à dire la Chapelle de la Vierge Pauvre, de la Vierge de la Présentation (non pas encore de l'Annonciation). C'est précisément ce verset cora-

---

1. Qur. 2, 111 ; 3, 42, 52 ; 6, 72 ; 16, 42 ; 19, 36 ; 36, 82 ; 40, 70.
2. *Utrukû l-Atrâka mâ tarakûkum* (ap. Jâhiz, *Atrâk*). Birzanjî, *Ishâ'a*, 231.
3. Cf. *BSOS*, 1940, de V. Minorsky, et Madhkûr Khazlajî en 422 h. (*Muntazam*, 8, 55).
4. V. Lecoq, *Chodscho*, 1913, pl. 74 g. Mosquée des VII Dormants à Meimené, Upian.
5. Hamadânî, *Ta'rîkh*, *ap.* Ibn al-Jawzî, *Muntazam*, 8, 200-201 (cf. p. 127, 204) ; Sibt Ibn al-Jawzî, *Mir'ât*, ms. Paris 1506, 54 a ; Khatîb, XI, p. 391-392 ; Mu'ayyad Shîrâzî, *Sîra*, f. 268, et *Dîwân*, 46 ; ms. Paris 6144, 8 a.
6. *Rev. Ét. Isl.*, 1946, 77-78.
7. Siddîq Khân, *Idâ'a*, éd. 1293, p. 38-39.
8. L'emplacement futur de l'Aqçâ était précisément alors celui d'une église byzantine dédiée à la Théotokos (cf. *Rev. Ét. Isl.* 1951, p. 83 (plan) et p. 85).

nique du « Mihrâb Zakariyyâ » (Qur. 3, 32[h]) que les Musulmans Turcs vainqueurs inscriront à la qibla de la plupart des églises mariales de Constantinople transformées en mosquées[1]. Comme s'ils voulaient restaurer l'affirmation, par la Vierge de Transcendance, de la prédestination immaculée de Marie, en remplaçant les icônes par la calligraphie sobre du verset qui lui attribue participation au « *kun* » des miracles substantiels. Consommant, ainsi, à sa manière, l'ordalie inachevée à Médine au Jour de la Mubâhala, l'Islam turc défend la pureté prééternelle du « *kun* », qui fait toute la Gloire de Marie[2] : le Mathal A'lä (Qur. 16, 59-62 = Fitra[i] = *sirr al-khalîqa*), le Signe ambigu du Jugement : la « Batûl » avec l'Enfant, celle que les Shî'ites Mukhammisa retrouvent dans cette réincarnation de Marie qu'est Fâtima (portant Muhassin. – Cf. Qur. 5, 116 avec l'*Episkepsis* des Blachernes, cf. Ebersolt, *Sanct. Byz.* 50) ; qui est aussi, pour eux, l'Aqçâ (cf. *Eranos*, 1938, 167). Le vœu d'essentielle pauvreté de Marie à la Présentation (*faqrî fakhrî*) s'oppose à la théorie traducianiste juive du Messie[j] (remontant par des mâles à David), plus qu'à la Théotokos éphésienne.

Ajoutons que si le Mi'râj fondait l'Islam sur un expatrié, le Prophète doublement expatrié, en Agar, et en l'hégire, – la prise de Constantinople par les Turcs fondait le triomphe de l'Islam sur des expatriés doublement expatriés : les Turcs, chassés jadis au-delà de la grande Muraille de Chine, puis maintenus au-delà du Mur d'Alexandre de Herat à Derbend. Que la Croisade latine de 1099, antiturque, fut le contrecoup du Jihâd turc de Malazgird (1070 ; pour qui Qâyim I avait prié), comme le Jihâd turc de 1453 (sous Qâyim II) répond à la « croisade » latine de 1204[k].

Dans les pages qui précèdent, nous avons essayé de pousser plus avant l'essai de reconstitution tenté dans notre « Mirage byzantin dans le miroir bagdadien » sur la valeur surhistorique du thème de la « Ville du Triomphe, Constantinople » pris comme axe d'une véritable « histoire des masses humaines », chrétiennes (grecques) et musulmanes (turques) qui en ont vécu pendant des siècles.

Nous pensons qu'il ne s'agit pas d'un « mirage », d'un simple « slogan tactique », d'un « mythe » sorélien : puisque son ascendant n'a pas seulement surexhaussé le niveau des vertus héroïques, mais provoqué une compréhension plus profonde, une compassion « rédemptrice » dans certaines âmes d'élite, chez certains hommes de désir et de douleur qui ont assumé sur eux l'angoisse dramatique qui accablait les humbles, les vaincus, les victimes durant ces crises. Il y a donc un prin-

---

1. Cf. J. M. Abdeljalil, *Marie et l'Islam*, 1950, 81-82 (Qur. 19, 25).
2. *Firdaws al-Murshidiyya*, éd. Meier, p. 73 ; et 'Izz-b-Ghânim Maqdisî, *Hall al-rumûz*, éd. Caire, 1317, 78-81. – « *Durra baydâ* ; *Kûnî* ».

cipe d'unité mystique supérieur, vital, « *ewigweibliches* », qui est apparu, par instants, dans l'effigie de la Cité Triomphale, où le thème marial éphésien des chrétiens, et le « *mathal a'lä* » coranique des musulmans ravivaient chez les Turcs le vieux thème mongol d'Alang Goa, transféré dans le pays occidental de Qyzyl Elmâ. Telle Hélène, sur le mur de Troie.

Et, pour conclure sur une reprise de la comparaison du « miroir », cela préfigurerait une rencontre finale, dans Constantinople, des deux désirs de justice sociale personnifiés dans les Malâhim (« crises eschatologiques ») de l'Islam par un Mahdî mohammadien et un Messie Fils de Marie ; – où l'interversion discriminatrice cesserait, comme celle des deux visages des fiancés dans le « miroir des fiançailles » employé en Perse, en Afghanistan et aux Indes[1] : pour qu'en y échangeant le premier regard, les deux futurs époux, entrant chacun de son côté dans le salon, s'y aperçoivent tels qu'ils sont pour eux-mêmes leur œil droit à droite, leur œil gauche à gauche, et non pas intervertis comme dans le face à face usuel[1] : dans ce miroir placé au fond du salon. Chacun concevant enfin la Justice du point de vue de l'autre, et réalisant que c'est la même[2], et qu'il n'y a qu'une Foi, en Dieu ; qui nous engage à consentir[3] au « fiat » divin : à concevoir le *Yaqîn*[4].

LE FOLKLORE CHEZ LES MYSTIQUES MUSULMANS

Article publié dans les *Mélanges René Basset* (éditions Ernest Leroux, 1923). Spécialiste des langues berbère et arabe, René Basset (1855-1924) est surtout connu pour sa publication, en 1924, chez Maisonneuve & Larose, de *Mille et un contes, récits de légendes arabes* (rééd. J. Corti, 2005). Texte reproduit avec certaines modifications typographiques ou de transcription.

F.A.

1. Comm. amicales d. M. Abdelghafur Ferhadi, et de Mme Myriam Harry (Ayinî Mashaf : miroir de Bibi Maryam), cf. H. Massé, *Coutumes persanes*, I, 70, 79.

2. On sait que, bien avant Lépante, les flottes musulmanes (peut-être dès le sac de Thessalonique en 904) étaient dédiées aux Sept Dormants d'Éphèse, sous le même signe de *tawakkul*, de « dormition », que les processions solennelles des défenseurs de Byzance chrétienne sur les remparts du front de mer, dédiées à la Théotokos proclamée à Éphèse. – Le Retour final (*Raj'a*) des Sept Dormants, ces *Abdâl*, à la tête de l'armée du Mahdî, annonce le Règne final d'Isâ-b-Maryam.

3. *Al-firdaws taht aqdâm al-ummahât*. Le sens primitif du nom « Maryam » aussi bien en hébreu (la sœur de Moïse ; cf. Qur. 3, 30-31 ; 66, 12) qu'en arabe, c'est la Vierge Farouche, qui aime exhorter les guerriers (cf. vers de Ru'ba, in Baghdâdî, *Khizâna*, n° 325, éd. Boulaq, 2, 267). Cf. *Zabulo terribilis ; ut castrorum acies ordinata*. Dévoilée, échevelée.

4. L'appariement final *Mahdî-Messie* conclura, selon les gnostiques, deux séries couplées de « métensomatoses » : de la *Parfaite Femme* : Asiya, Meryem (= 290 = Fâtir = Fâtima) ; et de l'*Homme Parfait* (Nûr Muhammadî des Prophètes : Muhammad + 'Alî = 202 = Rabb).

Les vocations mystiques se recrutent volontiers parmi les classes populaires ; l'Islam ne fait pas exception à cette règle[a]. Aussi n'est-il pas étonnant de retrouver des thèmes de folklore incorporés aux récits édifiants contenus dans les ouvrages des auteurs *soufis* ; ils y interviennent, en général, comme simple appoint, au répertoire pathétique, plus ou moins authentique, d'anecdotes « historiques » dont le prédicateur populaire, ou « *qâss* », aime renforcer son argumentation oratoire[1].

En tant que versions nouvelles de thèmes connus, ces récits de provenance mystique ne sont déjà pas négligeables ; car les vrais mystiques, attentifs par vocation à deviner, sous les aspects les plus insignifiants des phénomènes ordinaires, une allusion, une intention divine les concernant, – excellent à préciser les linéaments d'une physionomie, à situer exactement les circonstances d'un fait. Les folkloristes auraient donc profit à exploiter davantage les recueils d'anecdotes composés par des mystiques.

En outre, ces auteurs présentent ces récits comme engendrés, dans l'imagination de leurs premiers auteurs, par une commotion mentale soudaine et exceptionnelle, rêve, apparition. Ils proposent ainsi, pour la question si controversée de la genèse des thèmes de folklore, une solution psychologique, d'ordre évidemment préternaturel, mais qui fournit, selon eux, le seul prologue historique, et la seule explication logique convenant à chaque thème. Que vaut leur témoignage ? Nous nous trouvons ainsi en présence d'un problème particulièrement délicat de psychologie sociale ; peut-on faire intervenir la *völkergedanke*, la « sagesse des nations », en matière spirituelle ; c'est-à-dire admettre une réinvention spontanée, collective et parallèle, de thèmes déterminés, pour les imaginations individuelles appartenant à un milieu donné, ayant même une structure culturelle[2].

Jahiz, en son *Kitâb al-hayawân*[3], nous donne, sous l'autorité d'un des plus anciens mystiques de Bagdâd, Abû Sho'yab Qâllal († vers 170/786), un curieux récit, où le témoin (qui n'est pas nommé) dit avoir vu un ascète non musulman, un *zindîq*, préférer être soupçonné de larcin et bâtonné en conséquence, plutôt que de dénoncer (et d'exposer à la mort) une jeune autruche qui avait, par mégarde, avalé une perle.

1. Goldziher, *Muhammadische Studien*, II, 161 sqq. ; et notre *Essai sur le lexique mystique*, 144, 198 n. 4, 208.
2. Voir sur ce problème, *Essai*, p. 35, 45 ; *Hallâj*, II, p. 577 n. 2 ; Reitzenstein, *Iran. Erlösungsmysterium*, 249, n. 2.
3. IV, 149 (cf. *Essai*, p. 206, 63 n. 2).

Rosen, suivi par Goldziher[1] et Nicholson[b], pressentit dans ce texte sous le mot *zindîq*, le sens « bouddhiste », et le retint comme confirmant l'influence directe de maîtres hindous sur la formation du soufisme.

Cette théorie spécieuse n'a pas à être mise en cause ici ; car selon l'expresse terminologie officielle de l'époque, dans un texte législatif du khalife Mahdî, *zindîq* signifiait alors à Bagdad « manichéen[2] ».

L'intérêt principal de ce conte est ailleurs, M. Casanova l'a noté ; malgré la mention d'un témoin oculaire, toute la réalité de l'anecdote risque de se dissoudre[3], s'il faut y reconnaître une simple réplique d'un thème de folklore devenu classique dans l'Extrême-Orient où le *Tripitâka* chinois l'a popularisé, comme dans notre Occident où la « pie voleuse » est restée célèbre.

Telle est la remarque inattendue qui a été le point de départ de cet article en m'induisant à rechercher la part des infiltrations folkloriques dans l'ensemble des récits édifiants, terrifiants ou consolants[4], dont la littérature mystique musulmane[5] propose à ses lecteurs la méditation.

Voici d'abord des thèmes ordinaires, d'origine vraisemblablement profane, qui se sont trouvés insérés dans des biographies mystiques, par simple parti pris décoratif, parce que le compilateur y avait remarqué un détail pittoresque, susceptible de prendre une signification exceptionnelle en étant dûment et artistiquement serti, après transposition.

Tel est le cas des « lamentations alternées des chœurs de pleureurs », thème décisif dans le récit de la *conversion de Hasan Basrî*, ainsi que 'Attâr l'a rapporté dans son *Tadhkira*[6]. Hasan y est montré comme un lapidaire, voyageant pour son commerce jusqu'en pays de Rûm, et subissant la commotion d'une conversion en assistant aux obsèques d'un jeune membre de la famille royale ; le fait peut être vraisemblable, l'art et le roman ont commémoré des cas d'expérience

---

1. *Vorlesungen* [*über den Islam*, Heidelberg, 1910. NdÉ], trad. fr. 133 n. 83 ; 275. [*Le Dogme et la loi dans l'Islam*, trad. de Félix Arin, Geuthner, 1920. NdÉ.]
2. Tabarî, III, 588 (ap. *Hallâj*, I, 189).
3. Je dis « risque » ; car, depuis les adieux d'Andromaque et d'Hector, on a vu des femmes de soldats partant au combat leur tendre leur petit enfant, sans penser faire un emprunt au folklore homérique ; et l'imitation involontaire de ce geste classique n'est pas une preuve de *plagiat* contre celles qui l'ont répété, ni d'*imposture* contre les témoins qui affirment l'avoir observé depuis Homère. – Puisqu'en bonne méthode scientifique, on ne retient que les faits susceptibles d'être reproduits expérimentalement, – pourquoi la fréquente récurrence d'une mise en scène caractéristique servirait-elle à dénier toute originalité, toute sincérité à ses acteurs ? (cf. *RMM*, XXXVI, p. 55 n. 1).
4. *Targhîb wa tarhib* : Goldziher, *Muh. Studien*, II, 271 n. 1 ; 154 n. 5. – *Essai* [sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane, Geuthner, 1922], 233.
5. Je réfère ici aux traductions que j'ai groupées cette année dans deux ouvrages : *Hallâj* [t. I et II] et *Essai*.
6. I, 25 (*Essai*, p. 158).

religieuse similaire[1] ; mais il est fâcheux que le thème des « lamentations alternées » se retrouve à la fois dans 'Attâr et dans un conte du *Syntipas* [d] ; car le rôle décisif qu'il joue dans le récit de 'Attâr fait douter du reste de son affabulation.

Des interpolations analogues, – thèmes du *témoignage du sang*[2], du *témoignage de l'eau*[3], introduits dans la présentation des récits relatifs au supplice d'al-Hallâj, et destinés à confirmer le lecteur dans la certitude de la sainteté de ce martyr, – ont été étudiés en détail ailleurs ; avec leurs variantes suivant les sectes[4], les « fétouas » juridiques indignées des jurisconsultes qui les ont stigmatisées[5], et les prosopopées littéraires des mystiques qui les ont magnifiées[6].

Un tour de prestidigitation hindou, encore classique aujourd'hui, le « Tour de la Corde », particulièrement suggestif pour des musulmans pieux[7], est pareillement interpolé dans la biographie d'al-Hallâj, à propos de son voyage dans l'Inde ; comme preuve de l'intention qui l'avait guidé dans ce voyage qu'il aurait entrepris « pour apprendre les jongleries de la magie blanche[8] ».

Un autre bel exemple de transposition est celui-ci ; Whinfield, lisant le *Mantiq al-tayr* de 'Attâr en 1910, avait été arrêté par le vers :

« Celui qui mange et dort avec le dragon à sept têtes au mois de Tammoûz,

« Celui-là meurt sur le gibet. »

Et il avait imaginé, pour l'expliquer, la conjonction, « conflation[*] », de trois thèmes de folklore fort hétérogènes. Nous avons montré[9] qu'il s'agit ici, en réalité, d'une simple allusion au quatrain « *Nadîmî...* » mis dans la bouche d'al-Hallâj marchant au supplice ; et que la genèse, elle-même fort complexe, de ce quatrain d'origine peut-être profane, ne laisse pas subsister grand-chose du système d'hypothèses échafaudé par Whinfield.

Encore plus caractéristique est l'étonnant récit, fait par le fameux Sayyid Ahmad Rifâ'î[10], fondateur des « Rifâ'îya », sur l'ouadi Arzan, où Hallâj passait un jour : « il y aperçut des ossements déjà rongés. Il prononça sur eux le "Nom Suprême" qu'il avait appris ; or c'étaient des os d'un lion, à qui Dieu rendit alors la vie ; il s'élança sur Hallâj qui prit la

1. Saint Bruno, peint par Le Sueur ; Sainte Marguerite de Cortone ; Saint Fr. Borgia : Rancé selon Chateaubriand[c].
2. *Hallâj*, I, 455.
3. *Id.*, 456, 315.
4. *Id.*, 456, 417.
5. *Id.*, I, 455 n. 3.
6. *Id.*, II, 768.
7. Qor'ân, XXXVIII, 9 ; Ibn Qotayba, *Ta'wîl*, 231.
8. *Hallâj*, I, 131. – Signalons ici l'allusion à la légende bédouine d'Omm'Amr (*Hallâj*, I, 234), – et l'approbation d'un proverbe bagdadien à Hallâj par Tha'âlibî, *id.*, I, 112.
9. *Hallâj*, I, 323 ; II, 917.
10. Sources ap. *Hallâj*, I, 417-418.

fuite en criant. Son cri fit tressaillir le shaykh 'Azzâz alors dans les reins de son père[1] ; 'Azzâz, d'un mot, fit alors revenir le lion à son premier état d'ossements desséchés, et sauva ainsi al-Hallâj »... « L'histoire de ce lion n'a rien qui doive surprendre, note Rifâ'î ; mais, ce qui me surprend, c'est qu'en venant au monde, la première chose que fit le shaykh 'Azzâz fut de raconter cette histoire[2]. »

On remarquera ici trois thèmes singuliers : celui du miracle effectué par un saint plus de deux cents ans *avant* sa naissance ; celui du magicien imprudent qui ne détient qu'illégitimement, comme le Jésus talmudique, le « Nom ineffable » de Dieu ; enfin celui du lion ressuscité, qui risque de dévorer son sauveur. René Basset nous a, dès 1912, montré que le premier thème se retrouve dans la légende algérienne de Sidi Cheïkh[3], et le troisième dans la version chinoise des « Avadanas[4] ». Mais le mécanisme même de leur amalgame nous échappe encore, aussi bien que le motif de l'appropriation de leurs données à la personnalité d'al-Hallâj.

Voici maintenant des thèmes spécifiquement mystiques, qui nous ont été transmis en plusieurs rédactions symétriques, comparables terme à terme ; se sont-ils effectivement polymérisés, étant issus d'une seule expérimentation mentale primitive, comme les versions différentes d'un même thème de contes populaires ? Leurs auteurs, pourtant, nous les présentent un à un, comme les fruits authentiques de leurs imaginations individuelles, fécondées par une commotion mentale spéciale (rêve, vision), dont le degré d'objectivité n'a pas à être mis, ici, en question.

Rappelons le thème de la vision de Moïse[5], cristallisé par la tradition mystique dès le IVe siècle, et le thème du *qâb qawsayn*[6] [h] dont la « compositio loci » est arrêtée à la même époque. Nous examinerons ici seulement deux de ces thèmes, fort singuliers, concernant le supplice d'al-Hallâj : *le rêve interprétatif de sa condamnation à mort* ; et *l'apparition prémonitrice du Prophète* avertissant al-Hallâj, lui-même, de l'imminence de sa condamnation. Le premier est peut-être une esquisse du second ; il le précéda, en tout cas, historiquement, donc psychologiquement, dans l'évolution de la conscience collective de l'Islam mystique.

Hallâj est, on s'en souvient, un *soufi* qui périt supplicié en 309/922, pour avoir professé publiquement une doctrine concernant l'union mys-

---

1. I.e. Arzoûna ; où tout uniment « Ordoun » (= le Jourdain), par une approximation géographique tolérable chez un Mésopotamien.
2. « Et de déclarer, ajoute la fin du récit, qu'au jour du jugement, Hallâj serait mis dans d'incapacité de pouvoir revendiquer la gloire dont 'Azzâz sera alors investi. »
3. Trumelet[f].
4. Stanislas Julien[g].
5. *Tawasin*, p. 164 ; *Hallâj*, II, 743.
6. *Id.*, II, 849-862. Ibn Sab'in a fait allusion au mot *hâjiz* de Hallâj (Ibn al-Qayîm, *Madârij*, I, 143).

tique ; son procès marque la première manifestation sociale du *soufisme*. Dès 922, on constate, en Islam, la présence permanente d'un milieu, d'une collectivité à tendances mystiques, où le supplice de ce maître vénéré provoque un travail ininterrompu de méditations, attesté par la multiplicité des variantes conservées de ses sentences et de ses poèmes, par des plaidoyers justificatifs, en prose et en vers. Et les conclusions de ce curieux travail mental se formulèrent, selon un usage islamique constant, sous formes de *rêves* ; rêves auditifs où une voix mystérieuse suggère la solution cherchée, au croyant qui demeure endormi[1].

Ces rêves ne sont d'ailleurs que l'application d'une méthode d'évocation préternaturelle, incubation ou oniromantique, que le droit canon islamique autorise pour les cas de conscience privés, l'*istikhâra*.

Nous avons étudié en 1911[2] une série d'apparitions entrevues en plein jour (ce qui n'est pas canonique), formant autour de la crucifixion même d'al-Hallâj un cycle légendaire fort ancien, concluant à la *substitution* d'une autre victime, mulet, sosie, démon ou simple fantôme ; cette interprétation, inspirée par le Qor'ân, n'avait pas prévalu, et les mystiques les plus anciens avaient préférés admettre qu'al-Hallâj avait bien réellement et personnellement souffert, et qu'il s'était voué volontairement au supplice temporel et à la damnation éternelle, dans un excessif élan d'amour divin.

C'est dans ce milieu que, par une tendance modératrice le réconciliant avec l'orthodoxie sunnite, s'élabore la première des séries de thèmes à examiner : les quatre versions d'un *rêve interprétatif de sa condamnation à mort*[3]. On y trouve, dans le même ordre, les éléments suivants : c'est bien réellement al-Hallâj qui a été exécuté, il a effectivement été honoré de la confidence de secrets divins ; et, s'il a été puni par la loi en ce monde, c'est qu'il les a imprudemment divulgués ; cette punition légale n'entraîne d'ailleurs pas sa damnation. Mais on peut se demander si ces quatre versions sont bien réductibles à une seule : le témoin diffère (Ibn Fâtik, un anonyme, Shiblî, ou A.Y. Wâsitî), le lieu et l'époque varient (trois jours après l'exécution ; durant l'exposition du corps, ou après son ensevelissement, à Bagdad ; ou à Wâsit, lors de l'annonce de la catastrophe), enfin les nuances personnelles à chaque version sont aussi nettes que concertées.

Seconde série : les versions de *l'apparition prémonitrice du Prophète*. Tandis que les rêves précédents ne donnaient à la méditation sur la mort de ce martyr qu'une « composition du lieu », sans dessiner d'action proprement dite, – ceux ci dramatisent le cas de conscience, sous forme

1. Il ne peut être averti à l'état de veille, car c'est là le privilège des Prophètes (cf. *Hallâj*, I, 102 ; II, 696). L'extase, libérant l'âme du joug des sensations, est pour certains un cas particulier du sommeil. – Cf. Goldziher, ap *J*[ournal] of the *R*[oyal] *A*[siatic] *S*[ociety], 1912, p. 503-506 (cf. *R*[evue] du *M*[onde] *M*[usulman], vol. XLIII, p. 2).
2. *R*[evue] d'*H*[istoire] des *R*[eligions], 1911, t. LXIII, p. 195-207 ; cf. *Hallâj*, I, 314 *sq*.
3. *Id*., I, 318-320.

d'un dialogue, auquel al-Hallâj devient participant. Cet approfondissement d'un thème de méditations, familier aux cercles mystiques depuis deux siècles, paraît avoir été préparé par une formule de transition due à 'Abd al-Qâdir Kîlânî, fondateur de l'ordre des « Qâdirîya » († 1166). Il nous reste de lui trois « rêves », vastes compositions mentales, visions de plus en plus accentuées, appuyant de plus en plus (comme dans une initiation graduée) sur la justification, et même la glorification, d'al-Hallâj[1].

Al-Hallâj y est dépeint comme un oiseau enivré, planant au plus haut du ciel de l'extase, oublieux de la Loi coranique stricte, jusqu'au moment où un messager divin l'admoneste ; c'est, suivant les versions, « l'orfraie du roi » qui vient le mettre à mort (n° 1, Hîtî), ou une voix intime sommant sa conscience de rendre hommage au Prophète comme s'il était présent (n° 2, Bazzâz), ou le « chambellan de l'Effroi » l'invitant à passer outre au rideau de la mort, pour parvenir à la salle de l'union divine (n° 3). On remarquera que la seconde recension commence à mettre en scène le Prophète, ce qui prépare l'éclosion du thème définitif.

Le thème définitif est mentionné, sous forme impersonnelle et didactique, dès le premier tiers de notre XIIIe siècle, par Najm al-Dîn Râzî, en son *Mirsad*[2]. Ibn 'Arabî, le premier, en donne une schématisation détaillée[3], qu'il nous dit lui avoir été communiquée, en révélation, par le prophète Hûd, alors qu'il priait dans un *mashhad*, à Cordoue, vers l'an 1195 probablement.

On y voit al-Hallâj incriminé par le Prophète pour avoir dit que le Prophète aurait pu obtenir de Dieu que son intercession pour les grands pécheurs ne fût pas limitée « à ceux de sa nation[4] » ; le Prophète lui objecte le *hadith al taqqarob bi l-nawâfil*[5], et obtient d'al-Hallâj, repentant, qu'il aille se livrer au bras séculier.

'Alî Shâdhilî († 1256), fondateur des « Shâdilîya », paraît résumer ce dialogue, dans le récit très bref d'une vision, qu'il aurait obtenue par incubation, dans la mosquée Aqsâ à Jérusalem ; vision où Ghazâlî se trouve ensuite glorifié[6].

Enfin, Jalâl al-Dîn Rûmî († 1273), fondateur des « Mevlévis » ou derviches tourneurs, reprenant le même dialogue dans une vision extatique, le transforme insensiblement ; car il nous montre al-Hallâj tenant tête au Prophète, lui déclarant qu'il persiste à se considérer comme « ayant

1. *Hallâj*, I, 412-415 : II, 764-766.
2. *Id.*, I, 451, n.5.
3. *Id.*, I, 383.
4. Ce texte incriminé est malaisé à retrouver (*Hallâj*, II, 747, 861) ; s'il s'agissait d'un auteur moins érudit qu'Ibn 'Arabî, on pourrait penser qu'il attribue ici à Hallâj, par erreur, une sentence bien connue de Bistâmî (*Essai*, p. 252, l.7).
5. Sur ce *hadîth*, voir *Essai*, p. 227, n. 3.
6. *Hallâj*, I, 424.

barre » sur lui, et qu'il choisit, plutôt que de se rétracter, de se livrer, le lendemain, au bourreau[1].

La comparaison attentive des diverses versions de ces thèmes mystiques conduit à se demander comment ils se sont agrégés en récits continus. Les atomes de folklore qui les composent ne sauraient, en effet, s'être rassemblés sans l'intervention d'un « clinamen » quelconque. Si nous définissons ici *largo sensu*, « thèmes de folklore », les *poncifs* anonymes qui constituent le tuf nourricier d'une littérature (comme les *proverbes* constituent l'arsenal d'une culture populaire), il s'agit de pénétrer le secret de leur formation. Les écrivains mystiques nous disent les avoir conçus sous l'ébranlement d'une commotion mentale, et les considèrent comme leur propres trouvailles et « révélations » personnelles. Nous constatons d'autre part, identité de certains détails, et parallélisme de structure entre ces « révélations » et d'autres « thèmes de folklore » déjà mis en circulation avant eux. Qu'en conclure ? Nous dupent-ils, explicitement, par vanité stérile de plagiaire, ou implicitement, par réminiscence subconsciente ? Cette dernière hypothèse se recommande de nombreuses observations récentes, dues à des psychophysiologistes : citons seulement le langage « sans-critoïde » parlé par le médium Hélène Smith, si bien scruté dans sa genèse psychologique par Th. Flournoy[2] et par Victor Henry dans son mécanisme grammatical[3].

Un tel dilemme est-il toujours inévitable ? J'inclinerais volontiers à envisager parfois une troisième explication, notamment dans le cas précité des versions parallèles de l'*apparition prémonitrice du Prophète*. Dans une société déterminée, assez stabilisée pour user des mêmes postulats conceptuels permanents durant toute une période donnée, ne se formera-t-il par de *völkergedanke* en puissance, survivant aux individualités qui en ont conçu les éléments isolément ; un « sensorium commune », un « courant de pensée » traditionnel, un arsenal de clichés mentaux, mis à la portée de la méditation d'un chacun, mis en « prise » mentale « directe », sans dépendre forcément de parole ou d'écrits pour leur transmission.

Cette troisième explication suppose, évidemment, une sorte de *télépathie* s'exerçant en son milieu propre, dans le champ limité d'une atmosphère sociale déterminée, dans telle ou telle ambiance spirituelle. Cela démontré, il resterait encore à définir, comme au Moyen Âge durant la fameuse querelle sur l'existence propre des idées-archétypes, des uni-

---

1. Aflâkî, trad. Huart, *Les Saints derviches tourneurs*, I, 258.

2. *Des Indes à la planète Mars* [étude sur un cas de somnambulisme avec glossolalie, Paris, Alcan ; Genève, Eggiman], 1900 ; *Nouvelles observations* [sur un cas de somnambulisme avec glossolalie, *Archives de psychologie*], 1902.

3. *Le Langage martien* [étude analytique de la genèse d'une langue dans un cas de glossolalie somnambulique, par Victor Henry, Paris, Maisonneuve & Larose], 1901.

versaux, – quel degré d'objectivité on peut assigner à ces chimères collectives, à ces modes, à ces « mythes[1] », comme les appelait feu Georges Sorel[J]. Sans confondre, d'ailleurs, avec cette objectivité éventuelle, la réalité définitive, postulée pour les données dernières de l'eschatologie religieuse, – on arriverait ainsi, du moins, à repérer la paroi de contact qui rejoint ce domaine ultime, et inaccessible, au champ sensoriel de la réflexion strictement normale.

La Ville Évêque-en-Pordic, 15 septembre 1922

DEUX FORMES D'IDÉAL POÉTIQUE EN ÉGYPTE AU XIII[e] SIÈCLE : IBN AL-FÂRID ET SHOSHTARÎ

Conférence prononcée, le 5 février 1937, à la *Société royale de géographie du Caire*, publiée dans la *Revue des conférences françaises en Orient*, n° 11, 2[e] année, janvier 1938. Cette revue, publiée au Caire, permettait aux lecteurs francophones de conserver la trace imprimée des tournées de conférences effectuées par les savants, écrivains, comédiens illustres, etc. qui, venus de France, s'employaient à en faire rayonner la culture. Elle tenait de la chronique mondaine des représentations diplomatiques et de la chronique littéraire et scientifique de bonne vulgarisation. Elle faisait la promotion des « meilleurs livres du mois » et la réclame des firmes et commerces prospérant à Alexandrie et au Caire.
La contribution de Louis Massignon paraît ainsi, en ce numéro, entre les bonnes feuilles de *Jouk*, roman de Michael Matveev, *alias* Constantinowsky, des « Histoires de Ténors », contées par Gabriel Astruc, « l'organisateur bien connu de spectacles parisiens » et la causerie de Mme Jeanne Botez, faite à Jérusalem, « Avec la Princesse Bibesco en croisade pour l'anémone ». La conférence de Louis Massignon est illustrée de photographies, représentant « la Mosquée du Vizir Shâhin, vue de la tombe d'Ibn al-Fârid », « la tombe d'Ibn al-Fârid dit "Sultân al-'âshiqîn", prince des amants », « la tombe préparée pour S. A. Gémilé Hanoum dans l'enclos de la tombe d'Ibn al-Fârid, qu'elle admirait (morte jeune, elle a été inhumée à Istanbul) » ; « la Mosquée de Shoshtarî au Mousky (intérieur) » et l'Auteur. Texte réédité ici sans autres rectifications que de typographie et de transcriptions. C.J.

Mesdames, Messieurs,

Tout récemment, dans une note parue à la N.R.F. sur Claudel[*], j'essayais de définir comment l'idéal poétique se présente à notre attention et comment il peut être atteint. Il ne s'agit pas là d'un ascendant orgueilleux qui réduise notre assentiment, c'est plutôt le désir et le secret d'une sublimation réelle de notre misère commune, se moquant, au fond, de la technique profane. Ainsi s'exprime déjà une première humilité d'artisan, où le poète, ne se fondant pas uniquement sur l'émo-

---

1 L'école sociologique de Pareto a retenu ce terme.

tion intérieure, se révèle, par allusions au substrat culturel de sa langue ; utilisant des proverbes, des coutumes, toutes choses qui représentent des trouvailles individuelles antérieures d'autrui : et c'est une ascèse de la littérature. Puis, dans une attitude d'humilité plus prononcée, il nous fait comprendre du dedans sa propre expérience de la vie et nous dispose à nous en rendre possesseurs grâce à une sorte de décentrement mental où un « *tertius gaudens* » transparaît.

L'idéal suprême de la poésie, ainsi envisagé, serait non seulement de nous faire participer à une beauté supérieure impérissable, mais de nous faire accéder en elle, par une sorte de contact, à Dieu. Dieu y serait envisagé, non plus seulement comme une invention incomparable, simple hypothèse susceptible d'harmoniser toutes les autres, mais il nous serait dénoncé comme une découverte déchirante soulevant les voiles (*Kharq al-hujub*). Ainsi, la sentence de Dhu l-Nûn l'Égyptien : « J'ai désiré T'apercevoir et lorsque je T'ai vu, l'émoi de la joie m'a vaincu et je n'ai pu retenir mes larmes[b]. » Ici, le rôle de la littérature consiste à nous faire découvrir, grâce à une remémorisation savante, la commotion initiale subie par le narrateur.

Les deux poètes mystiques que je désire étudier aujourd'hui ont tous deux vécu en Égypte et tous deux y sont morts au XIIIe siècle ; le premier est illustre, l'autre presque inconnu, et leur manière de traiter le problème fondamental que je viens d'exposer est fort différente. Avant de marquer cette distinction, deux objections se posent naturellement : comment un poète de langue arabe et de foi musulmane pourrait-il envisager Dieu comme le sujet idéal de ses poèmes ? La première objection, d'ordre religieux, qui vaut pour tous les milieux croyants, a été si particulièrement amplifiée en Islam (où il est insisté si vivement sur la transcendance d'un Dieu inaccessible et ultrapersonnel) qu'on voit difficilement comment évoquer quelque lien commun, serait-ce une simple commotion à caractère d'extase, rapprochant le cœur de l'homme de son Dieu. C'est d'ailleurs ce que les premiers mystiques musulmans ont reconnu ; même si le fait de la sainteté veut être constaté, en expliquer la psychologie serait s'exposer à la folie, la chose étant aussi inexplicable du point de vue de l'homme que du point de vue de Dieu ; Bistâmî l'a dit dans une sentence très caractéristique : « Les saints de Dieu sont comme des fiancées, à part le privilège de leurs proches parents pour qui le voile peut être levé ; en effet, les fiancées de Dieu sont clôturées en Lui sous le voile de Sa familiarité et personne ne pourra les apercevoir ni dans cette vie ni dans l'autre[c]. »

La seconde objection, d'ordre linguistique, est spécialement grave en langue arabe. En effet, dans les langues sémitiques, la présentation de l'idée est *dialectique*, ce qui, tout autant que la présentation aryenne de l'idée, laquelle est *syllogistique*, répugne à exposer l'expérience mystique. En effet, spontanément, la présentation de l'idée, chez les mysti-

ques, suit une marche sinueuse allusive, avec retouches continuelles, une stratégie d'enveloppement qui ne se soucie ni de la hiérarchie ni des substances, mais décrit et accumule des circonstances accidentelles (ainsi la langue turque) pour recréer insensiblement l'atmosphère de la commotion initiale. On a justement fait remarquer que, dans les textes mystiques de l'Inde, se traduit un substrat non aryen, surtout dans les Upanishads. Toute la documentation historique sur le mysticisme nous atteste que la commotion, que le sujet veut décrire pour nous la communiquer, a déclenché en lui une transformation intérieure, qui se poursuit et doit gagner ses auditeurs ; ce n'est donc que par des rétrospections successives qu'un récit à peu près homogène finit par s'en établir ; rien de plus instructif à cet égard que la comparaison dans les œuvres de Saint Augustin des quatre récits qu'il a successivement donnés sur sa conversion[d].

Nous allons tenter d'exposer comment ces deux poètes égyptiens ont vaincu les deux difficultés que leur opposaient les deux objections que nous venons d'étudier : quels ont été leurs procédés de remémorisation et stylisation, leur constituant un langage personnel : en cette langue sémitique arabe qui a été par excellence la création, artificielle et continue, d'une élite culturelle de plus en plus consciente de ses possibilités.

L'histoire de la pensée d'Ibn al-Fârid (né 576 = 1180, † 632 = 1234) n'a pas encore été élucidée ; sa biographie, écrite très tardivement, et fort suspecte, est vide de détails précis ; et, à part deux épisodes controuvés, (celui du jeune visage qui lui aurait inspiré au début des vers profanes, et celui des esclaves qu'il aurait fait danser à Behnesa), ne nous précise nullement les maîtres ou amis qui auraient contribué à sa formation. Il faut se résigner à recourir à la critique interne de ses poèmes[e]. On y constate une lecture étendue des poètes profanes et mystiques, explicable par la position sociale de son père qui devait avoir une bibliothèque : il sait user en passant de termes techniques (*raj'a, ubûwatî*) ; et, si son sens artistique l'empêche d'alourdir de termes rares ses poèmes, nous voyons qu'ils se rattachent nettement au mouvement général d'idées que l'on appelle : « monisme existentiel » (*wahdat al-wujûd*) sorte de panthéisme dont son contemporain Ibn 'Arabî a donné la formule théologique. Dieu, selon un texte, qui passait alors pour un *hadîth*, est représenté comme un trésor caché qui n'a pu se contempler Lui-même qu'en créant l'univers[f]. Le jurisconsulte hanbalite Ibn Taymiyya qui détestait cette doctrine, a regretté sous une forme pittoresque que des poètes comme 'Afîf Tilimsânî et Ibn al-Fârid y aient adhéré : « Ils ont trouvé cette coupe d'or pour servir en repas aux croyants de la viande de porc. » Chez Ibn al-Fârid, d'ailleurs, la tendance dogmatique est moins prononcée que chez Ibn 'Arabî : il s'agit avant tout de contem-

pler la beauté divine faisant apparaître sous les formes les plus ambiguës Son visage partout adorable : c'est la doctrine des *Mazâhir* « lieux d'apparition » :

« Tu apparais aux amoureux en tout lieu d'apparition de façon équivoque sous des formes de beauté merveilleuses. »

« Si l'on dépliaït l'étoffe de mon corps, on y verrait toute essence, en elle tout cœur, en lui, tout amour. »

On entrevoit qu'Ibn al-Fârid eut peut-être, au début, quelque curiosité philosophique, et la publication récente des poèmes de Sohrawardî[1], exécuté comme hérétique à Alep, cinquante ans plus tôt[g], nous montre des thèmes qu'Ibn al-Fârid lui a indéniablement empruntés[2]. Mais là où Sohrawardî mettait l'accent sur une aspiration spiritualiste passionnée, exprimée de façon assez abstraite, Ibn al-Fârid nous introduit dans une méditation esthétique sereine mais beaucoup plus matérielle. Ibn al-Fârid est d'instinct un classique, les « lieux d'apparition » de la divinité se confondent pour lui avec les « traces des campements » chantés par les poètes profanes du désert, les *mazâhir* avec les *talal* des *Mu'allaqât* préislamiques[h]. Le thème sentimental des regrets et désirs évoqués à la vue des lieux où, dans le passé, on fut heureux ensemble, est par lui sublimé. Dans un style flamboyant, plein de cliquetis (*qiblatî, qublatî*) et de ruses littéraires, il construit une épopée somptueuse de l'âme amoureuse poursuivant partout les souvenirs de son Dieu. Cette épopée n'a pas l'actualité vibrante d'un roman personnel comme les courtes effusions de Shoshtarî, ni d'un drame comme la *qissa* hallâgienne, où l'extase alterne avec le dessaisissement. Ibn al-Fârid voudrait mener au seuil de l'extase, mais, en dépit de la véhémence de leurs débuts, ses longues *qasîda* sont plutôt contemplations esthétiques *statiques ;* dans un paradis de l'idée qui est plutôt la projection d'un rêve qu'une assomption dans le Réel. « Adoucis le pas… » (*khaffif al-sayr…*), Cesse tes coquetteries, Tu n'en as pas besoin… » (*tih dalâlâ…*). Même le magnifique début « *Huwa l-hubbu…* » (C'est Lui, l'Amour…) ne débouche pas sur le théâtre d'une action. Son œuvre réintègre l'extase mystique dans le rêve littéraire, dans les règles classiques de la métrique et de la rhétorique, non sans une certaine splendeur, langoureuse et musicale.

Nous connaissons mieux l'histoire de la pensée de Shoshtarî, né en Andalousie, mort en Égypte (né 598 = 1201, mort 668 = 1269) ; ses

1. D'après Shahrazûrî, par Spies, *Three Treatises on Mysticism*, Stuttgart, 1935, pp. 103-112 ; surtout la *qasida* sur la divulgation du secret (cf. Yâqût, *Udabâ*, VII, 270 ; Ibn Abî l-Hadîd, *Sharh al-Nahj*, III, 73).

2. La comparaison a déjà été entrevue par R. Dahdah dans son édition d'Ibn al-Fârid (I, 175).

vingt dernières années, où il se déplaçait très souvent, avec son groupe de disciples, moines mendiants, sont en antithèse prononcée avec la vie sédentaire et isolée d'Ibn al-Fârid.

Comme lui, il serait maintenant inhumé au Caire. La tombe d'Ibn al-Fârid est bien connue, près de l'Imâm Shâfi'î ; et la famille royale l'a fait récemment restaurer. Celle de Shoshtarî, mort à Tîné, près de l'actuel Port Saïd, et inhumé selon sa volonté expresse par ses disciples qui portèrent son corps sur leurs épaules le long du lac Menzalé, à Damiette, ribât de la guerre sainte, n'y est plus ; en revanche, on trouve au Caire, au Mousky, une mosquée-madfan Abû l-Hasan Shoshtarî[1] ; j'en ai étudié l'inscription de fondation (au-dessus du mihrâb) ; assez endommagée, on y peut lire la date de 748 = 1347 et le nom du fondateur, l'émir-silâhdâr Toqtabâ'î (ou Toqmabâz ?) « Zâhirî », c'est-à-dire : ancien mamelouk de Baybars ». Il semblerait donc qu'à cette date les disciples de Shoshtarî, encore assez nombreux au Caire (il y en avait un, solitaire, à Bâb Zowaïlé), craignant à Damiette les attaques maritimes des chrétiens de Chypre, transportèrent le corps de leur maître : du cimetière de Damiette, où son ancienne tombe, près de la mosquée Abû l-Ma'âti, serait actuellement occupée par le corps du cheikh Abû l-Ward (selon une information locale à contrôler), – au Caire, dans cette mosquée élevée pour lui au Mousky sous Sultân Hasan.

Shoshtarî, d'abord fonctionnaire aisé, déjà affilié à la congrégation des Madanîya (Maroc), fut appelé à la vie parfaite par Ibn Sab'în, un autre Andalou, philosophe et mystique, qui le décida à quitter tous ses biens. La version classique (donnée par Ibn 'Ajîba), de l'incident ne manque pas d'accent. Ibn Sab'în dit à Shoshtarî : « Si tu veux trouver Dieu, vends tous tes biens » ; il le fait, revient à son maître : « Prends un tambourin et va dans les souks, en chantant un refrain », « Lequel ? » – « *Bada'tu bi-dhikr al-habîb* », « J'ai commencé par le los du Bien Aimé ». Tout récemment, on me citait le cas, à Fès, d'un secrétaire de ministère, Hashshâsh, qui recommença le geste de Shoshtarî.

Shoshtarî, converti, mit ses rares dons de poète au service de la doctrine de son maître et innova un type nouveau de poésie mystique arabe, poésie populaire faite d'abord pour être rythmée en *zajal* sur des airs de musique populaire[2]. Certes, on entend chanter en Égypte, sur des paroles d'Ibn al-Fârid, mais ces mélodies ont été adaptées après coup à ces poèmes savants. Tandis que, pour les *zajal* de Shoshtarî, les paroles et la musique ont été inventées en même temps ; d'où l'intensité de

1. Elle ne figure dans aucun inventaire ni dans les *Khitat jadîda*, ni dans les tables du Bulletin du Comité de conservation des monuments de l'art arabe. C'est le Cheikh A.K. Khodarî qui a bien voulu me mettre sur la piste, et M. Pauty qui m'a aidé à estamper l'inscription.

2. Suivant un patron rythmique spécial (voir *Encyclopédie de l'Islam*, s. v. TIK) : en « *tahwîs* ».

l'effet émotif, déjà noté au XIV[e] siècle par un bon juge, Ibn Abbâd de Ronda.

Shoshtarî est le premier et le seul mystique qui ait su écrire des mélodies vraiment populaires ; cela a été remarqué par Ibn al-Khatîb et par Ibn Khaldûn[1]. Le genre du *zajal*, illustré en Orient par Ibn Sanâ' al-Mulk, et par Safî al-Dîn Hillî, était un genre uniquement profane quand Shoshtarî réussit à le surnaturaliser ainsi ; et, après lui, certains de ses poèmes mystiques seront retournés dans un sens profane : tel, actuellement, à Tunis, au jugement de mon ami et collègue le Général H.H. Abdalwahhab, le poème :

« *Yâ layl, tûl am lam tatûl, fardun 'ala-y saharak* ».

« Ô Nuit, que tu te prolonges ou que tu t'abrèges, ce m'est un devoir que de te veiller. »

Les poèmes de Shoshtarî ne développent pas systématiquement l'aspect proprement métaphysique de la doctrine d'Ibn Sab'în, dont il suffit de dire, ici, qu'elle propose de l'union mystique une solution plus nuancée que celle d'Ibn 'Arabî ; au sommet de la hiérarchie des êtres immatériels, il place une sorte d'émanation divine, unique, suprême, analogue à l'Esprit (*Rûh*) de Sohrawardî : elle n'est pas seulement la Forme vivifiante de la matière créée tout entière où elle individualise et personnalise les êtres, c'est elle aussi qui sanctifie les âmes humaines : il l'appelle l'Intention absolue (*himma mutlaqa*) « but unique de Dieu » (*qasd al-Haqq*), l'Ipséité absolue *(annîya mutlaqa)*. Cette notion fondamentale donna à la mystique d'Ibn Sab'în une allure dynamique. À travers le brisement de toute dialectique, Dieu nous attire à l'union avec sa suprême personnalité : par une sorte d'aimantation magnétique intelligible qui finit par « briser le talisman » corporel où l'âme est prisonnière ici-bas ; Dieu frappe sans relâche à la porte de l'âme, par un appel sourd, à quoi elle ne peut que céder dès qu'elle a compris, un cri bref, souverain, « *îhi !* = allons ! » « Comme la voix qui réveille celui qui dort ».

Shoshtarî, qui a repris en vers cette sentence, n'a cessé, dans tous ses *zajal*, de traduire, pour ses disciples, beaucoup venus du peuple, cette idée d'un avertissement divin heurtant l'âme comme un choc impérieux. C'est pour cela qu'il a recouru aux rythmes entrecoupés et brefs de ses mélodies et de ses vers, dont le dialecte farci d'hispanisme andalou fut sa création personnelle :

« Un cheikh du pays de Meknès
À travers les souks va chantant
En quoi les hommes ont-ils à faire avec moi
En quoi ai-je à faire avec eux ?... »

« Ton cœur. Ton cœur. Dis-moi : et ton œil. Où cours-tu ?

Que cherches-tu ? Vois, je suis avec toi, je ne te quitte pas… ! »
« Écoute ces paroles ramassées par terre en chemin
Comprends-moi pour de bon, écoute-moi bien
Quel est le nom de ton Ami ? J'ai répondu : "Lui"
Mon ami tient en Lui toute l'existence
Il est apparu chez les Blancs comme chez les Noirs ».

« Un ami, qui est l'Ami Lui-même
Lui, ma parure, Il a fait de moi Sa parure ! »

On peut reprocher à ces poèmes pleins de mouvement, d'être de souffle un peu court ; et quand Shoshtarî s'est essayé à écrire des poèmes classiques, il trouve parfois des effets puissants, mais non sans gaucherie ; c'est par exemple et par rencontre un poème régulier d'une forme parfaite, comme « *Alîfun qabla lâmaynî, wa hâ'un qurrat al-'ayni…* » Sur le Nom d'« Allâh ».

Ce qui reste de Shoshtarî, c'est cette actualisation poignante de l'instinct, où il veut nous faire rejoindre l'Éternel. Comme l'avait dit un de ses grands devanciers, à propos de cette brève commotion divine qui est tout, pour le mystique (comme le bref éclair de la pensée est tout, pour le savant, disait Poincaré) : « L'instant est une coquille de nacre, close ; quand les vagues l'auront jetée sur la grève de l'éternité, ses valves s'ouvriront ». Il n'en disait pas davantage, pour laisser comprendre qu'alors on verra dans quelles coquilles les instants passés avec Dieu ont engendré la Perle de l'union.

RECHERCHES SUR SHUSTARÎ, POÈTE ANDALOU ENTERRÉ À DAMIETTE

Publié dans *Mélanges William Marçais*, Paris, Éditions G.-P. Maisonneuve et Cie, 1950, p. 251-276, ce texte a pour motif un exercice remarquable d'histoire littéraire et de philologie arabe, mais aussi le développement d'un thème souvent traité par Louis Massignon : la conversion de l'amour profane en amour sacré. Dans le cas de Shustarî, la plus grande distance semble séparer l'un de l'autre : expression d'une vive crudité, mise au service d'une dilection avérée pour les pratiques brutales de l'amour uranien, exaltation physique de l'étreinte et, si nous lisons bien, une passion pour le blâme, la mauvaise réputation. Or, telle est la coïncidence des opposés que le voyou inspiré devient le héraut d'un messianisme mystique impressionnant, où la dévotion calme ne trouve pas son compte, mais où l'humilité du corps déchu devient symbole de l'accueil du Mahdî. Incontestablement, la voie des « Gens du blâme », des *Malâmatiyya* est celle que Massignon emprunte le plus volontiers, sans grands égards pour la poésie élégiaque seulement adonnée au culte serein de la forme idéale de la beauté, qui lui semble, tout ensemble, sans vigueur, sans risque, sans prise pour la grâce

accordée par Dieu aux pécheurs plutôt qu'aux tièdes. Ajoutons : aux pécheurs non endurcis. Nous publions cet article avec certaines modifications de transcription et de typographie. Nous ne reproduisons pas la planche d'illustrations : 1. Tombe d'Abû'Iward surimposée à celle de Shushtarî à Damiette. 2. Inscription du Madîan Shushtarî (= Tustarî) au Monsky (Caire).

C. J.

L'originalité exceptionnelle de ce poète[1], dont je me suis souvent entretenu avec G.S. Colin[2], en vue d'une édition de son *Dîwân*, tient à ce qu'il a transfiguré l'idéal amoureux de la poésie populaire andalouse au Moyen Âge. Shushtarî a pris les thèmes, symboles et rimes des chansons galantes d'amour charnel qu'Ibn Guzmân venait, et pour des siècles, de dédier aux passades d'un public de mauvais garçons et de vieux esthètes ; il a gardé et « travaillé » leur hispanisme dialectal si savoureux, mais il les a transposées, dans un « climat spirituel » d'une fraîcheur exquise. Ce que la virtuosité vicieuse d'Abû Nuwâs avait tenté, dans ses palinodies « ascétiques », ses « *zuhdiyât* », pour rafraîchir des débauchés blasés, en vers arabes classiques, – Abû Hamza Baghdâdî l'avait repris[3], en proses également classiques, par des récits sur d'imparfaites et dolentes chastetés, pleins de délectation morose. Mais la conversion de Shushtarî à une vie de pauvreté totale était d'une autre qualité. Dieu, qu'il avait découvert, pour l'aimer uniquement, lui fit comprendre le substantiel symbolisme du thème du Vin enivrant de notre prédestination illégale à l'amour (que venaient de reprendre Suhrawardî d'Alep[4], puis Ibn al-Fârid) ; et surtout du renoncement au besoin viril de posséder, qui peut devenir un pur abandon féminin à l'Esprit d'amour, le vœu d'essentielle pauvreté, le « *fiat* » qui associe le vrai Shaykh à la Paternité, avec Dieu, dans la voie mystique.

Avec une audace étonnante, il proposa cette transposition symbolique du métier des prostituées en la chantant dans les souks, appelant les pauvres, les voleurs et les prostitués de la danse et du chant à l'amour libérateur de l'unique Amant, hors de la loi des étreintes charnelles et de l'idolâtrie des parures, – usant de leur vocabulaire le plus nu[5], et des cadences les plus provocantes de leur musique et de leur métrique. Il avait compris que toute la puissance séductrice de ce type de chansons, *muwashshahât, azjâl*, était dans l'attaque, à reprises lancinantes, du *qufl*,

1. Cf. revue *Commerce*, Paris, 1925 (VI), 157 ; *Encycl. de l'Islam* (s. v.) ; *Recueil de textes*..., 1929, 134-140 ; *Revue des conférences*..., Caire, 1938, I, pp. 33-38.

2. Je le remercie de m'avoir communiqué le ms. E et ses listes de mss et de m'avoir élucidé les dialectalismes des n°s 4 et 12.

3. A-b-M. Dînawarî, *ap.* Sarrâj, *Masâri' al-'ushshâq*, passim ; et Abû Hulmân (Ibn 'Asâkir, ms. P. 2137, f. 123) et Jalâl Rûmî, quatrain n° 6.

4. Yâqût, *Udabâ*, VII, 270.

5. Mots crus : « *qirdî, tuzâ', mafnî* » (cf. pièce X « *Sahha 'indî l-khabar*... »), de la pièce trad. *infra* n° 12. Cf. Lull, *Blanquerna*, 375.

ou refrain, surtout en final, en *kharja* ; – et il sut trouver des *qufl*, des *kharja* dont la pureté svelte, dressée sur une mélodie fixe, enchantait, cent ans après, un maître en spiritualité, Ibn 'Abbâd[1]. On continue encore aujourd'hui à chanter ces vers pour « entrer en extase » ; non plus en plein air, mais dans les couvents Shâdilîya, du Maroc à Tunis, à Alexandrie, en Syrie, au Yémen[2] et jusqu'à Java[3]. Ramon Lull, le grand mystique franciscain, nous raconte avoir entendu ces brefs et poignants poèmes des sûfîs[4], destinés à percer les cœurs d'amour divin ; il voulut les imiter dans « l'Amant et l'Aimé », et c'est Shushtarî qu'il prit pour modèle, puisqu'il lui emprunta un refrain fameux, la *kharja* dialoguée « Qu'est-ce que je dois, encore, aux hommes | Et qu'est-ce qu'ils me doivent, à moi ? » : sous la forme dialoguée « De combien peu je me soucie | Et que peuvent me dire les hommes[5] ? »

Shushtarî chantait ses *muwashshahât*, en manière de prédication, dans les *sûq* ; et leur mise en scène est si incisive pour l'imagination que l'on a cru (à Istanbul, au XVIIe siècle)[6] que le « jeu d'ombres » (*khayâl al-zill* = marionnettes) avait été inventé par lui ; de fait, Shushtarî a dû arriver au Caire avant la mort d'Ibn Dâniyâl, auteur d'un « jeu d'ombres » écrit dans cet argot dialectal corporatif des tsiganes (*Zutt*) et des voleurs (*Dâssa*) qu'Ibn Sanâ' al-Mulk recommandait aux « trouveurs » de belles *kharja*[7]. Une corporation de chanteurs errants récite encore du Shushtarî[8]. Et certains de ces poèmes mystiques ne servent plus maintenant à Tunis, qu'à exciter à l'amour profane, – l'épithète « *Shishtarî* » [*sic*] désignant un genre musical, et le type d'instrument sur lequel on l'exécute[9]. L'Irak et l'Arabie connaissent un *maqâm shushtarî*[10].

On possède également de Shushtarî des poèmes arabes construits selon la métrique classique des *qasîda*, et des opuscules en prose, consacrés à des exposés de sûfisme.

Nous donnons ici une note biographique, un choix de poèmes traduits, deux notes sur sa doctrine mystique et sa poétique, enfin la liste de ses œuvres (*azjâl* avec *kharja ; qasâ'id* et *muwashshahât* à vocalisation classique ; *azjâl* sans *kharja* ; proses ; mss. cités ; *isnâd*), et deux appendices.

1. *Rasâ'il*, 197 (à Yahyâ Sarrâj ; = *Recueil*, 147-148).
2. C'est au Yémen que Zabîdî fut initié à la tarîqa Shushtariyya. Et je tiens de Goitein que les juifs Yéménites chantent encore son *Dîwân* (cf. Schirman).
3. Un ms. malais (coll. Colin) contient des poèmes de Shushtarî.
4. Ap. *Blanquerna*, tr. Allison Pears, 410 (et 375).
5. *Id.*, 392 : « Little care I / What will men say ? » (cf. Junayd, ap. Kîlânî, *Fath*, 169).
6. Ewliyâ Tchélébi, Siyâhatnâmé, I, 644 ; comp. « *Mâ 'lnâs illâ kamâ l-khayâl fa 'nzur ilâ Mâsik al-suwar* », *kharja* de la pièce « *Addî 'an al-wahmi...* ».
7. Préf. au *Dâr al-tirâz*. – Cf. Kahle, *JRAS*, janv. 1940, 21-34 ; et *JGLS*.
8. Les *tahalluljî* à Damas (Qâsimî, *Qâmûs*, ms. pers. t. II, p. 8, l. 8 : *anâshîd al-Sh.*)
9. Communication amicale de H.H. Abdelwahhab.
10. Mehdi Barkechely, *L'Art sassanide base de la musique arabe*, Téhéran, 1947, p. 20.

I. Note biographique

Abû l-Hasan 'Alî-b-'Abdallâh Numayrî Shushtarî Madyanî Sab'înî naquit vers 610/1212 à Wâdî 'Âsh (Guadix). « Numayrî » réfère à une souche d'Arabie (B. Numayr-b-'Âmir Hawâzin comme les B. Hilâl ; plutôt que les B. Namir, des Iyâd, à qui réfère la variante « Namarî »). « Shushtarî » indiquerait, selon Ibn Luyûn[1] qu'il naquit dans le quartier de Guadix dit « Zuqâq al-Shushtarî » (vulgarisme, actuel, pour « Tustar », ville de Susiane), à cause d'émigrés persans (Lévi-Provençal en a décelé des groupes dans la « Vega » de Grenade), « Né émir, parmi les fils d'émirs, devenu faqîr, parmi les fils de faqîrs », dira de lui Najm-b-Israyil, pour exprimer que Shushtarî reçut l'éducation soignée des fils de fonctionnaires andalous, partageant les goûts littéraires et les mœurs desserrées de ses confrères les scribes du gouvernement, admirant Ibn Guzmân et les autres créateurs du nouveau style profane, des « *muwashshahât* ». Il aurait séjourné alors à Grenade, et surtout à Loja[2], future patrie du vizir Ibn al-Khatîb.

Il passa, pour sa carrière sans doute, au Maroc ; et c'est là, à Meknès, dit-on, que Shushtarî démissionna, et, renonçant au monde, quitta tous ses biens. Y eut-il « coup de foudre », comme pour Verlaine, auquel il ressemble par bien des traits (leur préférence pour la « rose trémière[3] », « fleur des prostituées ») ? On ne sait. Conversion profonde, oui, plus que celle de Verlaine, qui continuera *les Amies* après avoir écrit *Sagesse* ; mais elle se fit par étapes. La légende, la condensant, l'attribue à Ibn Sab'în, ce spirituel hautain et tourmenté ; il aurait conquis Shushtarî déjà ébranlé mais anxieux, d'un mot : « Si c'est le Seigneur, et non son paradis, que tu désires, suis-moi » ; il lui aurait fait vendre tout, puis danser dans les souks, frappant sur un « bendîr » (grand tambourin), et improvisant « Pour commencer, j'invoque le Bien-aimé[4] ». Ce n'est pas Meknès (ville d'*azjâl*, dit Ibn Sanâ' al-Mulk), simple rime en -âs pour son Dîwân, ni au Maroc, mais à Bougie, en 646/1248 que Shushtarî connut Ibn Sab'în (cf. son zajal « *Dujâ ghayhabî...* »). Et il y avait alors des années qu'il s'initiait, petit à petit, à la mystique, lisant les *'Awârif* de Suhrawardî de Baghdad avec le cadi Ibn Surâqa Shâtibî (592 -† 662 ; suhrawardiyen)[5], peut-être à Grenade, car il y logeait au Ribât al-'Uqâb[6], parmi les sûfis ; s'affiliant même à l'ordre d'Abû

1. Ap. préf. *Inâla*, ms. Taymûr.
2. « *Lawshî* » (ap. pièce « *Bi-wasli Hibbi...* ») (Colin).
3. « *Ward al-zawânî* » (*ap.* pièce « *Mah qulhâ rislan...* » Encore un mot cru transmué).
4. Pièce « *Bada'tu bi-dhikri l-Habîb...* ». Selon Ibn 'Ajîba, déb. Comment. de la pièce « *Sahha 'indî l-khabar...* » ; Ibn 'Ajîba cite Shushtarî ap. *Îqâz*, 28, 36, 41, 191, 223, 224, 282 ; et, ap. *Futûhât*, 44, 159, 341, 343, 345, 347, 349, 374, 382, 388, 399, 453.
5. Étudia l'i'jâz al-Qur'ân. Ibn Hajar place cela « après sa rupture (?) d'avec Ibn Sab'în » (*Lisân al-mizân*, IV, 240).
6. Cf. Bruno, *St Jean de la Croix*, 1929, 261.

Madyan de Tlemcen († 596) ; il se dit encore « Madyanî » (et non « Madanî ») dans son *zajal* « *Mâ li-l-mamlûk*... », on ne sait avec qui.

Mais il est très vrai que le coup final fut porté par Ibn Sab'în ; l'intelligence fulgurante de ce philosophe resté aristotélicien en devenant mystique confirmait les désirs de pauvreté absolue de Shushtarî en l'initiant à une école extrémiste, celle des *Laysiyya*, enseignant que Dieu imprimait sur toute chose Sa Forme, et que l'union mystique unit l'âme du pauvre, simplifiée, à cette Forme divinement belle et bonne. L'isnâd de cette école avait comme chaînons Hermès, Platon, Aristote, Hallâj, Shûdhî, Ibn al-Mar'a, et enfin Ibn Sab'în, ce « Ghâfiqî » dont le nom termine, dans la grande *qasîda* de Shushtarî sur les « sulûk[1] », une énumération qui scandalisera Ibn Taymiyya, après Qutb Qastallânî. Devenir « Sab'înî » commençait à faire risquer la mort, mais Shushtarî le devint à fond, se vouant comme un esclave à ce Maître, ce « *maghnâtis al-nufûs* », cet « Aimant des âmes », à qui il a adressé trois magnifiques *zajal* : « *Sahha 'indî l-khabar*... », « *Mah qulhâ rislan*... », et surtout « *Qul li-lladhî qad malaknî malka*... ».

Il le suivit en Égypte, le rejoignit à la Mekke plusieurs fois pour le hajj (il l'y visita même en rêve, cf. *Maqâlîd*, 440). Ibn Sab'în, dont c'était le dernier refuge, s'y vit accusé d'hérésie hellénisante et moniste par un autre émigré andalou, Qutb Qastallânî (614-686) ; il en triompha, mais Q. Qastallânî, expulsé, reçut en compensation du sultan Baybars la direction au Caire de la fameuse Madrasa Kâmiliyya, fondée en 622/1224 par un zâhirite valencien, Ibn Dihya (anti-hallâgien forcené en son *Nibrâs*[2]), pour la défense de l'orthodoxie sunnite. Ibn Surâqa l'y avait précédé (de 656 à 660), montrant quelque tolérance pour un sûfisme modéré (comme son prédécesseur Mundhirî, 634-656). Qutb Qastallânî l'imita (il était initié à la tarîqa Sahramaniyya[3]), et, tout en fulminant l'exclusive contre Ibn Sab'în[4], exilé depuis le meurtre de Kutuz, partisan de son califat hafside anti-abbâside, – il laissa Shushtarî prendre la direction des Sab'îniyya d'Égypte, comme « imâm al-mutajarridîn » ; revenant de Syrie à Damiette, à la tête de 400 pèlerins, Shushtarî tomba malade à Tiné (près Port-Saïd ; « *hannat al-tîna ilä l-Tîna* »), dit-il, « mon argile aspire à Tiné »), et y mourut le mardi 7 safar 668/6 oct. 1269 (peu de mois avant

1. « *Arä tâliban minnâ*... » ; comment. Zarrûq.

2. Éd. 'Abbâs 'Azzâwî, Bagdad, 1946 ; contenant, pp. 99-104, un résumé de la version, inconnue jusqu'ici, du procès de Hallâj, selon la tradition (hostile) de Bâqillânî, et du kalâm.

3. Zabîdî, *'Iqd*, s. v. Qutb était poète (Brock., I, 810) ; il fit partie des *Marâziqa* (section des *Badawiyya*, fondés par 'Uthmân Marzûq († 615), que sa doctrine syneisaktiste et laxiste du « shâhid bidâya » déconsidéra ; cf. Sanûsî, *Salsabîl*, 172 ; Turkumânî, *Luma'*, ms. Damas, *Ta'rîkh*, 701 ; Sha'râwî, *Lawâqih*, I, 150, 158).

4. Dans une Risâla, fondée sur l'isnâd précité, qui condamne Hallâj comme le fondateur du monisme hellénistique d'Ibn Sab'în ; théorie reprise par Ibn Taymiyya, A.H. Jayyânî, et von Kremer.

son maître). Ses disciples portèrent sa dépouille sur leurs épaules, à travers le lac Menzalé, guéable par endroits ; jusqu'à Damiette.

Damiette était alors une garnison, où l'esprit de guerre sainte était entretenu par des *ribât* de volontaires, moines guerriers qui s'étaient illustrés en luttant contre les Croisés, Jean de Brienne (1217 ; 1232, mort de Sâwijî, fondateur des Qalandariyya), et Saint-Louis de France (1249). Shushtarî, qui avait son *ribât* à Damiette, et dut se battre en 1249, remonta en 650/1252 à Damas, où le poète moniste Najm Ibn Israyil le rencontra ; et où il y avait aussi des Qalandariyya. Mais ce sont des Shâdhiliyya qui finirent par hériter, à Damiette, du *ribât* de Shushtarî ; où, affirme le shâdhilî Ibn al-Hajj M. Kôhen Fâsî (*Tabaqât*, 65) sa tombe avait été érigée, fréquentée de nombreux pèlerins. Je crois l'avoir retrouvée, assez abandonnée, à mes visites des 9.2.1934, 1.3.1935, et 7.2.1936 ; lorsque des Shâdhiliyya du lieu (Sh. A. Kâmil-b-'AR-b-'Abdalhayy-b-M. Khudarî, Sh. M. Khafâjî, Sh. M. 'Aqwâ et Sh. Jalâl Qâdî) m'amenèrent au N.-E. de Damiette, dans le cimetière situé à l'est de la vieille mosquée d'Amr, Abû l-Ma'âtî (où Shushtarî a sûrement prié), à la tombe du shaykh Abû l-Ward, surimposée, selon la tradition locale, à celle de Shushtarî[1]. Je donne en Appendice I les documents épigraphiques et canoniques qui ont fait croire au transfert des restes de Shushtarî au Caire, soit au Mousky, soit au Mahgar.

II. Choix de poèmes traduits

1° *Shwaykh min ard Miknâs* (avec kharja) :

« Un petit shaykh du pays de Meknès | à travers les sûq va chantant : | qu'est-ce que je dois encore aux hommes | et qu'est-ce qu'ils me doivent, à moi ? | que dois-je, ami, à toutes les créatures | quand celui que j'aime, c'est le Créateur, le Provident | ne dis plus, fils, de parole, si elle n'est vraie | ... voyez, je suis vieux | mon bâton et mon tellis | ... quand il crie dans les souks | vois, les boutiquiers | allongent le cou pour l'apercevoir | avec son sac au col, | ses béquilles et ses bottines | ah, c'est un Shaykh bâti sur de la pierre | comme ce que nous allons bâtir sur la volonté de Dieu || qu'est-ce que je dois... | ... Il m'apostrophe | "je te vois, tu me suis, j'installe ici mon écuelle (*zanbîl*) | Dieu pardonne à qui m'y jettera aumône..." | Qu'est-ce que je dois encore aux hommes | et qu'est-ce qu'ils me doivent, à moi ? » (Sur « zanbîl », cf. Ibn Luyûn, *ap.* Ibn 'Ajîba, *Îqâz*, 267). »

2° *Ay qalbak, ay qalbak...* (avec kharja) :

1. Phot. comm. par Mlle M. Kahil, la montrant, sous son revêtement de bois ajouré (de 4 linteaux, avec gouttière), à l'angle S. d'une courette. – En 1948, cette tombe a été sacrifiée à l'alignement d'une rue (*Pl. I*).

« Ton cœur, ton cœur, dis-moi, et ton œil, | où donc erres-tu ? | Si tu me cherches, tu me verras avec toi | non, je ne te quitte pas ||.

« Tu me cherches, je suis avec toi | en tout état | tu m'épies, dans les idées | sous les formes | tu me trouves, j'étais caché | repliant les images | reconnais-moi, reconnais-moi | garde-toi de me méconnaître | si tu me cherches, tu me verras avec toi | non, je ne te quitte pas ||... »

3° *Isma' kalâman multaqat...* (avec 1/2 kharja) :

« Écoute ce discours ramassé en chemin | comprends-moi, pour de bon (*bis*) |... mon bien-aimé embrasse tout l'Être | Il a paru chez Blancs et Nègres | chez chrétiens et juifs | dans les consonnes et dans leurs points | comprends-moi, pour de bon (*bis*) ||... »

4° *Las natmân abadan limadakka...* (monorime, sans kharja) :

« ... j'avais un amant... | je lui dis : "visite-moi, tu auras ton dû, et plus" |... que fit-il... | il me prit au filet... | me dévêtit... | déchirant tout... | il me battit | me prenant entre chair et sang | entre nom et dénommé |... jusqu'à ma serrure la plus bloquée |... il me dit, me tirant les oreilles : " il faut maintenant que tu m'ouvres cette serrure pour de bon"... | je l'ouvris, Il me posséda, et après, je Le possédai | et, tout l'Être, je le parcourus et visitai | et j'y suis comme une tortue (*qalabaqq*) sur la route | sans rival, ni espion, ni société | Il me dit : "cherche-moi ès monts, ès défilés | Je suis avec toi... | Je suis Alep, et Hims et 'Akka | Je suis Abû Qubays et Makka." || »

5° *Sâfir, walâ tajza'* (répété ap. *Tarkuk lijismak*) :

« ... tout nu je veux marcher | c'est le sort le plus beau | comme marchait avant moi | Ghaylân Mayy (= Dhû l-Rumma, amant de Mayy) ».

6° *Ilayya minnî huwa l-wusûl...* (id.) :

« Allant à moi, venant de moi, c'est bien cela, l'Arrivée | mais, ici, "Moi", qu'est-ce que tu deviens ? |... de tout ce qui échappait au visible | j'ai construit une nuit, mais où est la Lune ? | Ô nuit, longue ou brève, | mon devoir est de te veiller | si dormait chez moi ma Lune | je ne resterais pas à épier ta Lune[1] ||. »

7° *Habîbun huwa l-Habîb bi-'aynû...* (avec kharja) :

« Un ami, qui est l'Ami, Lui-même | Lui, qui était ma parure, Il a fait de moi Sa parure |... »

8° *Matbû', matbû' / 'iy wa l'Lâhi, matbû'...* (avec kharja).

« Un type, un type | hé, pardieu, un vrai type | pauvre, comme moi, à son col un mouchoir | sa poitrine vide de soucis, dilatée | aimé de tous

1. Ces deux derniers vers (*Yâ layl, tûl aw lâ tatûl...*) se chantent aujourd'hui dans un sens profane (H. A. W.) - le ms. E les répète par erreur (E II a ; cf. E 18 a).

ceux dont l'âme n'est pas lourde | C'est un type aimé de tous les types | un type, un type... | »

9° *Las yushbih l-fukhkhâr* | *matbûkh linay* |... (kharja) :

« Non, on ne prendra pas un pot | cuit pour un pot cru |... Le pot cuit, s'il se casse, reste patiné, durci |... »

10° *Alifun qabla lâmayni...* (sur le Nom divin « ALLÂH ») :

« Un alif, avant deux lam, puis ce « ha », prunelle de mon œil | l'alif appelle le Nom, les deux lam sont sans corps, le ha n'est qu'une trace |... tu trouves que ce Nom n'a pas de lieu | tu vois ses lettres dérouiller ton cœur |... mon âme ne s'en nourrira que si elle meurt | et craignant la séparation, je dis | quand donc, prunelle de mon œil | trouverai-je l'union hors du lieu ||. »

11° *Ta'addab bi-bâbi l-dayr...* (*qasîda* classique) :

« Viens t'instruire à la porte du Couvent chrétien, retire tes sandales... je demandai : où est le cellérier du Vin ? | (Pour ce Vin) voici mon soulier et mon Mushaf, mon bâton de voyage | ma ceinture, mon keshkîl et mes sandales |... (non ?)... Si ton Vin coûte plus cher, notre khirqa est plus sublime |... ce pourquoi nous avons quitté patrie, biens et parenté |... »

12° *Zârnî lisa'dî...* (pièce scabreuse, d'imagerie « spéciale » pour le milieu « guzmanien », d'où elle s'échappe, pourtant, par une évasion spirituelle indéniable : mieux qu'Alcibiade, d'auprès de Socrate, dans la nuit du « Banquet » platonicien) :

« Il m'a visité, pour mon bonheur | lui, qui s'élève comme une brise (*shumayma*) parmi toutes les jeunes beautés | ma pensée s'est réjouie | ma poitrine fondue, dilatée | quelle chance, amis | à quoi bon agir, quand on aime | et à quoi bon nager | sur mer, au grand large | Me donnerait-il du poison, | puisque notre union est spirituelle, il ferait très bien | Avec la tombe de mon aïeul | je le lui rendrais, faisant ainsi œuvre pie | suivant ma maxime | "le Désir n'est pas aux avares" | Si bellement il s'y est pris pour tout gauchir | cet enfant, en se tournant vers moi | Il s'est étendu contre moi sans m'avoir permis de rien prévoir | Goutte à goutte, il humecta | de salive[1], sans les toucher, mes lèvres | Et mon sexe simiesque s'endormit, | et l'agrafe fut délacée | Il était mon hôte, | venu sans que je l'appelle | Et quand il m'atteignit, | le concevant en moi comme fait une femme, ce bel enfant | je lui dis : "mon fils, | est-ce en

1. Pour cette visitation spirituelle du Messie, le doux hôte de l'âme (et son crachement médical de salive), le Diacre saint qui tend la coupe, cf. les pièces « *Mâ li-l-mamlûk...* » (avec Maryam), « *Yâ man akhadh qalbî...* », « *Sharibnâ mudâmah...* », « *Tanabbah, qad badat shamsu l-'uqâr...* »). Év. Marc, VII, 34 ; *REI*, 1946, 83 ; *Muntazam*, 6, 172.

rêve que tu m'as atteint, ou pour de bon | vois, je suis mort" | Et il s'écria "revis : il est venu à toi, le Messie" | Ah, s'il me guidait | je m'envolerais jusqu'à lui, sans aile | Mais sache, ô mon oncle | que je suis épié effrontément | Pour me priver de toi | on parle, on critique, on blâme | on t'appelle "un étranger, | qui veut perdre son temps | avec toi : est-ce de ton âge ?" on me querelle sur toi | à n'en plus finir | "es-tu de mon rang ?" ; "il ne veut que se moquer (de toi)" | Ainsi fait ma mère, elle aussi | qui me tance chaque matin | Lui, il souffle dans sa flûte pour moi | salivant dans le tuyau | Il vient, et l'on me dit : "est-ce pour te réchauffer qu'il fait | éternuer comme la brume ?" | Et je réponds : "demandez-lui, s'il se peut : qu'il revienne" | Ô toi qui me provoques, tu es ma liesse et ma gaîté[1] | Mon esprit, ma richesse | Et me tuer, pour toi, est chose licite, et permise ||. »

III. Doctrine

Dans ses œuvres en prose, Shushtarî insiste sur les règles pratiques et la vie en commun des sûfis (comme ses deux modèles, le zâhirite Maqdisî dans la *Safwa*, et Suhrawardî de Baghdad dans les *'Awârif*). Quand il lui arrive de théoriser, il montre ses préférences, dans les *Maqâlîd*, pour les classifications novénaires (9 *maqâmât*, 3 par 3, *islâm*, *'îmân*, *ihsân* ; 9 *wujûh*, 9 *marâtib*, 9 paroles inspirées à ajouter au Qur'ân), et, dès qu'il s'agit de philosopher, se réfère à des citations d'Ibn Sab'în ; il croit, comme lui, à une sorte d'Émanation divine, coéternelle à la Cause Première, puissance formatrice par quoi Dieu individualise, personnalise et sanctifie tous les êtres, Forme de toute la création (*kalima* = *qasd al-Haqq* = *annîya mutlaqa* = *himma mutlaqa* = *ihâta*) ; il pense, comme lui, qu'il y a dans l'homme un attrait aspirant à rejoindre cette Forme divine enveloppante et personnalisante, dont l'aimantation magique intelligible finit par « briser le talisman corporel » où l'âme est prisonnière ici-bas. Et, comme Ibn Sab'în, il estime que Hallâj n'a réalisé son « Je suis la Vérité » que lors de son supplice « lorsque le Soleil (de la réalité) s'approchant de lui s'arrêta », « tandis que le temple de son corps était démoli par la pioche de la Loi[2] ». S'il donne, dans ses *Maqâlîd* (p. 424) une curieuse liste des « 25 hérésies », il professe que « s'abaisser devant un vizir ou un sultan est de la démence » ; il atténue, pourtant, certaines propositions audacieuses de son maître[3].

1. *Iftirâh* = enjoyment.
2. Publ. ap. *Dîwân d'al-Hallaj*, 1931, pp. 135-137.
3. Quand Ibn Sab'în termine l'*ihâta* (p. 474) en souhaitant le *salâm* à ses négateurs comme à ses adeptes, Shushtarî adoucit la formule à la fin de ses *Maqâlîd* (p. 443). Quand Ibn Sab'în dit (*Ihâta*, 452) que la parole inspirée doit être « comme le cri qui réveille l'endormi », Shushtarî le répète en vers (*nafh*, I, 417 ; cf. *Akhbâr al-Hallâj*, N° 39). Il ne remplace pas ouvertement le *tahlîl* par « *Laysa illâ Aysa* » (*Ihâta*, 474 = son « Dujâ ghayhabî... »).

Shushtarî a été lié avec les principaux disciples d'Ibn Sab'în, d'abord son successeur en Syrie, le prince Hasan Ibn Hûd de Murcie (633 -† 699/ 1298, Damas), puis le philosophe et ash'arite Safî Urmawî.(† 715 à Damas), son biographe Yahyâ-b-Sulaymân ; Ibn Wâtîl ; en Égypte, Safî Hy.-b-'Alî Ibn Abî Mansûr († 682 ; auteur du *Fakk al-azrâr*)[1], et deux Saïdiens, 'Abdalwâhid Mu'akhkhir et Sharîf 'Abdal'azîz Manûfî (maître de 'Abdalghaffâr Qûsî), Shams Îkî (de la khanqa Sa'd-al-su'adâ † 697), et A. 'AA. Ibn Mutarrif († 707)[2]. On cite deux Shushtariyya au sens strict, Ibn Luyûn (Abû 'Uthmân Sa'îd-b-AJ. A., abréviateur de sa *Risâla*), un Andalou, et A. Yq. Ibn Mubashshir, l'ermite de Bâb Zuwaylé au Caire. Une tarîqa Shushtariyya subsista, distincte de la Sab'îniyya ; nous avons donné l'isnâd maghrébin, via A. Ibn Qunfudh Qusamtînî et 'A. Q. Fâsî, de ces deux tarîqa, d'après S. Murtadâ Zabîdî Bilgramî, dans l'appendice à « *l'Hermétisme* » de Festugière[3]. Moins suspect de philosophie que son maître, Shushtarî, admis par la plupart des auteurs mystiques modernes, est vénéré chez les Shâdhiliyya (peut-être connut-il leurs trois fondateurs, Shâdhilî, Mursî, et Ibn 'Ata'llâh en Égypte) ; son *Dîwân* a été commenté au Maroc par le grand Ahmad Zarrûq Burnusî et par Ibn 'Ajîba, et en Syrie par le savant hanafite 'Abdalghanî Nâbulusî[4]. Aujourd'hui encore, il est récité chez les Darqâwiyya marocains, et chez les Shâdhiliyya syriens, à Acre (zaouïa Yashrûtî) et à Damas (zaouïa de Sh. Abû l-Shâmât, à Qanawât ; où j'ai constaté, en 1919, qu'on y recourait pour les séances extatiques).

IV. Poétique

Shushtarî a connu et imité des vers d'Ibn 'Arabî, mais son œuvre n'a pas eu de contact avec celle d'Ibn al-Fârid, mort 15 ans avant son arrivée au Caire ; j'ai souligné ailleurs[5] leur contraste violent ; la splendeur immobile, l'esthétique contemplative, les ornements d'or, « *zukhruf* », d'Ibn al-Fârid, dont l'ondulation somptueuse et lente est faite pour une élite raffinée, – ne frappe pas le diaphragme comme les coups sourds d'avertisseur, l'appel entrecoupé, les rythmes brefs, le dialectal familier et impérieux, savamment plébéien, dont use Shushtarî.

---

1. Maqrîzî, *Khitat*, 2, 428 ; Sha'râwî, *Jawâhir*, s. v. zabarjad (ms. Ist. n° 2358) ; Ibn al-'Imâd, V, 196. Il écrivit aussi des *Tabaqât al-sûfiya*. Cf. Qûsî, *Wahîd*, ms. Paris 3525, ff. 88 b, 159 a.

2. Liste de Sab'îniyya ap. Jayyânî, *Tafsir*, 3, 448-449 ; 5, 32 ; cf. aussi les mentions de collations dans les mss. Sab'îniyyens de la coll. Taymûr (Caire), et le ms. Berlin du *Budd al-'ârif*, f. 127 a-b. (« Collationné au ms. de Shushtarî » en 754/1353) ; cf. liste des auteurs « réservés » (Zarrûq, *Qawâ'id*, 105).

3. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, 1944, I, 390, 400.

4. Mss. de ce comm. de Nâbulusî à Istanbul (Es'ad, 1623, 3527, 3606 ; Shehit Ali, 1236) ; cf. comm. du ms. Caire VIII, 32. Nâbulsî l'imite (*Dîwân*, 123.)

5. *Revue des conférences françaises en Orient*, Caire, janv. 1938, pp. 33-38 (avec photo du madfan cairote).

Laissant de côté les gaucheries stylistiques des poèmes classiques de Shushtarî, où le vizir Ibn al-Khatîb a fort bien reconnu qu'elles n'affadissaient pas la force de la pensée, – abordons ses *Muwashshahât*, là où son originalité triomphe.

Les *muwashshahât* comprennent 1° une introduction d'un ou deux vers (*madhhab*, *matla'*, *ghusn*), rimant A/B ; 2° des juz' (= *bayt*, *dûr*), ou « morceaux », de 3 à 5 vers, monorimes, rimant en C, D, etc. (jamais en A, ni B). L'introduction, la rime dite *qufl*, entrecoupe les *juz'* successifs comme un refrain ; et son dernier vers, rimant en *qufl* (= A/B), s'appelle la *kharja*. Au lieu que, en poésie classique, l'accent est mis sur le 1er vers, coup d'archet (Mutanabbî), – en muwashshah, l'accent est mis sur le dernier vers, flèche suprême. Dans la préface de son *Dâr al-Tirâz*[1], Ibn Sanâ' l-Mulk, un des maîtres du genre, que Shushtarî a dû connaître, a magnifiquement indiqué le rôle essentiel de la kharja pour conquérir les cœurs, l'effet de choc, à la fois rythmique, phonétique, imaginatif et mental qu'elle doit déclencher. Avec cynique profanité, il demande que la kharja « chaude, brûlante, perçante, rôtie au feu, de la populace et des voleurs », tienne d'Ibn al-Hajjâj (image scabreuse) et d'Ibn Guzmân (mélodie appropriée).

Shushtarî a réalisé la transposition sur le plan de l'amour divin de cette poétique cyniquement séductrice, avec un rare bonheur ; dans des pièces comme « *Shwaykh min ard Miknâs* », et « *Matbû', matbû'* » dont nous avons donné les kharja plus haut.

Mais Ibn Sanâ' l-Mulk a omis deux traits typiques ; on ne peut comprendre l'art des *Muwashshahât* sans tenter de se représenter exactement le *darb* (patron rythmique) et le *talhîn* (mode musical : var : *nôba*) de la mélodie fixe que leurs vers « accompagnaient ». Les recueils notés de musique arabe retrouvés ces derniers temps finiront peut-être par nous livrer les mélodies préférées de Shushtarî (on a retrouvé déjà en Turquie, certaines mélodies-bases des poèmes de son contemporain Yunüs Emre[2]). Et, puisque la métrique des *Muwashshahât* s'encadre dans des mélodies populaires, définies, sinon dans leurs vocalises improvisées, du moins dans leurs modes (suite d'intervalles permis dans l'octave) et dans leurs rythmes (suites permises de coups denses ou mats, *tum* ou *tik*[3]), un examen attentif des manuscrits tardifs du Dîwân de Shushtarî, notant en marge le *darb* et le *talhîn* des pièces que les mss. plus anciens laissaient à la tradition orale des exécutants, devra permettre de compléter avec ces indications musicales indispensables les listes de poèmes *chantés* que nous avons ébauchées ci-après. Deux mss. tardifs (Alep, le Caire) nous

1. *Dâr al-Tirâz*, éd. autogr. Rikaby, Paris 1947, p. 12 ; éd. Damas, 1949, p. 30.
2. Recherches de Mehmet Ali Ayni.
3. Cf. *Encyclop. Islam*, s. v. « tik ».

ont déjà livré 8 indications de *talhîn*, pour 8 *Muwashshahât*, dont 5 à kharja. Et la *safinat al-mulk* d'Égypte un *talhîn* et son *darb*.

Ainsi Shushtarî pose, pour le monde arabe, les problèmes de base du folklorisme : ses poèmes sont-ils commandés par des *mélodies* inchangeables (théorie de Nietzsche sur la suprématie de la musique) ; sont-ils des « *voix-de-ville* », chansons demi-savantes et artisanales ; ses refrains sont-ils *empruntés* comme des proverbes, au peuple ?

V. Répertoire

1) Liste des 26 *Muwashshahât* à kharja du *Dîwân :*

Cette liste suit l'ordre alphabétique *français* du *rawî l-kharja* (rime du refrain final) ; elle y ajoute l'indication des mss. utilisés ; et, quand le 1er vers du poème est différent de la kharja, le texte du 1er vers ; permettant ainsi de le retrouver dans le classement *arabe* général du *Dîwân* par consonnes initiales du 1er vers.

B : Allah, Allah ma'î hâdir | fî qalbî *qarîb* ; DM, LG, MN, T 47 a, E 74 a. – Incipit : *Lillahi*, lillahi hâmû...

: Mudh'afâ 'an jamî'i zallâtî | 'alä ghayz il-*raqîb* ; T 67 b, E 37 a (double kharja) ; DM, MN, LG. – Incipit : *Zârnî* hibbî watâbat awqâtî...

: Yâ hayâtî wa'nta fî dhâtî | hâdir lâ *taghîb* ; E 6 b, DM, L, LG, MN. – Inc. : *Kullu* hadd lû nasîb...

F : Mâ yuhibbuka illâ man | bîk *'ârif* : DA, DM, F, L, LG, AP 20 a, C 28 b, T 6 a, E 11 a. Inc. : *Al*-habîb 'araftû... – *talhîn SYGAH* (AP).

' (= *'AYN*) : Innâ 'ilm al-haqîqa nûr | bi l-haqqi *yasda'* : DM, E 44 a, L, LG, MN, T 9 b. – Inc. *Isma'û* dhî l-haqîqa...

: Kayfa takhfâ l-haqîqa | wa shamsuhâ *tusha'shi'* : DM, E 7 a, F, L, LG, MN, T 5 a. Inc. : *Isma'û* dhî l-haqâ'iq...

: Matbû', matbû' | 'iy, wa' Llâhi *matbû'* : DA, DM, E 25 b, F, LG, MN, T 34 a. – Même incipit. – probablement de *darb MURABBA'*.

H : Dârat 'alayk al-aqdâh | birawhin warâh : DA, DM, E 54 b, F, LG, MN, T 16 a. – Même inc. – *talhîn SYGAH* (AP 21 b, C 18 a).

K : Fikrak wasawtak | kamâ' lahruf *nizâmak* (double kharja) : F, DM, LG, MN, T 41 a. – Inc. : *Ismâ'*, yâ nafsî, kalâm, wahû kalâmak.

L : Ash tatlub tarânî ma'ak |, mâ *nazûl* : DS, DM, T 22 a. – Inc. : *Ay* qalbak... *talhîn 'IRAQ* (AP 50 a, C 27 b).

M : Bi-hubbihim nabqâ kadhâ dâ'im | sukrân *hâyim* : T 46 a, E 72 b, DM, LG, MN. – Inc. : *Ilä* habîbî natruk awtânî...

N : Ash 'alayya min al-nâs | wa-ash 'alä l-nâsi *minnî* : DA, DM, E 76 b, F, L, LG, MN, Ms. malais, T 62 b ; Recueil, 134 ; Ibn 'Ajîba, *Îqâz*, 28. – Inc. : *Shwaykh* min ard Miknâs... – *talhîn QIYAM* (AP 72 b).

: Huwa zaynî | faja'alnî *zaynû* : DA, DM, E 56 b, LG, MN. Inc. : *Habîb* (qalbî) huwa l-habîb bi-'aynû...

: Lâ tusallim liman sahâ| min sharâb al-*muhaqqiqîn* : DA, DM, E 57 b, F, L, LG, MN, T 18 b. – Même incipit.

: Las yushbih ul-fukhkhâr | matbûkh linay : T 38 b, DM, E 30 a. – Inc. : *Mâ* kull shay suwwir | tahsibhu hay...

: Tarjamtu harfan lâ yuqrä | man lâ yufâhim *yafhamnî* : E 44 b, L, LG, MN, T 10 a. – Même inc.

: Qûlû li- l-faqîh 'annî | 'ishqu dhâ l-malîh *fannî* : DM, E 14 b, LG, MN, T 28 b. – Même inc.

: Wada' al-'awâdhila *ya'dhilûnî* (1/2 kharja) : DM, E 4 b, LG, MN, T 49 b. – Inc. : *Khalâ'atî*, yâ sahbî...

: Wa kadhâ l-muhaqqiq mâ yarâ | min al-kawn *thânî* : DM, T 27 a, E 37 b, F, LG, MN. – Inc. : *Min* sirrî nantiq... (attr. à d'autres).

R : Ibhath wakun mimman ba'thar | fa'nta *akbar* : DM, E 28 a, F, L, LG, MN, T 36 b. – Inc. : *Li-l-haqq* subhun qad asfar...

: Ka'bat al-husn hya l-jadhb binâ | Rabbat al-*khidrî* : DM, E 27 b, L, LG, MN, T 36 a. – Inc. : *Qalbî* hû Laylâ...

: Mâ' l-nâs illâ kamâ l-khayâl | fa 'unzur ilä Mâsik al-*suwar* : DM, E 59 b, F, L, LG, MN, T 18 b, – Inc. : *'Addî* 'an al-wahmi. – *talhîn TCHAHARGAH* (C 19 b, AP 23 b).

S : Hubbuk qad saqânî *akwâs* (1/2 kharja) : DM, E 34 a, F, L, LG, MN, T 24 b. – Même inc.

T : Atyab mâ hî awqâtî hîn | nakun majmû' ma' *dhâtî* : DA, DM, E 49 a, F, L, LG, MN, Ms. malais, T 21 a, SD. – Inc. : *Tâbat* awqâtî wa-hayâtî...

: Qad zahartu fî mir'âtî | 'ind ramyi li l-*minsâtî* : DM, E 18 a, F, LG, MN. – Même inc.

T : Ifhamnî qatt | ifhamnî *qatt* (1/2 kharja) : DS, DM, F, L, LG, MN, W. 51. – Inc. : *Isma'*... *Recueil*, 136.

2) Liste des 26 pièces de vocalisation classique, *Muwashshahât* ou *Qasâ'id* :

Classées à l'arabe, suivant l'incipit (avec la *rime*, in fine, entre crochets). Plusieurs ont le caractère de *qasîda* dogmatiques.

ALIF : A, yâ Sa'du, qulli l-qissi... : DM, E 79 a, F, LG, Mn, T 69 b (colophon). – Qasîda le nommant, commentée par Nâbulusî (*Radd muftarî*..., ms. Caire, 2, 128) [*RÂ*].

Ataynâka bi l-faqri... : DM, E 63 a, F, LG, MN, T 53 b [*NÛN*].

Idhâ burayqu l-himä istinâra... : DM, E 75 b, LG, MN, T 59 b [*RÂ*].

Arä tâliban minnâ l-ziyâdata lâ l-husnâ... ; F, MN. Célèbre qasîda sur l'isnâd des sulûk Sab'îniyyens, commentée par Ibn al-Khatîb et A. Zarrûq | 70 v [*NÛN*] :

Elle pose l'identité de l'extase philosophique plotinienne, admise par Ibn Sînâ et Ibn Rushd, avec l'union mystique ; de la philosophie hellénistique avec le Tasawwuf hallâgien :

« Je le vois, tu nous demandes cette Vision, qui n'est pas le paradis (Qur. X, 27) | et ta pensée a lancé sa flèche au delà de l'Eden | ... nous avons dédaigné les lots qui s'offraient à nos regards | pour un but plus noble, et un dessein plus haut | ... dis : pour moi il n'est d'autre but que Ton essence | voici qu'apparaissent pour nous, de Lui, trois aspects | le Voyant, le Vu, et la Vision | ... ce sont Ses essences qui provoquent notre Ascension | et c'est jusqu'à Ses aspects suprêmes que, par l'imagination, nous sommes élevés | ... et nous voici comme le ver à soie, engaîné dans ce qu'il avait fabriqué, et brisant l'emprise de sa prison | combien, en s'arrêtant tombèrent, en marchant furent guidés | que de sagesse apparut, que de pauvreté s'enrichit | Ses esclaves d'amour ont été « les Hermès, Socrate, Platon, Aristote, Dhû l-Qarnayn, Hallâj, Shiblî, Niffarî (= auteur des *Mawâqif*), Habashî, Qadîb al-Bân, Shawdhî, Suhrawardî (= d'Alep), Ibn al-Fârid, Ibn Qasyî, Ibn Masarra, Ibn Sînâ, Tûsî (= Ghazâlî), Ibn Tufayl, Ibn Rushd, Shu'ayb (= Abû Madyan), Tâhî (= Ibn 'Arabî), Ibn al-Harrânî (= Hayât), Umawî (= 'Adî), Ghâfiqî (= Ibn Sab'în)... | « qui nous a guidés au vrai culte, à la voie droite, nous dont son étoile a séduit le cœur. | Qui veut s'acheminer vers Celui dont le nom est Saint | qu'il vienne, maintenant, nous le lui apprendrons || ». (cf. *Dîwân d'al-Hallâj*, 137-138). – F, MN.

Ayyuhâ' l-nâziru fî' sathi l-mir'â... : DM, E 63 b, LG, MN, T 54 a [*RÂ*].

Anikhi l-rakâ'iba fî fanâ'i l-dâr... : DM, E 63 b, LG, MN, T 54 a [*RÂ*].

Anikhi hudyat al-anîqâ... : DM, LG, MN, T 51 b [*QÂF*].

Ayyuhâ l-lâ'imu rifqan... : DM, E 6 a, L, LG, MN.

TA : Ta'addab bi-bâbi l-dayr... : E 65 b, L, LG, MN, T 56 b [*LÂM*] ; comm. Nâbulusî.

Tadîqu binâ l-dunyâ... : E 9 a. À restituer à Abû Madyan Shu'ayb [*NÛN*].

Tajarrad 'an al-aghyâr... : E 67 a, LG, MN, T 43 a [*LÂM*].

Tanabbah, qad badat shamsu l-'uqâr... : DS (13 vers : sur le Diacre) : cf. *Rec.* 138 [*RÂ*].

DAL : Dujâ ghayhabi l-tafrîqi qad zâl... : DM, E 64 b, LG, MN, T 55 a. Écrit en 646 lors de la rencontre avec Ibn Sab'în [*TÂ*].

SIN : Salwâ shay'un makrûhun wa-hubbukum wâjib... : DM, E 63 a, LG, MN, T 53 b [*BÂ*].

SHIN : Shahidtu haqîqatî wa' azuma shânî... : DS, DM, LG, MN, T 55 b. Célèbre takhmîs sur l'octain d'Ibn 'Arabî concernant Hallâj « Ana l-Qur'ân... » (cf. *Dîwân d'al-Hallâj*, 134-137) [*NÛN*].

SAD : Sabbun 'alä 'ahdikum muqîm... (*BÂ*) : DM, E 74 b, LG, MN, T 59 a [*MÎM*].

TA : Tâba nuqlî... : DM, E 3 b, L, LG, MN, T 4 a. [*BÂ*].

GHAYN : Ghayr Laylä, lam yurä fî l-hayy hayy... : DM, E 79 a, LG, MN, T 69 a [*YA*] ; cf. *Recueil*, 139.

FA : Fajru l-ma 'ânî... : DM, E 64 a, LG, MN, T 55 a [*HÂ*].

KAF : Kashafa l-Mahbûb : Ibn al Khatîb, Rawda, III a. Attribué à Hallâj (ms. Berlin 3492 f. 43 I ; *Recueil*, 139 ; cf. *Dîwân d'al-Hallâj*, 135) : avec *cinq autres* pièces [*YA*].

LAM : Lâ taltafit bi l-Lâhi, yâ nâzirî, li-ahyafin... : DS, DM, E 75 a, LG, MN, T 47 b [*RÂ*].

La 'akhla 'anna 'adhârî fî suhbatikum... : DM, E 66 b, MN, T 57 b, îqâz 41 [*LÂM*].

Li l-faqri-ahlun... : DM, E 76 a, LG, MN, T 48 a [*MÎM*].

Li l-'aysi shawqun... : DM, E 64 a, LG, MN, T 54 b [*RÂ*].

MIM : Man kassara l-tilsama 'an nafsihi... : *Maqâlîd*, p. 441 ; DM, E 76 a, LG, MN, T 48 b [*RÂ*].

YA : Yâ hâdiran fî fuwâdî... : DM, E 62 a, L, LG, MN, T 52 a [*BÂ*].

3) Liste des 138 *Azjâl* sans kharja (avec ou sans hispanismes). Classées à l'arabe, suivant l'incipit (avec la *rime* maîtresse, in fine, entre crochets). On n'a pu signaler, faute de criblage exhaustif, tous les incipit déformés référant à un seul et même poème.

Irja' ilä dhâtak... : E 10 a [*R*].

Usjud tarä' l-ma'ânî | wa'ifhamnî yâ insân | mâ tantiq al-awânî | illâ bimâ sakan... : AP 8 b, C 5 a, SD. – *talhîn DUGAH* [*AP*] ; encore chantée à Tunis.

Isma' bi-him wa bsur : F.

Ash na'mal qad shughiftu biyâ... : F.

A'yanî lâzim al-sahar tul al-layâlî... : F.

Afdal man mashâ 'alä l-ard Sayyidnâ Muhammad... : F.

Al-asrâr, al-asrâr... : F 94 b (cite Hallâj).

Al-bu'du 'anka, ya-bnî (var. : ghabnî)... : DM, E 2 a, T 2 b ; Ibn al-Khatîb (ap Ibn Khaldûn, *Muqadd.*, tr. fr. 3, 440) [*B*].

Al-habîb alladhî hawayt las lû thânî... : DM, F, LG, MN, T 8 a [*N*].

Al-hubb afnânî wakunt hayy... : DM, L, LG, MN, R.

Al-hamdu li'Llâhi... : DM, E 68 b, LG, MN, T 43 b [*N*].
Alifun qabla lâmaynî... : DM, E 20 a, F, L, LG, T 29 b, W. 37.
Sur le nom « Allah » (*Rec.* 137) [*N*] d'après DA ; commenté par Ibn 'Ajîba (ms. Kettani).
Alqi 'asâk, yâ musâfir... : DM, E 57 a, L, LG, MN, T 18 a (cf. Ibn 'Arûs [*Q*].
Ilayya minnî huwa l-wusûl... : DM, E 17 a, F, LG, MN ; encore chantée à Tunis [*K*].
In shay't an taqrab qurb al-wisâl... : R ; Nâbulusî, *Dîwân*, 123.
In hujiibt 'an dhâtî bi l-tîn... : DM, LG, MN, T 21 b [*D*].
Ana 'staghfir Allah | ... : MN.
Anâ las natmân abadan li-madakka... : E 80 b (colophon ; 14 vers) ; pièce très remarquable, peut-être retranchée des autres recueils comme scabreuse.
Anta askartanî... : DM 117.
Injama' shamlî biya... : DM, E 46 b, F, LG, MN ['*AYN*].
Unzur ilä (var. : fî) mir'âk... : DM, E 55 b, LG, MN (AP 95 b ; C 41 a : colophon) : *talhîn « 'alä l-tahdira »* [*K*].
Ahdayt lak tarîqa... : DM, E 21 b, T 30 b, [*Y*].
Ahl al-hawä fî Llâh... : E 43 a, LG, MN, T 8 b [*L*].
Ahl fî lLâh qawl wa hâl... : DM.
Ayn qalbak... : F, LG, MN : cf. *supra* la kharja « Ash tatlub... »
Bdayt bi-dhikri l-Habîb wahimtu | wa 'ayshî yatîb | wa buht bi-sirr 'ajîb | lammâ dâr al-ka's... : C 25 a, AP 25 b ; considérée comme la 1re pièce du Dîwân ; commentée par Ibn 'Ajîba. *Talhîn HUGAZ* (C, AP). DM, 116 [*B*].
Bi-dhâ l-hubbi in'amar qalbî... : R.
Bism Llâhî bdayt nashrah bi l-nizâm... : AP 14 a, C 1 b. *talhîn DUGAH.*
Bi l-shukri 'tta 'ashaynâ... : F.
Bi wasli Hibbî da'nî... : DM, E 56 a, LG, MN, T 17 b (nomme Shushtarî « Lawshî ») [*B*].
Ba'dî yâ kullî isma'... : DM, E 48 b, F, LG, MN.
Biya tulû' wabiya nuzûl... : DM, E 10 a, F, L, LG, MN T 6 b ; Ibn 'Ajîba ('Iqâz) [*L*].
Bayn al-bahâr wa asnâf al-niwâr... : F.
Tajallat bayn yadayya... : MN. cf. Tuhtu (*infra*).
Tahiyatun ma'nâhâ... : E 30 b, MN [*A*].
Tarkuk lijismak... : E 19 a, F, LG, MN [*Y*].
Turîd, yâ fuqayir : F, R.
Tatlub al'adad... : E 47 b, F, MN [*D*].
Tatlub al-fard fî l-wujûd... : LG.
Ta'allaq al-wajd biya... : F.
Tagharrabtu 'an awtân... : E 38 b, F, LG, MN [*K*].

Tuhtu bayn yadayya… : E 41 a, L, LG [*Y*].
Jâd bi l-wisâl… : ms. Colin.
Jalla man nahwâhu jallâ… : DM, LG, MN, T 58 b [*L*].
Jul, jul, tarä… : SD (cf. Usjud, *supra*).
Jît bi l-iftiqâr li l-malik al-'âlî… : C 22 a, AP *8* b, SD. *talhîn DUGAH* [*AP*].
Jît min al-bidâyâ… : DM, F, LG, LMN, T 40 b [*Y*].
Hubbu Rasûli l-llâhi… : E 69 a [*L*].
Habîbî ma lahu thânî… : DM, E 70 b, F, MN, T 44 b.
Haddithnî 'an labs dhâ l-khirqa… : F.
Dabbat bayn yadayya… : F. cf. Tuhtu (*supra*).
Dur majâl al-ruhâ… : DM, E 13 a, F, L, LG, MN, T 62 a [*Y*] (il s'y cite, avec Ibn Juzay).
Da'nî, yâ sâlî (?)… : F.
Da'ûnâ namûr bi l-jasad… : DM, E 22 b, LG, MN, T 31 b [*L*].
Dhâ lladhî na'shaq/na'am Hû… : DM, E 13 b, F, LG, MN, T 67 b [*R*].
Dhâ lladhî, yâ qawm, fatannî… : DM, E 47 a, F, LG, MN, T 11 b [*L*].
Zâmî lisa'dî… : DM, E 61 a, LG, MN, T 42 a [*H*].
Sâfir wa lâ tajza'… : DM, E 77 b, F, LG, MN, T 64 a. [*Y*].
Sirr sirrî yalûh fî amrî… : DM, E 3 b, F, LG, MN, T 4 a [*R*].
Saqânî Hibbî bi-kuyûs… : DM, E 8 b, LG, MN, T 6 a, AP 28 a, *talhîn HUGAZ* [*R*].
Sakirtu jawä wa buhtu… : DM, E 33 a, LG, MN, T 66 a (attrib. à d'autres [*N*] ; *talhîn HUSAYNÎ ; darb DÂRIG-SARBAN* (Sh. Shihâb, *Safîna*, éd. 1309, p. 171-172).
Sharibnâ mudâmah bilâ aniy… : DM, LG, MN, T 51 a [*Y*].
Sâhî lâh al-sabâh… : DM, T 50 a [*R*].
Sâhî hâdhî l-asrâr… : DM, E 12 b, F, LG, MN, T 48 b [*R*].
Sahha 'indî l-khabar/wa shuhida fî sirrî… : DM, E 53 a, F, LG, MN, T 14 b. Attribué à Ibn Sab'în. Commenté par Ibn 'Ajîba (ms. Kettani) [*R*].
Sallû', yâ 'ibâd Allah… : F, LG, MN.
Sallû' 'alä l-hâdî… : SD.
Daw' l-sabâh qad tajallâ… : F.
Tâbat ahwâlî… : L.
Tâba waqtî fî Habîb huwa lanâ… : DA (restitue à Abû Madyan Shu'ayb). DM, E 62 a, LG, MN, T 52 a [*R*].
Tâbat qâtî wa 'njama' shamlî bi-dhâtî… : F.
Tâbat awqâtî wa hayâtî… : DM, LG, MN, T 21 a [*T*].
Tâbat awqâtî sarf ka'sâtî… : F.
Tahhir al'ayn bi l-madâmi' sakban… ; îqâz, 36.
Fasâdî 'indî salâhî… : DM, E 23 b, F, L, LG, MN, T 32 a [*L*].
Qabla kawn al-zamân : DM, E 53 b, F, LG, MN, T 15 a [*R*].
Qad 'iyla (= 'iyâ) sabrî… : DM, LG, MN, E 35 b [*N*].

Qad qâdanî li l-gharâm wa li l-fitan zabî... : SD.
Qad lâh liyâ minnî... : DM, E 11 b, F, LG, MN, SD, T 61 a [*B*].
Qad hayyaj ashwâqî... : SD.
Qasdî unzur ilayy... : DM, E 1 b, F, L, LG, MN, T 1 b [*Y*].
Qûl li lladhî qad malaknî malka... : DM, E 20 b, F, LG, MN [*M*]. Envoyée à Ibn Sab'în, à la Mekke.
Kull waqt min Habîbî... : F.
Kam durtu fî dhâtî... : F.
Kam fatan (= fatä) murtâh... : DM, E 7 b, LG, MN [*H*].
Kam lî najrî... : DM, E 40 a, LG, MN, T 28 a [*D*].
Lâ uhibbu l-nafsa... : DM, E 32 b, F, LG, MN, T 23 b [*R*].
Lâ tazidhâ bayt... : DM, E 34 b, F, LG, MN, T 25 a [*T*].
Lâ taqul salawt... : DM, E 78 b, LG, MN, T 64 b [*T*].
Lâh lî nûr al-'ilm... : DM, E 75 a, LG, MN, T 61 b [*R*].
Laqad atä shay'un 'ajîb... : DM, F, LG, MN, R, T 11 a [*N*].
Laqad azhara lî kanzî... : DM, E 50 a, F, MN [*Y*].
Lidhâ l-hibbi 'indî... : DM, F, LG, MN, T 65 b, E 31 a.
Law kunta dhâ ittisâl... : DM, E 41 b, F, LG, MN, R, T 7 [*L*].
Lawlâ annî 'alimtuh... : DM, E 37 a, LG, MN [*T*].
Law nakun dhâ 'aql fî l-nâs... : MN.
Lya Habîbun innamâ hû ghayûr... : iqâz 282.
Mâ tantaqil aslâ... : F.
Mâ li l-mamlûk... : DM, E 39 a, LG, MN, T 27 b [*N*].
Mujbir al-inkisâr... : Ms. Colin.
Mahbûbî qad tajallâ... : F, R.
Mudâmak, yâ shaykh al-Hadra... : F, R. Cite Hallâj, Rifa'î.
Mudh tala'a shamsî... : E 15 b, L [*M*].
Ma'nä l-wujûd qad lâh... : DM, E 29 a, F, L, LG, MN, T 37 b [*M*].
Mâ binâ yâ Sa'd... : MN.
Muqlatî tubdî... : DM, E 67 a, LG, MN, T 43 a [*D*].
Mulkuhu qawiya... : L.
Man atâk al-fadl minhu/lâ tafakk al-qasd 'anhu... : F.
Man badâk bi l-fadl... : DM, E 67 b, F, LG, MN [*N*].
Min ahsan al-madhâhib sukrun 'alä l-dawâm... : F, R.
Man 'awwal 'alä saqlû... : DM, E 24 b, F, LG, MN, T 33 a [*L*].
Man lâ yafham ishârâ... : DM, F, LG, MN, T 40 a [*'AYN*].
Man lû mahbûb yarä 'ajab... : F.
Man yutiq in tajallâ... : F.
Man yahîm fî jamâlî wayu 'awwal 'alayy : DM, E 59 b, F, L, LG, MN, ms. malais, R, T 19 b [*Y*].
Mah qul hâ rislan sabâh... : DM, E 52 a, LG, MN, T 13 b [*N*].
Nashrab bi ka's al-humayyâ... : DM, E 16 b, F, LG, MN, T 29 a [*Y*].
Nûr al-hudä qad lâha lî, yâ 'âdhilî... : C 7 b, DM, LG, MN, T 45 b. *Talhîn 'USHSHAQ* (AP 4 a) [*L*].

Wujûd man qad wajadnâ... : DM, E 16 a, F, LG, MN [*M*].
Wahmak azâla 'anka... : DM, L, LG, MN.
Hab lî min ridâk... : DM, LG, MN.
Hum bi dhâtin saniyyâ... : F.
Hayyamanî lammâ tajallä li l-fuwâd... : R.
Yâ ahl al-hawä (*bis*) : R.
Yâ ayyûhâ l-marbût, anâ nurîd hallak... : R.
Yâ habîb al-qalb, anta qalbî askant... : F.
Yâ tâlib al-wisâl min Sayyid al-'ulâ/... : SD.
Yâ qalbî kam tusâdir... : DM, E 50 a, F, LG, MN, T 12 a [*SH*].
Yâ kathîr al-malâm... : SD.
Yâ ma'shar al-ikhwân... : F.
Ya ma'shar al-huddâr... : SD.
Yâ man akhadh qalbî... : DM, E 3 a, LG, MN, T 3 a [*N*].
Yâ man badâ zâhir... : DM, E 51 a, F, L, LG, MN, T 13 a [*R*].
Yâ man khafâ wa lam yazal... : DM, E 40 b, LG, MN [*K*].
Yâ man yudda'î bi l-asrâr... : DM, E 32 a, F, LG, MN, T 23 a [*R*].
Yâ munyatî... : DM 118.
Yâ nâzirî min khârijî... : DM, LG.
Yâ nadîm, imlâ'awânî... : F, R. – *Total : 190 pièces.*

4) Liste des œuvres en prose :

— Al-maqâlîd al-wujûdiya fî l-tanbîh 'alä l-sarâ'irat al-wahmiyya (ms. Caire Taymûr, tas. 149, pp. 413-443) ;

— Al-inâlat al-'alamiyya ; abrégé, par Ibn Luyûn Tujîbî, de la « Risâla ghatiya fî tarîqat al-fuqarâ al-mutajarridîn min al-sûfiya », de Shushtarî (ms. Caire Taymûr, majm. tas. 265/3, pp. 608-695) ;

— Al-risâlat al-qudsiyya al-musha "ira fî l-'ulûm al-ladunniyya (= fî tawhîd al-'âmm wa l-khâss ; ms. Istanbul Shehit 'Ali 1389/6 avec, in fine, une *réponse à Husayn Ibn Tâdrart*, que recopiera Ibn al-Khatîb) ;

— Al-risâlat al-Baghdâdiyya (ms. Escorial 763, ff 75ª-78ᵗ ; phot. due à l'amitié de D. Miguel Asín Palacios) : court texte légitimant par des hadîth l'usage de la *khirqa* et le vœu de pauvreté.

— Maqqarî (*nafh al-tîb* I, 416 = *Analecta* I, 583), cite en outre « Al-'urwat al-wuthqä fî bayân al-sunan wa ihsâ' l-'ulûm », – et « Al-marâtib al-'îmâniyya wa l-islâmiyya wa l-ihsâniyya », – qui n'ont pas encore été retrouvées.

5) Abréviations désignant les mss. utilisés (*Dîwân*) :

AL = Alexandrie, Funûn mutanawwa'a, p. 150, nᵒˢ 18-19 (comment. de Fadl-b-Fudayl Gharnâtî « khatîb al-jâmi' ») : 20 pièces.
AP = Alep, Awqâf 1757 : index établi par S. Reich (1938) : 104 pièces.
BM = ms. Londres BM 1527/3 : index Colin.

C = Caire – IFAO n° 15 (pet. in-13, 41 ff. ; de l'an 1096 hég.) : 72 pièces.
DA = Damas, ms. coll. 'Abd al-Rahîm-b-Mahmûd Abû l-Shâmât (incomplet, du XIV[e] s. ; consulté 1919).
DM = Damas, ms. Z. 128 : index établi par M. Mubârak : 118 pièces.
DS = Damas, ms. coll. Seferjelani (consulté 1919).
E = Escorial 2/278 : 90 pièces.
F = Fès, ms. coll. Colin : index Colin.
L = Leyde 708 : id.
LG = Leningrad 137 : id.
MN = Munich 525 : id. (cf. Berlin 7773-7).
R = Rabat, ms. D 960 : id.
SD = Salé, coll. Ibn 'Alî Dukkalî : id.
T = ms. coll. personnelle (donné Tunis par H. H. 'Abdul Wahab ; de l'an 1067 hég. ; 70 ff.) : 96 pièces.
PG = copie pers. (1928) ms. Paris 3347, ff. 208 a-212 a (Ibn al-Khatîb, *Ihâta*).
PO = copie pers. (1928) ms. Paris 2155 (Ghubrînî, *'Unwân*).
W = 'A. Q. Wardîghî, *Salwat al-anfâs*, Caire, 1293 hég.

6) Isnâd des *Shushtariyya* (Zabîdî, *'Iqd al-jawhar*, ms. Taymûr. tas. 332 p. 66 ; cf. mon « étude sur les isnâd. dans la trad. hallagienne », *Mélanges Félix Grat*, 1946, I, 385-420, p. 419 n.) :

Shushtarî ; 'Alî-b-Qunfudh ; Hy.-b-'Alî-b-Qunfudh ; Abû l-'Abbâs a-b-Hy.-b-'Alî-Ibn Qunfudh (740-† 810 ; cadi de Constantine, historien) ; – 4 inconnus ; – (Sâlîh Zuwâwî) ; – Abû Sâlim Ibr., Tâzî ; A-b-Hajjî Wahrânî (fin de lacune complétée selon Rûdânî, *Sila*, ms. Paris 4470, 148 a) ; – Abû 'Uthmân Sa'îd-b-A. Maqqarî (930-† 1030 ; 60 ans mufti de Tlemcen, auteur des *mabâhith asliyya ;* oncle du grand Maqqarî) ; Sa'îd-b-Ibr.-b-Qaddûra Jazâ'irî († 1050, mathématicien) ; Shihâb D. A-b-M. Tilimsânî ; Abû l-Barakât 'Abdalqâdir Fihrî Fâsî (1007-† 1091 : le grand shâdhilî) ; (son fils 'Ar. Fâsî 1040 † 1096) ; Muhammad Saghîr-b-'Ar-b-'Aq. Fâsî († 1134) ; M-b'AA.-b-Ayyûb Tilimsânî ; Zabîdî (1140/1727-† 1205/1791).

VI. Appendices

Appendice I : le transfert des restes de Shushtarî au Caire[1].

Dès 1934, le sh. A. K. Khudarî avait attiré mon attention sur une mosquée-madfan « Abû l-Hasan Shushtarî » qui subsiste au Caire, en

1. Munâwî les mentionne « au Qarâfa » (ms. Paris 6490, 221[b]).

plein Mousky, en face des magasins Palacci, au coin du shâri' Abî l-Hasan, et de l'Atfat al-Shushtarî. L'ayant examiné les 27-2-36 et 18-1-37, j'obtins, grâce à M. Pauty un estampage de l'inscription du mihrâb, en 7 lignes (lignes 1-2 reprod. *ap.* 'Ali pacha Mobarek, *Khitat jadîda*, VI, 22, s. v. « zâwiyat al-Tushtumirî » [*sic*[1]] :

« | basmala ; innamâ yu'ammir masâjid Allah man | amina bi llâhi wa l-yawmi l-akhîr. Amara bi-inshâ' hadhâ l-masjid al-mubâ [rak] | ... al-'abd al-faqîr ilä Llâh Tuqtabâï (? Tuqmabâz ?) al-Zâhirî | al-silâhdâr ibtighâ'a li-wajhi Llâh ta'âlä ; wa aqta'ahu 'alä jamâ'at al-SRD (? = Kurd ? = Shuhûd ?) | al-muqîmîn bi-hi wa li-awlâdihim wa man yuqîm bi-hi ba'dihim an yuqrä (? yufarraq) fî kulli | yawm khamîs d. w. thamîd (?) man awqafahâ li l-qabr... yu'add | ... 'alä... Allah... fî sanati thamân wa arba'în wa sab'ama'ya | » (NB. : les « *Khitat* » lisent « 777 », et non « 748 ») (cf. Pl. II).

Certes, on peut imaginer les Shushtariyya du Caire y transférant le corps de Damiette, par crainte d'une attaque par mer des chrétiens de Chypre. Mais, comme on sait que le shaykh Hasan Tustarî, mystique cairote connu, mourut en 797/1396 dans son couvent « au pont du Mousky, le long du Khalîj Hakimî » (Sha'râwî, *Lawâq.*, 2, 68), il est plus simple de supposer que ce mamelouk de Baybars lui bâtit son couvent 50 ans plus tôt.

Essayant de tirer la chose au clair au Ministère des Waqf, l'amitié du Dr. Taha Hussein Bey et de son frère m'obtint le libellé de 2 pièces officielles : 1° la délimitation du waqf du « Masjid al-Shushtarî bi khatt al-Mûski bihârat al-Ifrânj », selon « taqrîr mahkamat Misr » du 10 jum. 1er 1307 hég., et « taqrîr 'umûmî » du 15 rabî' 1er 1310 ; – 2° un taqrîr mahkamat Misr du 7 jum. 2 1311 relatif au Tekkié al-Hunûd, sis ès khatt al-Menshiyé (ex-Rumeïlé), près de la mosquée de Sultân Hasan ; ce Tekkié « est connu comme Tekkié Sh. Hasan al-*Shishtî*, connu comme Sh. Hasan Shushtarî » ; et « la zâwiya de ce Shaykh Hasan Shishtî est sise ès khatt al-Mahgar, près du Jâmi' al-Sukkarî... ».

Je pense qu'il faut maintenir H. Tustarî († 797) au Mousky, et lire dans le dernier document « Tshishtî » (ordre afghan célèbre, d'où l'épithète « Hunûd » ; j'ai visité leur chef, S. Hasan Nizâmî, à Dehli, en 1945)[2].

Appendice II :

Ni la chronologie des œuvres de Shushtarî, ni la filière de leur transmission textuelle ne peuvent encore être établies.

---

1. Ibn Hajar orthographie Shushtarî « Tushtarî » (*Lisân al-mizân*, IV, 240).
2. Cf. T 14, avec le chant Tshishti, que j'ai noté à Delhi (*Eranos*, XIII, 240).

Pour la chronologie, le point de « départ » serait l'année 646/1248 où il adopta le lexique d'Ibn Sab'în ; non sans maintenir dans son *Dîwân* une ou deux pièces d'Abû Madyan, son premier maître.

Pour la filière de transmission des mss. l'isnâd de la tarîqa Shushtariyya fournit un indice, quant à la tradition *yéménite*. Quant à la tradition *andalouse*, le plus illustre témoin est le vizir Ibn al-Khatîb. Une addition au dernier autographe de la Muqaddima[1] montre qu'Ibn Khaldûn avait étudié auprès de lui la mystique chez Abû Mahdî 'Isâ Ibn al-Zayyât ; et, puisqu'on a retrouvé le *Rawdat al-ta'rîf fî l-hubbb al-sharîf*, la publication de cet ouvrage audacieux qui contribua à faire exécuter Ibn al-Khatîb, nous livrera[2] des citations typiques[3] de Shushtarî, qu'il admirait.

LE « JOUR DU COVENANT » (*YAWM AL-MITHÂQ*)

Publié dans la revue *Oriens*, Journal de la Société internationale d'études orientales, vol. 15, 1962, p. 86-92. Il est dédié au grand orientaliste Hellmut Ritter, qui dirigea la prestigieuse Bibliotheca Islamica, et en l'œuvre considérable duquel deux ouvrages au moins ont eu un rôle majeur dans l'évolution de la pensée de Massignon : l'édition des *Sawânih* d'Ahmad Ghazâlî sous le titre *Aphorismen über die Liebe* (Istanbul, 1942) et *Das Meer der Seele : Mensch, Welt und Gott in den Geschichten des Farîduddîn 'Attâr*, Leiden, 1956. Cet article porte sur diverses interprétations ésotériques du verset coranique 7 : 172 (ou : 171) qui énonce : « Et quand ton Seigneur tira une descendance, des reins des Fils d'Adam, et qu'Il les fit témoigner à l'encontre d'eux-mêmes : “Ne suis-Je point votre Seigneur ?” Ils répondirent : “Oui, nous en témoignons !” [Nous fîmes cela] de crainte que vous ne disiez, au Jour de la Résurrection, que Nous avons été insoucieux de cela » (traduction R. Blachère).
Louis Massignon nomme « covenant » – terme d'ancien français passé en langue anglaise – le pacte primordial, prééternel d'obédience de l'homme envers Dieu, qui devient son Seigneur (*rabb*). Désormais, le lien de l'homme et de Dieu est un lien de reconnaissance de la seigneurie divine, qui constitue l'homme en serviteur ou servant essentiel (*'abd*). L'essence divine se manifeste, tout en restant foncièrement inaccessible, en cette face seigneuriale tournée vers l'homme, par la parole de demande divine – « ne suis-je pas votre Seigneur ? » à l'homme dont l'existence est tout entière concentrée en l'assentiment offert à Dieu. Nous éditons ici l'article de Massignon avec des modifications de transcription. C. J.

Hellmut Ritter zum 70. Geburtstage

Il n'est peut-être pas, dans le Coran, de passage plus saisissant pour caractériser la force de la Foi musulmane que le verset VII, 171, où

1. Communication de Mr. M-b- Tawit Tanjî.
2. Chapitre v, ff. 111 *sq.* du ms. de Damas (Tas. 85).
3. *Arâtâliban, Kashafa l-Mahbûb.*

Dieu « extrait des reins d'Adam » sa postérité future (*dhurrîya*), non encore née, pour lui faire répondre « oui » à sa question « ne suis-je pas votre Seigneur ? » ; afin que cette postérité s'en souvienne quand, au Jour du Jugement, le juste Juge les interrogera sur le service auquel ils ont été ainsi prédestinés.

Quoique le mot même de « covenant, *mîthâq* » n'y figure pas, nous verrons, à l'appendice I, que les commentateurs sont unanimes pour y référer, parmi les autres versets contenant le mot *mîthâq*.

Pour situer ce concept dans la mentalité du croyant musulman citons, pour commencer, sa définition, il y a dix siècles par un grand docteur shî'ite, Sadûq, et le commentaire contemporain de son éditeur autorisé, Hibat Shihristânî (que j'ai visité à Kazimên) : (Sadûq, *'Aqâ'id*, Tabrîz, an 1363, p. 179-181) « Nous croyons que les âmes (*nufûs*) sont ces esprits (*arwâh*) constituant la "première créature" (*khalq awwal*) ; créés pour la pérennité, ces esprits sont sur la terre des exilés, et, dans leurs corps, des prisonniers. » Il ajoute que les esprits ont été créés deux mille ans avant leurs corps, et qu'en interrogeant la postérité d'Adam (« ne suis-je pas. *A-lastu*... »), la question et sa réponse « oui » (*balä*) ont été toutes deux réelles (id. Ibn Hazm ; *contra* : Ibn Qayyim al-Jawzîya, *K. al-Rûh* 249).

Il suffit d'avoir un peu réfléchi philosophiquement pour rectifier, avec Shihristânî, ce texte de Sadûq, ainsi : dans ce dialogue, les esprits n'avaient qu'une existence virtuelle ; c'était une révélation à Adam de l'équilibration, dans la Science divine (*taqdîr fî l-'ilm*), de la prédestination de sa postérité.

Mais la véhémence de la méditation du croyant, toute tournée vers la remémoration de ses origines, dans la prééternité (*azal*), est placée devant un dilemme : le « *nunc aeternitatis adhaerendo Deo* », l'instant présent de son « adhérence à l'éternité divine », est-il un désir aspirant à une réalisation finale pour le Jugement, dans la postéternité (*abad*), ou une remontée de la pensée s'impersonnalisant dans son archétype, dans l'être idéal qui le définit à priori dans la pensée divine.

En tout cas, il y a lieu de penser que, sous la multiplicité apparente des Covenants indiqués dans le Coran, Covenant imposé à la postérité future d'Adam, Covenant des Prophètes, – et, *last but not least*, Covenant proposé aux Anges, sous la forme de leur *Sujûd li-Âdam* (refusé par Iblîs) – il n'y a qu'un seul primordial et même Covenant destiné à préfigurer le Jugement final de toutes les créatures, en permettant de reconnaître la Personne privilégiée qui irradiera ce jour-là le Nom divin *Mâlik Yawm al-Dîn* (cf. Hallâj, *Riw.* 23). – On trouvera l'origine probable de ce thème dans le verset I, 6 de l'Épître aux Hébreux « Et lorsque Dieu introduit de nouveau son premier-né dans le monde, il dit "et que tous les anges de Dieu l'adorent" » (et les hommes aussi, en tant que futurs substitués au tiers rebelle des anges). Ce verset qui est une

interprétation « incarnationniste » de Ps. 96, 7 concernant le Seigneur du Jugement dernier, a donné lieu en Islam à une théorie complexe du Témoignage que Dieu se rend à Lui-même à travers Sa création, étant à la fois *Celui de qui l'on témoigne*, et, dans une perspective de « transfiguration » requérant vénération et même « sujûd », la *Figure humaine constituée « qibla »* de cette vénération, – et le *témoignage articulé par les créatures admises à dire « oui*[1] *»*. Shâhid, mashhûd, shahâda. Sâmit, Nâtiq, Talbiya. 'Ayn, Mîm, Sîn. Telles sont les triades de Noms proposés par ces gnostiques de Madâ'in que j'ai appelés « Salmânîya », qui ne sont pas seulement à l'origine des Shî'ites extrémistes (Nusayrîs, Ismaéliens, Druzes), mais aussi des sûfis comme Sarî Saqatî, Sahl Tustarî, et Hallâj. Que ces Salmânîya aient été influencés par un vocabulaire « zindîq » (manichéen) semble ressortir de certains textes « salmânîya » comme le *k. al-Haft wa l-azilla* attribué à Mufaddal Ju'fî ; qui bloque explicitement (p. 31, 42)[2] en un seul Covenant les divers « mîthâq » du Coran, tout en colorant ce thème fondamental d'opinions particulières d'ailleurs discutées entre Salmânîya shî'ites, et que nous donnons en Appendice 2.

Nous nous bornerons à comparer ici ces deux tendances dans le mysticisme musulman du IX[e] siècle de notre ère ; dans Junayd, dont les opuscules viennent d'être édités par le Dr. Ali Hassan Abdelqadir, et dans Hallâj, dont un texte capital, conservé par Daylamî, est, en ce moment même, édité par J. C. Vadet.

Reprenant la position de Sahl Tustarî, qui disait « je sais que j'ai dit Oui, le jour du Covenant » ; ce qui est une outrance de la dévotion, car, comme l'observe Ibn Qayyim al-Jawzîya, dans son *k. ar-Rûh*, un des plus forts arguments contre la métempsycose c'est l'absence de tout souvenir spontané référant à ces « existences antérieures », – Junayd considère que ce mode d'existence, retrouvé par notre méditation nous unissant à notre « Oui » prééternel de serviteurs, est plus parfait que notre existence actuelle de croyant, car notre individualité y disparaît entièrement dans la Vérité Triomphale de Dieu.

Soit ; mais cette prise de conscience actuelle de notre prédestination n'est-elle qu'une remontée idéale vers notre archétype, rendant inutile la

1. La Voix inspirée (= le Coq de Trône, le Mu'azzin) qui, par une créature, répond « oui » (*balā*) au Covenant, est appelée par des sufis *shâhid al-qidam*, le Témoin Éternel ; elle est identifiée avec le *Rûh*, dont les Hanbalites hésitent à dire s'il est incréé ou créé. – Même hésitation pour le texte énoncé (*kalâm Allâh* : « Ne suis-Je pas ? *A-lastu* ?) par le Prophète (*nâtiq, mîm*) ; qui, lui, est certainement, comme Iblîs, une créature (il faut coordonner, à cet égard, le *Tâsin al-Sirâj* (où Zaehner croit discerner une déification du Prophète) avec le *Tâsin al-Azal*).

2. Le *k. al-Haft* dit positivement que : Dieu annonce aux Prophètes, aux Anges et aux Rapprochés qu'Il va se « dissimuler » sous l'aspect adamique ; qu'ils devront l'y reconnaître, en se prosternant devant la forme d'Adam, ainsi constitué *Qibla* ; et ils le font tous. Puis Iblîs et sa postérité (*dhurrîya*) est invité à son tour à se prosterner. Il refuse ; il est alors (avec sa postérité) polymérisé en corps, féminins, animaux, humains ; il se mêle ainsi aux humains, et prêche parmi eux l'idolâtrie, par haine, se prosternant devant les pierres, les idoles, les astres (p. 42).

résurrection corporelle au Jour du Jugement, ou implique-t-elle une mystérieuse transformation de notre personnalité en ce Jour-là ? C'est ce que certains textes de Junayd notamment le *Dawâ' al-arwâh* font envisager, de manière si suggestive qu'en les publiant dans mon *Essai* (2e éd., 1954, p. 306-308), j'ai expressément rétracté l'hypothèse exprimée dans la *Passion* (p. 37, 522) que Junayd aurait enseigné « la réduction de la personne du mystique à une idée divine, simple virtualité » irréalisée par notre vie dans un corps.

Mais c'est à Hallâj qu'on doit l'explication de la transfiguration par l'âme du corps auquel elle se réunit pour toujours à la résurrection. Le corps devient un « temple », et le mot *haykal*, encore minimisé par Junayd (désignant le corps périssable), est revalorisé par Hallâj au sens du corps transfiguré par la Résurrection.

Ce rôle du corps est aux antipodes du rôle que lui réservent les Shî'ites extrémistes ; pour les Khattâbîya (tant dans l'*Umm al-kitâb* éditée par Ivanow[1] que dans le *k. al-Haft wa-l-azilla* édité par 'Aref Tamer et I. Khalifé[2], les corps humains sont les démons qui ont été créés après les esprits des hommes, issus des péchés de ces esprits, résidus impardonnables.

Voici les principaux textes hallâgiens concernant le Mîthâq : a) le *Fasl fî l-'ishq* édité par Daylamî en son *K. 'Atf al-Alif* (8), et b) l'oraison de la dernière veillée.

Le *Fasl fî l-'ishq* définit le Désir comme l'Essence divine elle-même en ce qu'elle a de plus intime. Et représente Dieu comme se considérant, en sa prééternité, dans une sorte de langage triple (*mulk, mâlik, mamlûk*) au moyen de Ses attributs, se composant ainsi une forme parfaite (*sûra kamâl*), – puis se tournant par le Désir vers l'Esseulement (*infirâd*), Il fait surgir de la prééternité une Forme, qui devient une Personne, le *Huwa Huwa* (= Lui, Lui) ; et « Il irradie en elle et par elle. » – Il s'agit là du Témoin « représentant Dieu », tant au Covenant qu'au Jugement, L'irradiant devant les Anges comme devant les Hommes, ainsi que le précise Hallâj dans sa *Riw.* 23 ; où ce *Huwa Huwa* est identifié avec Jésus.

Daylamî fait suivre ce texte du *Fasl* (f. 40a) d'un très curieux commentaire où il envisage en Dieu une sorte de triade, soit philosophique, soit christianisante, parallèle de celle des gnostiques shî'ites examinée

---

1. Traduction française ap. *Rev. Ét. Islamiques*, 1932, p. 457-459 ; texte ap. *Der Islam*, t. 23, 193-209.

2. Tome 18 des Rech. de l'I.L.O., Beyrouth, 1960, p. 38. – Édité sur un ms. unique, ce texte donne des informations importantes (notamment sur Salmân, p. 59, 86-93) ; il requiert quelques émendations : attribué à Mufaddal Ju'fî (corr. la vocalisation erronée Ja'fî), il serait d'Ibn Sinân Zâhirî (m. 220 h) selon la bibliographie shî'ite *Rijâl Abî 'Alî* ; p. 17 vocaliser *Mufaddalîyât* (cf. l'anthologie de Dabbî) dans l'introduction. – p. 64 vocaliser 'Illiyîn (*bi l-kasra*). – p. 84-91 lire au lieu d'*Abû* l-Khattâb (substitué de Gabriel, p. 84, l. 6) *Ibn* al-Khattâb (là où il s'agit du second khalife = Dalâm). – p. 138, l. 9 : lire 'Â'isha (non 'Adasa).

plus haut. Il note que l'Amour « pensée lumineuse apparue hors de la prééternité dans le contingent » se divise en trois. À l'objection « comment se fait-il que l'Un se divise en trois ? » il répond « cet amour est trois par rapport à toi, Un par rapport à lui ». « Il n'est pas vrai, ajoute-t-il, que l'on puisse diviser cet attribut divin (= l'amour) par deux, entre amant et aimé ; car l'Unité est dans trois plus que dans deux, car deux est association, et trois est imparité. Et c'est pourquoi les chrétiens sont plus près du *Tawhîd* avec leur "trinité" que les mazdéens avec leur dualisme[1]... »

L'oraison de la dernière veillée, le maître texte sur la vie et la doctrine de Hallâj, édité par nous en premier comme appendice au *K. al-Tawâsîn* en 1913, est donné ici suivant la traduction mise au point par nous dans la troisième édition des *Akhbâr al-Hallâj* en 1957, p. 163-164 :

« Nous voici, nous, Tes témoins (*shawâhiduka*) ! » Nous venons chercher refuge dans la splendeur (prééternelle) de Ta gloire ; pour que Tu fasses paraître (enfin) ce que Tu as voulu œuvrer et accomplir, ô Toi qui au ciel es Dieu et sur terre es Dieu.

C'est Toi qui viens irradier (*tajallî*) quand Tu veux ; tout ainsi que Tu as irradié (au ciel prééternel, devant les Anges, et Satan). Ton décret sous « la forme la plus belle » (= l'humaine, en Adam) ; forme où réside alors l'Esprit énonciateur, présent en elle par la science et le discours, la puissance et l'évidence.

Tu as ensuite conféré à ce témoin actuel (= moi-même, Hallâj) de Ton « Je », Ton ipséité essentielle.

Comment se fait-il que Toi, Toi qui T'es figuré en mon moi, au bout de mes dévêtements, qui T'es servi de moi-même pour « Me proclamer Moi-même », révélant la réalité de mes sciences et de mes miracles, remontant en mes ascensions aux Trônes de mes prééternités pour y prononcer la Parole même qui me crée.

(Tu veuilles maintenant que) moi, je sois arrêté, emprisonné, jugé, exécuté, mis au gibet, livré en cendres aux vents de sable qui les dispersent aux vagues qui s'en jouent.

Si ce n'est parce que leur moindre parcelle (de mes cendres), encens d'aloès (ainsi brûlé à Ta gloire) assure au Temple de mes transfigurations une base plus grandiose que celle des montagnes inébranlées. »

Cette prière dynamique va du Covenant au Jugement, comme de la préordination à la Réalisation.

Dans la mentalité traditionnelle des masses musulmanes, le Jour du Covenant est avant tout un geste de témoignage, de *shahâda* : confor-

1. On trouvera la trad. française intégrale ap. *Mélanges Joseph Maréchal*, Bruxelles 1950, t. 2, p. 268-275. Le texte arabe de Daylamî (*K. al-'Atf*), édition critique par J. C. Vadet, est sous presse à l'Inst. Fr. d'Archéologie Or. du Caire.

mément au verset VII, 171, le Mîthâq est qualifié *shahâdat al-dharr* « témoignage (rendu au Dieu Unique) par la postérité (d'Adam) ».

La Ka'ba de la Mekke représente, à cet égard, la Pierre du Premier Témoignage monothéiste de l'humanité ; et à la « Pierre Noire » terrestre correspond au quatrième ciel une autre Ka'ba, objet du témoignage monothéiste des Anges. – C'est une survivance des bétyles sémitiques.

On sait que dans les cimetières musulmans, les tombes comportent fréquemment un cippe funéraire, appelé *shâhid*, « témoignage[1] ». On y a vu parfois un des anges qui « questionnent le mort ». Mais, comme les pèlerins visitant la tombe saisissent le *shâhid* de la main, en prononçant la *shahâda*, et que ce geste s'appelle *talqîn*, comme dans l'initiation congréganiste[2], on peut voir dans cette coutume communautaire « universelle », dit Ibn Qayyim al-Jawzîya (*Rûh*, p. 17) au XIVe siècle, un aveu anticipé sur le Jour du Jugement du « Oui » préfiguré des Élus au Jour du Covenant.

En poésie mystique, arabe, turque, iranienne, le Covenant est typifié par le « *Vin primordial enivrant* » qu'est la question « *A-lastu* ? Ne suis-je pas (votre Seigneur) ? », posée ce jour-là. En effet, l'évocation, pure et simple du Nom du Bien-aimé, à fortiori l'audition directe de l'intonation est pour le cœur aimant une ivresse ; même si c'est un reproche. C'est le thème célèbre de la qasîda de 'Umar Ibn al-Fârid *sharibnâ 'alä dhikri l-Habîbi mudâmatan sakirnâ bihâ min qabli an yukhlaqa l-karmu* « nous avons bu, en mémoire de l'Ami, un Vin dont nous avons été enivrés bien avant que ne soit créée la Vigne ».

Nous avons dit « même si c'est un reproche », car Ibn al-Fârid l'a aussi remarqué « redis le Nom de celui que j'aime, même si c'est un reproche » (qu'on se souvienne des Melamiler turcs). Et cette rétrogradation, partant de l'instant présent (où le Vin est interdit) vers ce Covenant primordial archétypique de l'enivrement, a la saveur prométhéenne de sacrilège que donne Hallâj aux paroles d'Iblîs recevant de Dieu l'annonce de sa damnation :

« Il n'est plus, pour moi, d'éloignement loin de Toi, – depuis que j'ai constaté que rapprochement et éloignement (pour Toi) ne font qu'un. – Pour moi, si je suis délaissé (par Toi), c'est encore une société pour moi que Ton délaissement ; d'ailleurs, comment ce délaissement s'opérerait-il, puisque l'Amour fait trouver ! – Gloire à Toi, qui a tout prévu, en Ta perfection pure, pour que ce serviteur pieux (= moi) ne se prosterne devant nul autre que Toi ! » (*Taw.* VI, 12).

---

1. *Shâhid* signifie : 1° témoin instrumentaire canoniquement investi ; 2° exemple grammatical autoritatif (versifié) ; 3° être vivant plein de grâce dans son style et ses traits ; 4° cippe funéraire.

2. On trouvera une description de ce *talqîn* funèbre à Malacca en 1518 (ap. Rev. Mde Musulman 4, 501) et dans une tribu du Fars ap. Behan Bahan Bigi, Téhéran 1945 ; tr. fr. V. Monteil, p. 59. Cf. *La Cité des morts au Caire*, *ap.* BIFAO 57 (1958), p. 46. [Voir *infra*.]

Si l'on se reporte attentivement aux autres textes hallâgiens cités plus haut, on comprendra que ces vers des *Tawâsin* sont une critique aiguë des prétentions d'Iblîs à jouir des perfections divines en dehors de Dieu, et à réaliser l'union mystique, lui qui est un pur esprit incorporel, en dehors d'une participation à cette nature humaine où il n'a pas voulu reconnaître le « mystère de la Gloire divine ». – Ils sont aussi une critique aiguë de cette tendance outrancière de l'imagination arabe chez les hors la loi du désert, pour qui l'eau pure est enivrante, et le vent brûlant du désert, *dhâriyât* gorgée d'eau fraîche.

Appendice 1

Le mot *mîthâq* figure 22 fois dans le Coran. Dans deux passages, il s'agit simplement de la parole donnée entre époux (4, 25) et camarades de combat (4, 92, 94). Dans sept passages, il s'agit du pacte entre le Prophète et les Sahâba (2, 25, 78 ; 5, 10 ; 8, 73 ; 13, 20, 25 ; 57, 8). Dans dix passages il s'agit du pacte d'Israël au Sinaï (2, 60, 77, 87 ; 3, 184 ; 4, 153, 154 ; 5, 15, 16, 17 ; 7, 168). – Dans deux passages seulement, il s'agit d'un pacte prééternel, celui des Prophètes (3, 75 ; 33, 7). – Quant au pacte général de la postérité d'Adam (*shahâdat al-dharr*), il est curieux que le verset fondamental sur ce Covenant (7, 171), ne contient pas la racine *W-Th-Q* mais seulement la racine *Sh-H-D* ; si bien qu'une étude recourant au procédé mécanique des fiches perforées n'y référerait pas le chercheur.

Appendice 2

Dès 1922, nous avons esquissé un tableau des diverses opinions théologiques en Islam sur le Covenant (ap. *Passion d'al-Hallâj*, p. 607 *sq.*). – Indiquant les thèmes, connexes au Covenant, du *haml al-amâna*, de la *Fitra*, de la *Hanîfiyya*, de la *Khulla* (fondée sur le verset 5, 59 : *yuhibbuhum, yuhibbûnahû*) en tant que *sarmadîya*, et *'inâya azalîya*. – Remarquons que les différences d'opinions dérivent d'options différentes sur certains axiomes préalables, tels que : a) quelle créature a été créée la *première* ? Réponse : *Zill* (Mufaddal, *Haft* 29 ; selon Q. 25, 47) ; ou bien *'Aql* (hadîth fameux) ; b) quelle nature a été créée la première, l'*angélique*, ou l'*humaine* (prophétique ou non) ? Réponse : l'*humaine* (prophétique, et imâmiyenne : Mufaddal, *Haft*) ; ou bien l'*angélique* (Iblîs étant le Premier des Anges, l'Alif : Sarî Saqatî, Hallâj et le S. Tjentini indonésien). Les autres sunnites placent l'humaine au-dessus de l'angélique, et sont divisés sur la question de savoir si Iblîs n'a pas été dès le début un *jinn* maudit comme l'enseigne Mufaddal.

Ici devrait intervenir la question des influences étrangères sur le Coran et l'exégèse coranique. M. A. H. Abdelqadir, l'éditeur de Junayd (ms. Sehit Ali 1374) en 1961 entrevoit un peu aisément l'influence de Plotin. On pourrait inversement supposer que l'hérésie chrétienne d'Amaury de Bène dérive du Mîthâq : « *in illud esse ideale redire, quod habuerunt prius in mente divina* » (concile de Latran, 12, II).

UN NOËL EN ISLAM

Cet article figure dans le numéro 189, publié en décembre 1964, de la revue *Ecclesia, lectures chrétiennes*. *Ecclesia* est un mensuel dont la première livraison paraît le 1er avril 1949. Il s'agit de la formule française du réseau mondial des digests catholiques fondé par le R. P. Bussard. La direction littéraire d'*Ecclesia* est assurée par Daniel-Rops. Henri Petiot, dit Daniel-Rops (1901-1965), est un des écrivains les plus lus dans les milieux catholiques de la France d'après-guerre.

S.A.

L'apparition mariale de 1917 à Fatima en Portugal a provoqué des recherches sur la dévotion que le monde musulman porte à la Vierge Marie ; surtout les musulmans « Fatimites », ainsi nommés parce qu'ils ont en vénération « Fâtima », fille de leur prophète, la seule qui lui ait donné une postérité, les Alides. Pour tout l'Islam, d'ailleurs, Marie est inséparable de son Fils, ce sont les deux seuls Purs, que la tache de Satan n'ait pas atteints ; et l'on ne doit pas dire « Issa », Jésus tout court, mais « Issa ben Meryem », Jésus fils de Marie[a].

C'est chez les musulmans dévoués à Fâtima, et à ses descendants, les Alides, que l'on rencontre le plus d'oraisons dédiées à Marie. Et l'on a trouvé chez les Nusayrîs ou Alaouites, qui vivent en Syrie du Nord, en Perse, et à la frontière entre Afghanistan et Pakistan, un *office liturgique spécial*, une *fête de Noël*, célébrée la nuit du 24 au 25 décembre (en calendrier Julien). Ce qui peut nous inspirer, à nous chrétiens, de méditer avec eux, qui y pensent, les implications de plus en plus actuelles, apocalyptiques, du rôle prépondérant que l'humble Mère de l'Enfant couché dans la crèche de Bethléem doit jouer, joue déjà, dans des apparitions retentissantes, comme Reine Mère, préparant les âmes au Second Avènement de son Fils Jésus, comme Juge du Jugement dernier.

Cet office musulman de Noël date d'avant le XIe siècle de notre ère ; en voici l'analyse, d'après le recueil liturgique (secret) de Maymûn Tabarânî[b] :

1) (**Leçon** – après le verset du Coran, 66, 12[c]) : la nuit de Noël est la nuit où le Seigneur a manifesté sa Nativité en tant que Messie : de la Dame et Vierge Marie, fille d'Amran[d]. L'esprit de Marie réapparaîtra, pour la Nativité du Seigneur en tant que Prophète (Mohammed), dans Amina[e], fille de Wahb[1]. Puis, pour la Nativité des trois petits-fils de ce Prophète, ses égaux en grâces divines, dans Fâtima, cette fille du prophète Mohammed, puisqu'il lui a dit un jour : « Ô Umm Abîhâ », « ô Mère de ton Père ».

2) (**Hymne** – après les versets du Coran, 66, 12) : 19, 16-30 et 23, 50[f], ce dernier parlant de « Rabwé », cet asile, au désert, où Dieu a caché Marie pour la Nativité de l'Enfant[g] : – « Rabwé, source de paix et d'eau pure, où Marie a enfanté l'Enfant Jésus, le Messie, puissé-je être sa rançon, tant il émeut mon désir – : de même, mon âme soit la rançon de Mohammed en son Ascension, toute semblable à celle de Jésus[2]. »

3) (**Rubriques et oraisons** – après un verset du Coran, 3, 46[h]) : Il convient de veiller cette nuit de Noël, suivant les prescriptions, et d'y appeler les bénédictions divines, en récitant deux oraisons : – la première, adressée à la Divinité Inaccessible qui se manifeste temporellement et temporairement dans tous les Prophètes et Saints, n'a pas de références à Jésus ; la seconde énumère brièvement les quatre évangélistes, saint Georges, et les fêtes chrétiennes suivantes : Pâques, Ascension, Dimanche de l'Orthodoxie, Glorification de Marie (*sic* : Assomption, déjà ?), Exaltation de la Croix, Rameaux.

On voit qu'à travers les évangiles apocryphes[i], ce naïf Noël musulman place le Premier Avènement de Jésus au désert, sous un dattier (conformément au Coran, à Rabwé) ; comme s'il fallait bloquer ce Premier Avènement si humble avec le Second Avènement de Jésus, tel que le décrit l'Apocalypse, tel qu'il se forme et grandit dans l'Église, à travers les siècles, engendré dans les âmes ferventes par l'Esprit et l'Épouse Mystique, par la Femme vêtue de soleil, Notre-Dame Fatima, le front dans les douze étoiles, les pieds reposant sur le signe du Croissant, formant ainsi l'Ancre de salut[j] : Marie, au mystère maintenant promulgué dogmatiquement de son Assomption glorieuse.

La manière naïve avec laquelle ce Noël musulman leur fait vénérer en même temps la Nativité et l'Ascension du Sauveur, et, à travers l'histoire, la réapparition de cette Nativité et de cette Ascension chez les Prophètes, chez Mohammed et ses descendants « Fatimites » – jusqu'au Second Avènement de Jésus (car les musulmans croient que Jésus réap-

1. Ces musulmans croient que l'esprit de prophétie réapparaît de façon cyclique de Moïse à Jésus, Mohammed, et ses descendants : comme l'esprit de « Femme Parfaite » réapparaît chez leurs Mères.

2. Ces musulmans croient que Dieu n'éprouve Ses Saints qu'en apparence, et a soustrait Jésus à la crucifixion par une Ascension immédiate.

paraîtra avant le Jugement dernier) – doit faire réfléchir les Chrétiens, afin qu'en célébrant ce Noël, ils ne se tournent pas en arrière, mais en avant, aussi.

Comme le souvenir de la Résurrection de Lazare a fortifié l'espérance de ses sœurs, Madeleine et Marthe, lorsqu'elles ont eu à subir l'épreuve atroce de la Passion de Jésus, et les trois jours mortels de la séparation de son âme et de son corps, parce qu'elles savaient que c'était Lui qui avait ressuscité leur frère Lazare – comme la douleur des mères des Saints Innocents de Bethléem sera consolée en entendant le Cantique triomphal de ces petites victimes, le Cantique des Chastes annoncé au début de l'Apocalypse[k] –, nous devons en priant auprès de l'humble crèche du Premier Avènement de Jésus, « pour qui il n'y avait pas de place dans l'hôtellerie », songer que la femme persécutée au désert, où elle vient d'enfanter, comme le dit l'Apocalypse, est cette Reine prédestinée à intercéder auprès du Juge de tous, son Enfant persécuté et mis à mort, ressuscité.

Ce « Noël musulman » fait partie de cette vision « télescopée » de l'histoire de l'humanité que les musulmans envisagent, du dehors, tandis que l'Église la vit, du dedans, année par année. Les musulmans, qui remontent au patriarche Abraham par Ismaël, se sentent exclus de la promesse du Messie, réservée à la race juive d'Israël. Et ce n'est qu'obliquement, par la souffrance des mères pour leurs fils, à commencer par la souffrance d'Agar priant pour Ismaël, mourant de soif au désert, que la méditation musulmane rejoint les vérités chrétiennes. L'Islam voit à « Rabwé » le lieu d'asile où Marie persécutée s'est réfugiée pour protéger la vie de Jésus Enfant, et cette oasis de « Rabwé » est placée par les musulmans dévots dans le désert de Chaldée, à Kerbéla, près de Bagdad ; tandis que, pour nous, cet asile marial de Jésus a été successivement, à Nazareth, à Bethléem et en Égypte. Pour ces musulmans, c'est à Kerbéla que Jésus a eu son apparition du Premier Avènement, sa Nativité comme son Ascension, parce que c'est là que, plus tard, l'esprit prophétique de Jésus s'est manifesté dans le « martyre » apparent (sans douleur réelle, mais avec angoisses anticipées chez sa mère) de Husayn, fils chéri de Fâtima, égorgé pour la Justice en 680 de notre ère, à Kerbéla. Husayn, selon eux, était prédestiné au sacrifice que nous croyons être celui de l'Agneau de Dieu ; selon eux, Husayn a été substitué comme « grande victime » (*Coran*, 37, 107)[l] au bélier du sacrifice d'Abraham ; comme sa mère, Fâtima était prédestinée, dès sa nativité à lui, comme « Dame des Douleurs », et mère d'un enfant, Muhsin, mort avant terme, « Saint Innocent » de l'Islam, à être substituée à Marie, la Mère douloureuse de Jésus.

En souvenir de mon pèlerinage du 29 septembre 1952, à Sainte-Anne de Madawaska (Quisibis, N.-B).

Neuvième partie

TOPOGRAPHIES SPIRITUELLES

INTRODUCTION

Un certain nombre d'expressions et d'images, dans le corpus massignonien, tournent autour de l'idée de *géographie spirituelle* ou de *topographie spirituelle*, bien que le terme, à la lettre, n'apparaisse qu'incidemment. Parler de géographie spirituelle, associer le substantif « géographie » et l'adjectif « spirituel », c'est penser ensemble, en des points d'articulation qui restent à déterminer, l'espace et l'esprit. « La géographie est la science des lieux », dit Vidal de La Blache. Et s'il y a des « espèces d'espaces », selon le mot de Georges Perec, il y a pareillement des espèces de lieux. Lorsque l'on parle de géographie (et Massignon ne fait pas exception), il y a toujours une sorte de tension entre une volonté d'abstraction scientifique qui géométrise (forte de coordonnées, cartésiennes ou autres) et une approche « sensible » et « incarnée » qui relève davantage d'une topographie descriptive.

Les historiens du Moyen-Orient font remarquer qu'à l'époque sumérienne les tracés de villes (nous connaissons l'importance que ceux-ci auront pour Massignon) révèlent un conflit entre les exigences de la géométrie sacrée et les contingences de la topographie profane. Massignon, dans ses travaux sur les villes musulmanes (Fès, Kûfa ou Le Caire), jouera constamment de cette tension. Chaque plan est un pôle d'intensité qui participe à la consolidation « mentale » (en termes de représentation), « spirituelle » (avec des projections et des connexions), et « physique » (occasion de corps-à-corps) des lieux. On peut jouer avec profit sur l'écart (la variété du lexique massignonien nous y autorise) entre les deux affixes grecs *gê* et *topos* :

Gê : la Terre, notre Terre, le globe terraqué et, par métonymie, les hommes, l'humanité. Mais aussi les choses terrestres dans leur rapport aux choses célestes (avec, chez Massignon, toutes sortes d'impacts, de trouées, d'illuminations, d'ombres portées, de balises, de déchirures,

voire de plis). Une sorte de « géomorphisme » temporel et spirituel, tant les formes de la terre se déploient diversement.

Topos : le lieu en général, mais aussi le terrain, le pays, la localité (qui prête à des relevés, à une cartographie rationnelle et spirituelle). Sans parler de l'usage rhétorique et mathématique du terme.

Deux affixes qui commandent diverses figurations de l'espace et des lieux :

Du côté de la terre (*gê*) :

1. La *géométrie*, science des figures de l'espace, euclidienne, à trois dimensions, avec ses points, ses lignes, ses parallèles (le croquis épuré est une assise de l'imaginaire massignonien), ou non euclidienne. Dans les géographies matérielles, les espaces se touchent par leurs frontières, dans les géographies spirituelles, *ils se touchent par leurs centres*. De tels contacts, « axiaux », requièrent, pour en produire la figuration, l'invention d'un espace nouveau, à *n* dimensions (riemannien ou lobatchevskien), qui autorise toutes sortes de surfaces complexes. Massignon évoque parfois la « courbure » de l'espace einsteinien lorsqu'il cherche à se « figurer » la « courbure » du temps (avec l'idée que la fin des civilisations les ramènera à leur origine, que « les problèmes du début de l'humanité sont ceux qui se poseront à la fin »).

2. La *géologie*, avec ses sédimentations, ses strates, ses couches et ses clivages. Un ensemble de métaphores que l'on retrouve chez Massignon. Géométrie et géologie pouvant conjuguer leurs modalités pour construire une représentation de l'espace faite d'axes décentrés et de plans superposés. La curieuse et, avouons-le, assez obscure lettre adressée à Paul Claudel, datée du 1er juin 1912 (ce dernier essayant, comme souvent, de tempérer les exaltations spirituelles et spéculatives de son jeune ami), aux accents presque bloyens, est, à cet égard, exemplaire : « Pourquoi ne parlerait-on pas "langage d'espace" [plutôt que "langage de temps"], disant pour exprimer l'idée de temps, alors : "Le temps est l'ensemble des événements superposés (coïncidents, de même site)" ? Autrement dit, que, en "langage d'espace", annulée toute distance, *il reste quelque chose*, un *résidu*, un empilement d'événements enfilés sur le point unique où l'on a réduit l'espace (comme sur une broche), que la coïncidence de site n'est pas seulement "espace + zéro", qu'elle est "pleine" […]. »

3. La *géographie*, *stricto sensu*, avec ses monts, ses fleuves, ses vallées, ses passes, ses déserts et ses villes. La géographie assemble les lieux. Le géographe est un voyageur, un arpenteur (il peut aussi se faire géomètre). L'arpenteur mesure et parcourt à grands pas. L'homme a des jambes parce qu'il a un esprit. Mais, du voyage au pèlerinage, la continuité n'est qu'apparente. C'est le voyage romantique (celui de Nerval, par exemple) qui dilate rêveusement et indéfiniment un espace-temps continu où flânent les Perrichon et autres orientalistes (dont Flaubert,

dans son *Dictionnaire des idées reçues*, nous dit qu'ils sont hommes à beaucoup voyager). De Hallâj à Gandhi, les « apotropéens » sont bien des arpenteurs, mais qui ne cherchent pas à « gommer le blanc des cartes » (l'expression est de Livingstone). Ils sont en route vers le lieu du sacrifice, vers un lieu saint, préfigure de la Béatitude. Le pèlerinage (dans sa double dimension mystique et eschatologique) est le « non-voyage » par excellence. Chez Massignon, la tentation du voyage tournera court, très tôt et dramatiquement (la tentative de suicide de 1908 est l'ultime tentation exotique et esthétisante). Le *voyageur* se déplace dans un espace fixe, son transport est continu, avec des lieux qui succèdent à d'autres lieux reliés par des chemins qui se croisent ou qui bifurquent. Il y a un point de départ et un point d'arrivée, et du temps qui passe, irréversiblement. Ici, pour reprendre la distinction de Mircea Eliade (*Le Sacré et le Profane*), nous sommes dans l'espace profane, homogène et neutre. À l'inverse, le *pèlerin* se déplace dans un espace lui-même en mouvement, où les lieux s'interpénètrent, s'entrecroisent, se renvoient l'un à l'autre, se superposent. C'est une autre configuration spatiale, constituée autour d'un axe (*axis mundi*). C'est un espace sacré non homogène et discontinu (il faudrait, ici, mais le propos est vaste, se référer à toutes les figures de la discontinuité dans la pensée de Massignon, des Nuages de Magellan au temps conçu comme une « Voie lactée d'instants »).

4. La *géopolitique*, qui exprime des rapports de force. À côté de la géopolitique profane (on ne se privera pas d'accuser Massignon, sous couvert d'expéditions savantes, de faire du renseignement militaire), Youakim Moubarak n'hésite pas à parler de « géopolitique spirituelle » pour qualifier l'importance symbolique qu'accorde Massignon à la vocation musulmane de la France, depuis Saint Louis et François Ier. Et en parallèle, les parjures qui ont rythmé notre histoire contemporaine, en particulier coloniale. Les relations de Louis Massignon et de Lawrence d'Arabie au Levant gagneraient à être inscrites dans une géopolitique de cette nature, plus spirituelle que mystique. Les deux figures creuseraient leur réelle différence. Y. Moubarak utilise une expression haute en couleur, censée résumer la posture « géopolitique » paradoxale de Massignon : « La fidélité socratique aux lois de la Cité illuminée par le bûcher de Jeanne d'Arc, messagère de la liberté pour tous les opprimés. »

Il y a ce qui relève du *topos*. Le registre lexical exprime des figurations spatiales d'emblée plus intériorisées :

1. La *topologie*, dès lors que l'espace subit des déformations. L'un des premiers commentateurs de Massignon, Jean Morillon, parle d'une « topologie des lieux hantés par une présence d'outre-humain », où le voyageur s'attarde, méditatif, surpris soudain par le « parfum d'éternité des sites ». Et de souligner les correspondances entre certains points du

globe et certaines âmes privilégiées. Une topologie mystique sera surtout attentive à figurer les torsions de l'espace (des « nœuds ») sous les coups de la transcendance (ce qui nous aide à comprendre que des proximités inédites puissent se tisser entre des lieux et des témoins apparemment très éloignés, mais topologiquement « contigus »).

2. La *topique* : l'usage rhétorique et aristotélicien mériterait à lui seul un développement particulier. Roland Barthes, dans son *Sade, Fourier, Loyola*, montrera qu'il s'agit de l'une des sources de la « composition du lieu » – *compositio loci* – ignacienne. Au sens freudien du terme, la topique est une représentation spatialisée qui donne à *voir* – la vue est ici essentielle (plus que la vision) –, sous forme de lieux différenciés, ce qui semble résister à toute conceptualisation, ce qui est essentiellement mouvement. Mais, à la différence de la topique freudienne qui est statique, la topique massignonienne se veut *dynamique*. Une image révélatrice de cette dynamisation projective : « On a pu considérer l'histoire totale de l'humanité jusqu'au Jugement comme un tissu sphérique, dont la chaîne spatiale tridimensionnelle de "situations dramatiques" inconsciemment souffertes par la masse est traversée, "armée" par une trame : celle que la navette irréversible des instants tisse avec les courbes de vie originales d'âmes "royales", compatientes et réparatrices, illustres ou cachées : qui "réalisent" le dessein divin. Telle celle de Hallâj. » (*Passion* I, p. 30.) Pour Jacques Berque, le « tissu sphérique » évoqué ici, multidimensionnel, rappelle certains volumes subtils de l'art musulman, en particulier celui appelé *muqarnas* qui orne les voûtes des mosquées classiques : « L'espace s'y creuse, se love, se projette en stalactites sans cesse ébauchées et reprises : l'idée de permanence [...] mais se modulant en existés (au pluriel). » Gabriel Bounoure, évoquant les moments où, à la surface du globe, des points privilégiés s'ouvrent pour livrer leur secret, parle d'une « topique des illuminations », ailleurs, d'une « topique de l'imagination ». Insistant, par là même, sur l'immatérialité de la géographie massignonienne qui compose un atlas des lieux insignes où s'est manifestée l'action divine, « où l'âme entend des échos qui l'instruisent de son propre mystère », où se nouent la vocation individuelle et le devenir collectif. Et d'énumérer les points terrestres qui retentissent des grands coups de la transcendance (tous les carrefours de l'humain et du divin), les hauts lieux (vers lesquels convergent les foules de pèlerins) mais aussi les sanctuaires, les oratoires et les cimetières.

3. La *topographie* : à la suite de Charles de Foucauld (qui fut topographe militaire, et à qui l'on doit, à ce titre, une *Reconnaissance du Maroc*), la topographie a occupé tout au long de sa vie une place importante dans le travail de Massignon, des corporations de Fès (1904) à la Cité des morts du Caire (1958), en passant par Bagdad (1911), Kûfa (1935) ou Basra (1954). La topographie historique devient chez lui une

sorte d'histoire totale (à la fois sociale, économique, culturelle et religieuse). Dans son travail sur la Cité des morts du Caire, par exemple, il met remarquablement en évidence la valeur transhistorique des cimetières : l'espace fait l'objet d'une approche à la fois juridico-religieuse (la souillure des morts par les vivants), ethnographique (attentive à la diversité, dans le temps et l'espace, des rites funéraires, des rythmes calendaires), socio-religieuse (s'arrêtant à la circulation des femmes parmi les tombes), psycho-spirituelle (à verser aux dossiers de l'onirocritique avec l'identification ou invention de tombes par le rêve). C'est donc sans réelle rupture (toute périodisation serait ici déplacée) que Massignon envisage une *topographie mystique*, qu'il dresse une cartographie pluridimensionnelle des lieux sacrés qui sont des « trouées » divines dans l'espace terrestre, qu'il trace la lignée des figures apotropéennes (dont les témoignages excèdent la chronologie profane) ouvrant sur une métahistoire, sur une *transhistoire*. La perspective transhistorique participe à arracher le fait spirituel – il faudrait parler, à la manière de Marcel Mauss, d'un « fait spirituel total » – au seul temps créaturel, à configurer l'espace à la mesure des intensités qui le travaillent ou le traversent, à envisager le fait spirituel selon sa temporalité propre.

F.L.

SOURCES. — *Claudel-Massignon*, 1908-1914, « Les grandes correspondances », DDB, 1971 ; Youakim Moubarak, « Islam et arabité », in *Dossier H. Moubarak*, L'Âge d'Homme, 2005 ; Jean Morillon, *Massignon*, Éditions universitaires, 1964 ; Jacques Berque, « L'anthropologie historique de Louis Massignon », in *Présence de Louis Massignon*, Maisonneuve & Larose, 1987 ; Gabriel Bounoure, « Espace terrestre et rencontres », in *Mémorial Louis Massignon*, Dar El-Salam, Le Caire, 1963 ; Denis Gril, « Espace sacré et spiritualité, trois approches : Massignon, Corbin, Guénon », in *D'un Orient l'autre*, t. II, éditions du CNRS, 1991.

LES MÉTHODES DE RÉALISATION ARTISTIQUE DES PEUPLES DE L'ISLAM[1]

Cet article fut publié dans le premier fascicule de *Syria*, *Revue d'art oriental et d'archéologie*, publiée sous le patronage du général Gouraud, haut-commissaire de la République en Syrie. À sa fondation, *Syria* fut dirigée par Edmond Pottier, membre de l'Institut et conservateur au musée du Louvre, Gaston Migeon, conservateur au musée du Louvre, et René Dussaud, conservateur adjoint. Elle était publiée à Paris, par la librairie Paul Geuthner. Le premier fascicule parut en deux volumes, en 1920 et 1921. Y figurent d'amples contributions, signées de Franz Cumont, de Clément Huart et des directeurs de la revue. Les articles sont le plus

1. Cette étude fait la matière d'une leçon professée au Collège de France le 25 février 1920.

souvent imprimés en plusieurs parties discontinues. L'article de Louis Massignon figure dans le deuxième tome. Il est présenté en deux livraisons séparées (p. 47-53 ; p. 149-160), que nous réunissons ici en modifiant les transcriptions des termes arabes. S. A.

Il peut être intéressant d'étudier les *modes de réalisation artistique* dans les différentes variétés de l'art, tels que les musulmans les conçoivent autour d'eux, dans l'atmosphère même de leur vie.

Il existe une première objection préalable. On dit qu'il n'y a pas d'art musulman, et on le dit pour une raison très simple, c'est qu'on répète que le Coran nie la représentation des formes.

D'abord, il y a une première réponse à faire : il y a des arts en pays d'Islam. La musique en est un ; et il y a une conception très particulière de la musique qui s'est répandue avec la récitation du Coran dans les différents pays musulmans malgré la diversité des races.

Indépendamment de cet art qui ne se laisse pour ainsi dire pas saisir sous une forme matérielle, qui est presque un art purement intellectuel, qui pourrait échapper en cela à la condamnation des formes, il faut voir, d'abord, si le Coran condamne la représentation des formes. En pratique, puisque dès maintenant nous pouvons citer des musées et des manuels d'art musulman comme le manuel de Migeon[a], il faut donc bien, tout de même, qu'il y ait quelque chose de commun à ce point de vue entre les divers pays d'Islam.

On a dit que le Coran condamnait absolument la représentation des formes. J'ai relevé ceci qui est exact : il n'y a pas dans le Coran même de condamnation formelle de l'art, mais il y a, dans la tradition musulmane, dans les *hadîth*, un certain nombre de condamnations[b]. Les voici :

La première de ces condamnations est une malédiction pour les adorateurs des tombes et des images des prophètes et des saints. Mais ce n'est pas la question, puisqu'il s'agit là d'une idolâtrie et qu'en somme la forme n'est là qu'un moyen d'essayer de matérialiser un culte qui n'appartient qu'à Dieu seul. La *qibla*, dans la mosquée, est une niche vide.

La seconde chose qui est condamnée dans la tradition musulmane est assez étrange. Voici ce que dit la tradition :

> Les artistes, les faiseurs d'images, seront punis au jugement dernier par un jugement de Dieu qui leur infligera l'impossible tâche de ressusciter leurs œuvres.

Ils auront fait des figurines sans vie, et Dieu leur commandera de leur donner la vie, ce qui est impossible. L'homme sera donc jugé sur cette orgueilleuse tentative d'imiter le Créateur et condamné pour cela même, puisque vous savez que le seul exemple d'animation de figures d'argile qui soit donné dans le Coran est celui de Jésus (c'est une scène d'un Évangile apocryphe[c]) soufflant sur des oiseaux en argile[1].

1. En symbolique musulmane, l'oiseau (vert) représente l'homme ressuscité.

Mais on ne peut pas dire que cette condamnation s'applique à eux en tant qu'artistes, mais c'est en tant qu'hommes, intelligences orgueilleuses, ayant voulu donner, par cette ruse concertée qu'est l'art, une caricature de vie, un semblant de vie à la création de leurs mains, alors que Dieu seul a sculpté l'homme et sculpté les êtres vivants.

La troisième condamnation que nous trouvons dans la tradition, c'est que nous ne devons pas nous servir d'étoffes ni de coussins avec images. Mais cette tradition est beaucoup plus discutable, puisqu'une série de témoignages fort anciens prouve que, parmi les compagnons du Prophète, et même dans la chambre et dans la tente du Prophète, il y avait des coussins et des étoffes avec des images.

La quatrième et dernière condamnation d'images rapportée par la tradition est que l'on doit détruire les croix. Mais vous savez encore que la question de la croix n'est pas une question d'image pure, et que c'est à cause du culte rendu par la chrétienté à la croix que l'Islam la veut détruire.

Vous voyez, en somme, que l'opinion basée sur ces quatre témoignages qui ne sont pas dans le Coran, mais qui sont dans les *hadîth*, et d'après laquelle l'art n'existe pas en Islam, puisque le fondateur même de l'Islam l'aurait interdit, n'est pas une opinion recevable.

Néanmoins, il faut bien dire qu'il y a une présomption assez forte en faveur de cette thèse puisqu'un certain nombre de théologiens musulmans ont formellement condamné toute image. Je signalerai le nom du plus connu, qui est d'ailleurs du treizième siècle, Nawawî[d], qui, se servant des quatre *hadîth* que nous venons d'indiquer, interdit d'avoir chez soi toute image *portant ombre*. Et vous voyez la vieille idée très primitive et très naïve que le signe de l'être vivant est précisément de constituer un écran qui porte une image mobile. Vous connaissez à ce point de vue toutes les légendes populaires sur l'ombre que portent les êtres vivants et, par exemple, dans Homère, les dieux ne portent pas d'ombre, etc. Et Nawawî est tellement ferme qu'il défend les poupées pour les enfants et les petits gâteaux moulés pour les fêtes.

Je dois dire, d'ailleurs, que ces deux défenses n'ont jamais été appliquées. Le rite le plus strict, le rite hanbalite[e], reconnaît le droit d'avoir chez soi des coussins et des étoffes avec images.

On a cherché, et les musulmans en premier lieu ont tant cherché les motifs de ces interdictions, qu'il fallait d'abord que nous les abordions avant d'entrer dans le vif du sujet. Ibn Daqîq al-'Îd[f] a dit que c'était une interdiction portée au début de l'Islam pour déshabituer les idolâtres du culte des idoles, mais que cette condamnation ne valait plus maintenant puisque l'Islam était répandu et avait habitué les hommes à ne pas lier l'idée de Dieu à des formes faites par leurs mains. On a dit aussi que c'est parce qu'il ne convenait pas d'*habiller* ni la pierre ni la boue dont on fait les murs, raison assez naïve.

Il y a aussi une idée fort curieuse : c'est afin de ne pas empêcher les anges de pénétrer dans les maisons où il y aurait des images. Les images les détourneraient puisqu'ils y reconnaîtraient une espèce de contrefaçon de l'œuvre divine, et s'écarteraient de la maison.

En réalité, il nous importe surtout de retenir de cette littérature sur la condamnation de certaines formes, que c'est une *restriction*, non une négation, que cela vise l'idolâtrie et non pas l'art lui-même.

Ce qu'il y a de très frappant chez le musulman dans la conception qu'il a de l'art, c'est que si nous le menons, par exemple, dans une église ou un musée, il regarde, il se méfie d'abord, il trouve que c'est une ruse magique, qu'on a essayé d'imiter Dieu. Et puis, comme il a la foi, il se dit qu'après tout, ces choses-là sont impuissantes et sans danger, car nous devons comprendre que tout ce qui a été fait en ce monde par Dieu est un peu comme pour nous les objets que nous construisons, ce sont des mécaniques.

Le musulman ne veut pas être dupe de l'art, parce que, pour lui, le monde lui-même, qui est infiniment plus beau que toutes les œuvres d'art, n'est qu'une mécanique dont Dieu tire les ficelles.

Il y a à ce sujet dans la littérature musulmane un très grand nombre de vers célèbres, de Khayyâm en persan[g], de Nâbulusî en arabe[h], qui caractérisent cette conception de la nature. Et c'est le fond de la mystique musulmane : Dieu *tire les ficelles* comme dans le spectacle du Guignol. C'est pour cela que, par exemple, il n'y a pas de drames chez eux. Le drame, pour nous, est dans le cœur même des personnages, dans leur liberté, mais cette liberté, pour les musulmans, est conditionnée par la volonté divine et ils ne sont que des instruments. Il y a bien du drame chez eux, mais c'est au théâtre de marionnettes, ce qui est, à la fois, très simple et très profond.

Si, d'autre part, nous essayons de voir comment l'art musulman – puisqu'il existe, comme nous allons le voir – s'est constitué, nous verrons que ce n'est pas du tout par une influence étrangère, mais que les conceptions musulmanes de l'art dérivent des postulats fondamentaux de la métaphysique musulmane. Le Coran est un premier exemple de cette métaphysique musulmane, il est farci de définitions métaphysiques ; d'ailleurs métaphysique est un mot prétentieux, tout le monde fait de la métaphysique dès que l'on raisonne.

L'art musulman dérive d'une théorie de l'univers ; c'est la théorie de la représentation du monde que tous les philosophes musulmans orthodoxes non influencés par la Grèce ont soutenue *mordicus*, la théorie dogmatique de la théologie musulmane. Cette théorie est que, dans le monde, il n'y a pas de formes en soi, il n'y pas de figures en soi, Dieu seul est permanent.

Au lieu de la conception grecque qu'il y a en elles-mêmes des choses *naturelles* qui durent parce que Dieu a trouvé beau de les faire se perpé-

tuer, s'engendrer, se reproduire suivant des types de cristallisation et d'équilibre, en Islam l'idée profonde, l'idée dominatrice du Dieu qui manie tout interdit cette conception. Toute créature, même cette table que nous voyons, ne dure pas pour le théologien musulman, motazilite ou acharite[1].

Il n'y a pas de durée dans la théologie musulmane, il n'y a que des instants et ces instants n'ont même pas un ordre de succession nécessaire. Les théologiens musulmans sont arrivés très vite à la théorie que le temps peut être réversible. Pour eux, il n'y a que des suites d'instants, et ces suites d'instants sont discontinues et réversibles s'il plaît à Dieu.

Il n'y a pas de formes et il n'y a pas de figures. Là où les Grecs s'extasiaient, comme dans l'idée par exemple de l'ogdoade où, au lieu du nombre 8, c'était pour eux une composition qui était belle en elle-même, et non pas la simple répétition 8 fois de l'unité, de même qu'ils ont été des géomètres avant tout, admirateurs des polyèdres et des sphères, au lieu de cela, le musulman considère qu'il n'y a pas de collection de nombres, qu'il n'y a que des unités que Dieu groupe à 5, 6, 7 ou 8 pour un moment, qu'il n'y a pas de figures, mais qu'il y a, à un moment donné, un assemblage d'atomes ; et la ligne, pour eux, n'est qu'un point qui se déplace.

Cela est, d'ailleurs, une définition très moderne ; il est possible de démontrer combien cette théologie très particulière, qui affirme l'omnipotence divine sur tout le matériel dont sont faites les créatures, a conditionné le développement des mathématiques en Islam, dans le sens de l'algèbre, de l'analyse, alors que l'esprit grec était un esprit de géomètre et d'arithméticien, et d'arithméticien aimant les nombres entiers et les propriétés des nombres entiers. Au lieu de cela, l'évolution de l'esprit arabe est très originale et très nette : l'arithmétique s'oriente immédiatement vers l'algèbre, et la géométrie vers la trigonométrie.

C'est, en somme, la conception très moderne de la nature comme on doit l'étudier au point de vue scientifique.

De même qu'au point de vue scientifique, la nature, pour eux, n'existe pas, mais est simplement une série arbitraire d'accidents et d'atomes qui n'ont pas de durée, de même, en art, nous verrons que cette négation de la permanence de la figure et de la forme est précisément le principe de cette caractéristique que tant d'entre nous, qui ont visité les pays musulmans, ont sentie confusément, sans pouvoir la définir en termes raisonnés et coordonnés. Je ne prétends pas, d'ailleurs, que ma définition soit très poussée, mais je voudrais qu'elle fût matière à réflexion et à ressouvenir pour certains d'entre vous.

Les Grecs ont insisté beaucoup, lorsqu'ils se sont mis à faire de la métaphysique, sur ce que l'on appelle la preuve *esthétique* de l'existence de Dieu, l'harmonie des choses, le cosmos. Ce mot même, qui est un mot assez saisissant, dispense d'expliquer davantage.

Il n'y a pas de preuve de ce genre en théologie musulmane. Mais seulement celle-ci : Dieu est le seul permanent. Les choses passent. Toute chose est périssable, sauf Son visage, comme ils disent[j], et la preuve de Dieu, c'est le changement de ce qui n'est pas Lui.

Elle existe tout au long du Coran où Abraham voit le soleil qui passe avec le soir, la lune qui est voilée avec les éclipses, les étoiles qui disparaissent devant le soleil, et conclut : « Il y a donc un Dieu qui est ailleurs, et qui est permanent[k]. » Pour eux, donc, la preuve de Dieu est par le changement ; et l'art va être, ne peut être, qu'un moyen d'essayer de démontrer que les créatures ne sont pas par elles-mêmes. C'est un art qui nous soulignera le changement.

De cette restriction précisément, de ne pas s'attacher à des figures, de ne pas idolâtrer les images, l'art musulman est né, très simple et très immatériel, comme l'art d'un musicien qui serait algébriste, et qui ne croirait pas à la beauté de l'accord en elle-même, mais simplement au passage d'un certain nombre de notes pour aboutir à des silences.

Il y a un très vieux *hadîth* de Ibn'Abbâs[l] qui est tout à fait curieux. Il disait à un peintre persan qui lui demandait : « Mais, enfin, est-ce que je ne pourrai plus faire d'animaux ? Je ne pourrai plus exercer mon métier ? — Si, mais tu peux décapiter les animaux pour qu'ils n'aient pas l'air vivants, et tâcher qu'ils ressemblent à des fleurs. »

Vous voyez cette inanimation des formes périssables, pour tâcher de les faire « passer » et périr sous nos yeux pour nous montrer que nous ne devons pas nous imaginer que nous puissions leur communiquer une permanence vitale qu'elles tiennent de la volonté et du souffle de Dieu seul. À ce point de vue, Jérôme et Jean Tharaud[m] ont bien vu et rendu, dans leur admirable description du jardin de l'Aguedal à Marrakech, ce côté de fantaisie volontairement irréelle qu'a l'art musulman.

Au vrai (ne le pensons-nous pas nous-mêmes), l'artiste ne doit pas s'enivrer des formes, ne doit pas être le Pygmalion de ses œuvres, puisqu'il est condamné à se remémorer l'esquisse prise, bien après que la joie en est passée, et qu'il lui faut réaliser son modèle. Il ne doit donc pas idolâtrer l'image qu'il a vue, puisqu'il faut qu'il en tire quelque chose d'autre.

« Ne pas croire à ses rêves, car les images précaires de ce monde sont des rêves et passeront. » Voici le fond de l'idée musulmane. Vous voyez qu'elle nie la vieille conception païenne, qu'elle nie la conception grecque, mais qu'elle ne nie pas toute modalisation figurée de la pensée.

Nous allons passer d'art en art, sans essayer d'approfondir la technique, mais essayer de saisir ce que le musulman y a marqué de particulier et qui nous séduit, que nous regardions le décor de la mosquée avec la niche vide où on s'oriente pour la prière, que nous regardions le dessin d'un tapis qui est si différent de la tapisserie occidentale, que

nous écoutions la musique d'une chanson ou que nous considérions la disposition d'un poème[n].

L'architecture d'abord. Remarquons que l'art musulman affectionne certaines matières et, quels que soient les pays (car ils n'ont pas été que dans des pays de sable, ils ont été aussi dans des pays de pierres, par exemple, Mossoul, Diarbékir[o]) l'art musulman préfère se servir d'une matière malléable, humble, sans épaisseur, comme un vêtement flottant, comme un métal fusible.

Je n'insiste pas, d'ailleurs, sur la question vêtement qui est presque le premier art. Et vous savez combien le vêtement flottant musulman est différent comme coupe et comme idéal artistique du vêtement flottant antique ou du vêtement flottant d'Extrême-Orient.

Restons-en à ce vêtement flottant des maisons, à l'architecture. La matière est généralement du plâtre, du stuc, et l'ornementation, des incrustations au lieu de reliefs. Ils n'essaient pas de faire des reliefs ; ils n'essaient pas de singer la nature en essayant de faire que leurs figures se tiennent par elles-mêmes. Ce n'est qu'un fond, un fond pour la pensée, et l'art pour eux passe dessus comme une espèce de reflet. Je n'en veux pour exemple que la céramique hispano-moresque qui est une chose purement musulmane, cette idée merveilleuse de faire glisser au-dessus des dessins, par un procédé fort intéressant au point de vue céramique, des reflets d'or ou de cuivre.

Le sujet en architecture, ce sont des formes géométriques, mais des formes géométriques ouvertes. Il y a là exactement la figuration sensible de la théorie de théologie dogmatique que tous les théologiens musulmans ont soutenue dès le début, à savoir que les figures et les formes n'existent pas, et sont incessamment recréées par Dieu.

De fait, dans l'architecture musulmane ou moderne, vous avez des formes géométriques, mais elles sont ouvertes : des polygones entrecroisés, des arcs de cercle, mais à rayons variables. L'*arabesque* montre exactement ce que cela est. Tandis que dans l'art des karmates, hérésie musulmane, se multiplient les polygones fermés qui sont, d'ailleurs, des pentacles, des signes magiques qui correspondent à certaines planètes.

Quelle est, au fond, l'idée de l'arabesque ? On a dit que c'était la recherche indéfinie de l'unité. Essayons de nous en tenir au principe même de la pensée musulmane, tel qu'il découle de leur théorie de la nature. Le mot « nature » est déjà impropre puisque, ainsi que je vous l'ai dit, pour eux, il n'y a pas de nature, il y a simplement des « habitudes ». Dieu a fait un certain nombre d'assemblages d'atomes que nous appelons la nature humaine, toute la nature des êtres leur est imposée du dehors par la volonté de Dieu.

Si nous partons de ces principes fondamentaux de la théologie musulmane pour la représentation de l'univers, nous voyons qu'au fond, en architecture, l'arabesque est une espèce de négation indéfinie des

formes géométriques fermées, pour nous empêcher de contempler, comme le faisait le géomètre grec, la beauté du cercle en lui-même, la beauté du polygone en lui-même.

Ceux qui ont été au Caire peuvent se souvenir de la porte de la Victoire. À Bagdad, il y a une porte encore plus suggestive puisqu'elle s'appelle la porte du Talisman. C'est tout à fait caractéristique, car il y a une série de pentacles, de polygones esquissés. Or, il ne faut pas que notre imagination s'arrête à ces formes fermées, il faut qu'elle brise les figures et qu'elle aille au-delà, comme fait l'écriture cursive elle-même, après les avoir décrites[1].

Rappelons aussi l'admirable mosaïque de la mosquée d'Omar à Jérusalem où se trouvent entrelacés, de façon à la fois solennelle et irréelle, les épis de blé et les grappes de raisin.

On a dit, et c'est très vrai, que c'était un artiste chrétien, un Byzantin qui avait utilisé là ses cartons, les modèles de l'oblation eucharistique qui lui servaient pour les églises. Il me suffit de reconnaître, et c'est cela qui importe au point de vue sociologique, qu'il a brisé tout le concert habituel de ces formes, avant de les semer sur cette coupole en mosaïque, qu'il a fait de l'art musulman et qu'il n'a plus fait d'art chrétien. M. de Vogüé[P], essayant de définir en ces lieux mêmes l'art musulman, disait : « Il est à l'art byzantin ce que le Coran est à l'Évangile. » Ce n'est pas assez.

Passons maintenant aux jardins. L'art des jardins a été beaucoup étudié, et je veux seulement rappeler, pour ceux qui ont vu le jardin du Généralife à Grenade, ou certains de ces admirables jardins qu'il y a à Bagdad et en Perse, la conception musulmane du jardin. C'est essentiellement une rêverie hors du monde.

Dans le jardin classique (et la doctrine est très ferme, commence avec les Romains, continue avec les Médicis et se poursuit avec le siècle de Louis XIV), dans l'idéal classique, on désire dominer le monde d'un point de vue central, avec de grandes perspectives qui arrivent à l'horizon, avec de grands bassins d'eau qui reflètent les lointains, avec des arbres dominés par la volonté centrale, mais pour aller, petit à petit, conquérir tout le pays environnant. Au lieu de cela, dans le jardin oriental, la première chose qui importe, c'est une fermeture, et au lieu que l'intérêt soit à la périphérie, il est au centre.

Le jardin oriental se fait en prenant un morceau de terrain, « en vivifiant un carré de désert », en amenant de l'eau, en faisant un mur d'enceinte très haut au-dessus duquel la curiosité ne peut plus passer. À l'intérieur, il y a des quinconces d'arbres et de fleurs qui se pressent de

1. Par l'alphabet (et déjà le syllabaire), les Sémites ont libéré la pensée captive dans la clôture des hiéroglyphes.

plus en plus à mesure qu'on va de la périphérie jusqu'au centre, et, au centre, est le kiosque.

Ce qui est frappant ici, c'est la négation de la nature et du monde tels que nous les trouvons autour de nous. C'est l'inverse du jardin paysager, une espèce de nature féerique qui nous ramène à une pensée centrale, à un délassement de la pensée en elle-même, et non pas du tout à cette maîtrise graduelle, à cette conquête de la nature qu'est le jardin classique.

Si nous passons maintenant aux arts de la couleur, car le jardin, d'ailleurs, nous y conduit, il n'y a pas de peinture proprement dite en Islam pour la même raison qu'il n'y a pas de sculpture proprement dite. Mais cela ne veut pas dire du tout qu'il n'y ait pas d'arts de la couleur. Nous le savons assez par les tapis, par les blasons, et même, dans une certaine mesure, par le coloris de miniatures.

J'insiste peu sur les miniatures, tout en signalant la différence fondamentale de l'évolution de la miniature de Byzance qui partit, comme le disait Léon Bloy[q], de la lettre ornée pour passer à la lettrine et, de là, à la peinture elle-même par un développement hors du livre. Au lieu de cela, elle est restée en Islam une rêverie en marge du texte, quelque chose de suspendu qui n'est pas arrivé à sortir du livre. Mais la miniature n'est pas un art proprement musulman, et ce qu'il y a de plus important c'est le tapis.

Examinons la question de la matière au point de vue tapis. Ils prennent une matière de couleur mate, sans transparence ni perspective. C'est toujours une espèce de négation de vouloir même imiter la nature, non pas qu'ils ignorent la perspective, car c'est une idée naïve que l'on a trop souvent qu'il y a des arts qui ignorent la perspective. Mais, de même, dans l'art égyptien, un œil est mis de face alors que la figure est de profil ; ils savent très bien que ce n'est pas ainsi que cela se présente dans la réalité, mais ils présentent la figure humaine sous cette forme parce qu'ils ne tiennent pas à singer la nature, et pour d'autres raisons.

Il y a des juxtapositions de lumière et de ténèbres, de clair et d'obscur, revêtues de colorations secondaires. Ce qui nous frappe, dans un tapis oriental, c'est à la fois l'intensité, et, souvent, le peu de variété des nuances. Aux Gobelins on nous dit que l'on a trois cent cinquante teintes dégradées, mais on arrive ainsi à singer la peinture, ce qui n'a plus aucun rapport avec la tapisserie.

Chez les Orientaux on compte cinq couleurs au plus, et encore ces couleurs ne sont pas intéressantes. On peut presque dire que la photographie nous rendrait quelquefois toute la beauté du tapis, pourvu qu'elle conserve toute l'intensité des teintes. Ce sont des clairs et des obscurs.

Vous voyez combien cet idéal de la peinture est distant de l'idéal de la peinture, tel qu'en Occident Fra Angelico et Vélasquez l'ont cherché en imitant les teintes de fleurs, et où c'est la couleur pure, et non plus le clair et l'obscur, qui frappe.

Et à ce point de vue, G. K. Chesterton qui, je crois, n'est pas encore allé en Orient, mais qui, paraît-il, va se rendre à Jérusalem, disait : « Ce qu'il y a de frappant lorsque l'on regarde un tapis oriental – il cherchait à définir l'art persan – c'est que ces fleurs et ces animaux sont *torturés.* »

Ce n'est pas tout à fait exact. Il devait dire « *pétrifiés* ». Ce qu'il y a de très frappant dans le décor d'un tapis oriental musulman, non pas seulement persan, puisque au Maroc ce procédé est également employé, ce sont des semis de fleurs stylisées et des animaux hiératisés. Ces fleurs ne sont pas très nombreuses. On en a fait la liste pour la Perse du quinzième siècle, et on a trouvé : la jacinthe, la tulipe, l'églantine, l'œillet et la fleur du pêcher. Il y a donc cinq fleurs, et ces cinq fleurs là sont tout à fait stylisées.

Quant aux animaux, il y en a trois ou quatre. Ceux qui reviennent le plus souvent sont le griffon qui est un lion et un lion ailé tout à fait fantastique, et le phénix qui est un oiseau à tête humaine. Nous retrouvons encore là les conséquences fondamentales des principes métaphysiques que tous les musulmans ont adoptés, que leurs théologiens ont formulés et que tous les musulmans appliquent d'eux-mêmes contre l'idolâtrie des animaux. Leur identité est, si je puis dire, masquée. On leur a coupé la tête (ou la patte) et on l'a remplacée par une autre. Ils n'ont donc pas de vie réelle. D'autre part, au point de vue réalisation même, qu'est-ce que cela donne ? Nous touchons alors à l'art du blason.

Il est très certain que l'évolution de l'art du blason en Occident a pris une originalité, une personnalité que nous ne ferons pas dépendre de l'Orient. Il serait, en effet, excessif de dire que le blason occidental, sous la forme très complète et très intéressante où nous le trouvons dans des chartes du quatorzième et du quinzième siècle, est une simple copie de l'Orient. Il est non moins certain que les premiers blasons commencent chez les Occidentaux seulement au retour des Croisades, et que le principe du blasonnement est une idée musulmane.

En somme, les tapis sont blasonnés. Le blason, c'est exactement une opposition brutale de teintes, une juxtaposition de contrastes. Il ne s'agit pas de faire des symboles intelligibles et nuancés et des groupes ordonnés qui seraient concertés et hiérarchisés, d'imiter la nature pour la faire parler. Ce sont des juxtapositions tranchées purement intellectuelles. Ce sont, encore une fois, des groupements arbitraires d'écussons colorés, d'atomes décoratifs. Il n'y a rien qui illustre mieux leur théorie, qui nie la permanence de la nature, que les blasons où il y a des ani-

maux fantastiques, des oppositions de couleurs brutales, toute espèce de choses que la nature ne donne pas.

Passons maintenant à la musique. Pour la musique, on a pu dire, et la chose est très certaine, que les théoriciens musulmans se sont servis d'ouvrages de philosophie grecque qu'ils ont plus ou moins compris. Il est non moins assuré qu'il y a certaine influence, à travers la Perse, peut-être, de l'Inde.

Mais, prenons la matière musicale telle qu'elle est. Nous trouvons d'abord une gamme à intervalles très étroits, tiers et quarts de ton irrégulièrement répartis. La voix joue dans un intervalle très restreint, ce qui implique un art assez développé puisqu'il faut une éducation de l'oreille toute particulière, et la plupart des Occidentaux, lorsqu'ils écoutent un concert ou des chanteurs orientaux, sont profondément ennuyés, car il leur paraît que c'est toujours la même note.

D'ailleurs, nous allons voir que l'essentiel de la musique, pour le musulman, n'est pas la note, ni même le système de notes.

Au point de vue de la construction logique de la phrase musicale, il y a bien, en pays musulman, les vieux *modes* de musique, ce qu'ils appellent les modes de musique « andalous », et jusqu'en Perse, dans l'Inde, et même en Malaisie, au point de vue de la conception logique, idéologique de la musique, règne cette idée des modes. Je n'insiste pas là-dessus ; ceux qui ont étudié la musique grecque classique savent qu'il y a des antécédents.

Les modes ne sont pas la chose la plus originale de la musique musulmane. Mais je vous signalerai en passant que les airs populaires musulmans, aussi bien en Perse qu'au Maroc, chantés en persan ou chantés en arabe, relèvent de certains modes expressifs. Il y a, par exemple, un mode particulièrement mélancolique, le mode de Néhavend[*] (c'est le nom d'une ville de Perse) qui est très populaire pour les chansons, à Alep et à Bagdad. Il y a ainsi une vingtaine de modes principaux, transposables, exactement comme dans la Grèce ancienne.

Ce qui importe, en musique, c'est la réalisation, le contour même de la mélodie. En Islam, elle est toujours successive. Ils n'ont pas du tout l'idée de l'harmonie, la conception de l'accord simultané qui est, en somme, la grande découverte de l'Occident chrétien, et qui est l'originalité la plus profonde de la civilisation occidentale. Cela n'existe pas en dehors de l'Occident chrétien, pas plus en Extrême-Orient qu'en pays musulman.

Donc, ce qu'il y a d'essentiel, pour tous ceux qui écoutent un orchestre musulman, c'est le *rythme*, l'écoulement des temps propre à chaque mélodie ; et chez l'exécutant, la précision avec laquelle l'instant est cueilli.

Je ne voudrais pas avoir l'air de faire dépendre tout d'une conception métaphysique, mais, lorsqu'il s'agit d'une civilisation qui se défend si puissamment contre l'ingérence étrangère, il faut bien comprendre tout de même que, s'il y a eu des théologiens, ces théologiens définissaient en termes logiques ce que chacun pensait et pratiquait. C'est pour cela qu'ils ont été orthodoxes.

L'instant est cueilli, car rien d'autre n'existe, la durée n'existe pas, puisque, encore une fois, le temps est un composé factice d'instants, et que les instants, Dieu peut en créer comme il veut.

Il faut voir combien tous les membres de l'orchestre, aussi bien celui qui tape du *kanoûn* avec ses doigts sur des cordes métalliques, que celui qui joue de l'*oud* avec son plectre, combien chaque artiste cueille l'instant, comme une danseuse.

C'est qu'en effet, l'instrument qui donne le rythme est une espèce de tambourin qu'on appelle le *daff*, attaqué tantôt sur le bord (*tik !*) tantôt au centre (*tom !*). Toute la théorie de la musique musulmane et de la métrique même, dérive de ce tambourin. On pourrait en donner la démonstration par des battements de mains. Je prends, par exemple, un air marocain qui commence comme ceci :

qâ | la | na || san | ha | dji | min || 'a | ma | lat | fās ||
tĭk | *tĭk* | *tōm* || *tōm* | *tĭk* | *tĭk* | *tōm* || *tĭk* | *tĭk* | *tĭk* | *tōm* ||
(2 fois.)

Au lieu de la longue et de la brève de la métrique ancienne, il y a, en dehors des silences, deux valeurs, l'instant où le coup est frappé sec et mat (*tik !*) et l'instant où le coup est long et sonore (*tom !*).

Tik ! (*Tā'*), le coup frappé sur le bord du tambourin est souvent asséné sur une cymbale ; on peut le frapper sur le *dos* de la main gauche *fermée*, si l'on bat des mains ; avec le *pied gauche*, si l'on danse (Mewlévis).

Tom ! (*Dih*), le coup frappé au centre du tambourin, est toujours frappé sur une peau tendue : on le frappe sur la *paume* gauche *ouverte*, si l'on bat des mains ; avec le *pied droit*, si l'on danse.

L'important c'est de cueillir les instants et de les cueillir battement par battement. L'essentiel de cette musique, le fondement même de l'accompagnement des chansons et de la mélodie, ce sont les séries de coups. Les musulmans ont ainsi inventé des séries de *rythmes* ; un des plus connus est ce qu'on appelle le *masmûdî*. Il se compose d'une série de coups mats se trouvant s'entrelacer avec des coups sonores, certains coups étant suivis de silences de scansion[1] ainsi : tĭk, tōm | tĭk || tōm, tōm |

1. Je marque le ½ soupir par une barre, et le soupir par une double barre.

Pour la *métrique*, qui est l'art le plus proprement musulman, sans entrer dans de longs détails, je me borne à indiquer ici que la matière est composée, chez eux, de consonnes (c'est toujours le bruit, comme dans la musique) colorées par une voyelle qui passe, mais très incertaine. Les trois voyelles arabes sont très incertaines. La théorie des voyelles est aussi peu poussée que la théorie des couleurs, et pour la même raison.

Au point de vue des sujets, il y a une série de types, tous les types bien connus de la métrique arabe. Et au point de vue réalisation, ce qu'il y a de fort intéressant, parce qu'il y a eu là une influence puissante sur l'Occident, c'est la *rime*, avec la *consonne* d'appui réglementaire.

Certes, la rime a existé, chez nous à l'état sporadique, antérieure à l'essor de l'islam, mais sous une forme différente, c'était un peu une assonance perfectionnée. La rime n'a atteint toute sa force et toute sa plénitude en Occident que sous l'influence que l'on a appelée l'art du *dolce stil novo*. Tel est le nom que lui ont donné les romanisants. Or, c'est un art qui commence soudain au douzième siècle sur tout le littoral de la Méditerranée placé en contact avec les musulmans, aussi bien en Catalogne, qu'en Galice, en Italie et en Provence. Et, ce qui est tout à fait remarquable et ce qui est absolument démontré, cet art se trouve prendre tout le matériel métrique au point de vue du rythme, des auteurs arabes de poésies populaires dites *mowashshahât* de Cordoue et de Grenade cinquante ans avant. Et la métrique arabe s'est formée sur des principes qui sont, encore une fois, codifiés et influencés, au point de vue composition, ce qui est l'essentiel, par des théories à base musulmane.

Passons maintenant à la littérature qui est l'art sur lequel il serait agréable de s'arrêter en dernier puisque c'est celui qui nous permet peut-être le mieux de les comprendre, puisque cet art n'emploie pas des moyens indirects pour atteindre la pensée elle-même dans son mécanisme et dans son expression.

Il faut bien avouer que toute pensée comporte un symbole en ce sens que toute pensée correspond à certains schèmes logiques ; de même, en stéréochimie, on figure les combinaisons chimiques comme des édifices ; il n'y a pas d'idée absolument simple, et c'est pour cela que nous cherchons à les symboliser, à les construire. Nous les symbolisons dans la littérature au moyen des tropes. La classification des tropes, la rhétorique, telle que l'envisagent les Arabes, est tout à fait différente de la rhétorique classique[1].

Je ne prendrai comme exemple qu'une trope : la métaphore. Ce qui frappe tout d'abord en poésie islamique, c'est une espèce d'inanimation de la métaphore. On veut la rendre irréelle. Il y a une descente de la

1. Garcin de Tassy a fait un volume sur la rhétorique musulmane qui est tout à fait intéressant.

métaphore. L'homme est comparé à des animaux ; l'animal est comparé, généralement, à une fleur, et la fleur à une pierre : une tulipe est un rubis.

Dans un récit d'Imru'l-Qays[t] nous trouvons « cette fleur tachetée » et il veut parler de la plaie saignante d'une gazelle qu'il vient de tirer à l'arc à la chasse. Il ne s'agit donc pas de vivifier l'idée par les images, de faire dresser devant nous des caricatures, de singer le créateur, de faire revivre ce qui n'est plus ; il s'agit, au contraire, de prendre les choses, celles que nous avions senties, telles qu'elles subsistent actuellement, c'est-à-dire pétrifiées, inanimées. La métaphore n'essaie pas du tout de faire ressusciter l'émotion ; c'est exactement chez eux la prise du souvenir tel quel, sous une forme descriptive, par là même qu'ils ne croient pas que parler d'une chose puisse la faire revivre ; ils n'ont pas cette illusion idolâtrique des poètes d'Occident qui font revivre les instants passés avec la bien-aimée en faisant des poèmes.

Prenons, par exemple, ce début de la 1re *mu'allaqa*[u] : « Arrêtez-vous (Imru'l-Qays parle aux deux conducteurs de son chameau), arrêtez-vous et pleurons, en souvenir des amis, devant les traces des campements. » Et les traces des campements, il peut les décrire : ce sont les trois pierres noircies du foyer ; ce sont les marques du campement, des chameaux. Il ne s'agit pas de vivifier le souvenir, de faire danser des spectres dans ce lieu qui est maintenant vide ; il s'agit simplement de recueillir sur place le souvenir tel quel.

Je crois maintenant en avoir assez dit pour que, par ces exemples divers, vous saisissiez l'essence de la poésie, l'amour arabe tel que ces artistes la comprennent eux-mêmes. Ils l'appellent d'un mot tout à fait intraduisible ; ils l'appellent le *hanîn*[1], le *gharâm* : c'est le regret, mais un regret qui n'est pas du désespoir, qui n'est pas non plus une espèce de sadisme, c'est l'union du souvenir à une certaine fidélité amoureuse, plutôt de la fidélité que de l'amour. On n'essaie pas de rien faire revivre, ce serait un sacrilège envers Dieu. C'est un regret de la pureté primordiale d'un sentiment qui n'est plus et même quelque chose de plus, un regret du paradis vert et frais qu'ils se remémorent au désert de sable et de feu. Rien de suggestif à ce point de vue comme la figuration sensible du paradis tel qu'il est décrit dans le Coran.

Les Arabes aiment beaucoup citer une anecdote que je trouve, d'ailleurs, exquise en son excès. L'histoire des deux amoureux : Majnûn et Laylâ[v]. Majnûn était fou d'amour pour Laylâ qui, d'ailleurs, était basanée et presque noire, mais enfin, elle était aimée de Majnûn ; ce sont deux types d'amants parfaits. Or Majnûn, dans la théorie artistique de l'amour arabe, doit finir par *s'écarter* de Laylâ.

---

1. Jâhiz, *Risâlat al-hanîn ilä l-awtân*, Caire, 1333 hég.

Pourquoi cela ? Un jour, raconte la légende, Majnûn rencontre Laylâ et sa bien-aimée l'appelle afin de causer ensemble un moment. Alors, il lui dit : « Tais-toi, car tu me détournerais de l'amour de Laylâ. »

Cet amour de l'ombre de Laylâ, cette fidélité au souvenir, au premier serment, et aux premières entrevues est telle que Majnûn ne veut plus rien du réel. Il préfère garder simplement le culte du souvenir tel quel, l'idée pure du souvenir. Vous voyez que cet amour exclusif est tellement immatériel qu'il finit par se perdre dans l'idée pure, et se suffire de la *trace* intellectuelle laissée.

Un dernier exemple. On parle souvent des sultans ottomans comme de gens extrêmement « féroces » et je ne conteste pas qu'ils aient employé des procédés de gouvernement simplistes, à tout le moins ; l'un des plus « féroces », certainement, a été Sélim Ier [w], l'ennemi juré de la Perse. Or, tous ces sultans ont fait des vers. Il y en a qui ont été plus ou moins heureusement inspirés, mais Sélim Ier a un *dîwân*, c'est-à-dire un recueil de poèmes lyriques où l'on voit dépeints des sentiments adéquats aux sentiments de Majnûn pour Laylâ. Tel ce vers persan, de lui :

> Ni vivant ne suis, puisque tu t'écartes, figure exquise, ni mort ne suis ;
> Ô détresse ! que ce genre d'existence fait pour conduire au néant.

Cet amour virant vers la pensée pure : cet amour tourné en regret est tout à fait spécifiquement islamique. C'est une acceptation, en quelque sorte, sereine du dilemme qu'il y a entre les choses telles qu'elles nous sont imposées du dehors et le désir qui est en nous. « Dieu a décrété ceci » et alors, là, nous touchons à la poésie mystique, « Dieu m'a commandé cela que je ne puis faire, mais que je désire ». Alors le poète s'évade de l'acceptation du destin pour rêver d'une certaine liberté qui serait presque divine, mais il n'essaie pas de se l'arroger quand il est réveillé, si je puis ainsi dire.

En mystique musulmane la règle existe qu'il n'est pas permis d'avoir des visions à l'état de veille. On ne peut les avoir qu'en sommeil ; or, l'art musulman est également cela, dans une espèce de demi-jour, entre le sommeil et le réveil.

Je voudrais vous citer, pour terminer, des vers admirables de Mutanabbî[x]. On l'a beaucoup critiqué, mais il est avéré qu'au jugement des musulmans, et c'est le seul qui nous importe ici, c'est le plus grand poète arabe.

Voici le thème qu'il traite. Il pleure sur les pierres qui ne « comprennent » pas leur destin et il dit qu'il n'est pas nécessaire de pleurer sur les cœurs, car les cœurs, eux, comprennent, se souviennent et ont goûté l'instant. En somme, c'est une paisible fidélité de la pensée, c'est un certain regret, très serein, de cela qui n'est plus, tempéré par la gratitude (envers Dieu) *que cela ait été*.

Voici les vers : « *Laki, yâ manâzilo…* »

Pour vous, demeures aimées, il est en nos cœurs des demeures ;
Vous êtes vides, vous – mais eux ne vous ont pas quittées.
Eux, le savent, tandis que vous ne le savez pas… ah ! certes !
Entre les deux, c'est sur vous d'abord que l'on pleure, quand on comprend.

Voici un autre mot, assez singulier pour nous, d'un théologien musulman.

Hallâj passait avec ses disciples dans une rue de Bagdad où ils surprennent le son d'une flûte exquise. Un de ses disciples lui demande : « Qu'est-ce que c'est ? »

Il répond : « C'est la voix de Satan qui pleure sur le monde. »

Comment faut-il commenter ? « Pourquoi pleure-t-il sur le monde ? Satan pleure sur le monde parce qu'il veut le faire survivre à la destruction, il pleure sur les choses qui passent, il veut les ranimer, tandis que Dieu seul reste. Satan a été condamné à s'attacher aux choses qui passent, et c'est pour cela qu'il pleure. »

Vous le voyez, là encore, l'orthodoxie, l'idée directrice de cet art musulman est de hausser au-delà des formes, de ne pas laisser idolâtrer les images, mais d'aller au-delà vers Celui qui les fait bouger comme dans une lanterne magique, comme dans un théâtre d'ombres, qui est le seul permanent : *Huwa al-Bâqî*, nous disent les innombrables pierres tombales de l'Islam[v].

REMARQUES SUR L'UNITÉ D'INSPIRATION DE L'ART MUSULMAN

Ce texte est la retranscription résumée de la conférence prononcée par Louis Massignon au congrès d'histoire de l'art de 1921. Organisé par la Société de l'histoire de l'art français, le congrès s'est tenu à Paris, à la Sorbonne, du 26 septembre au 5 octobre 1921. Il a réuni les plus importants représentants français de l'histoire de l'art : Henri Focillon, Georges Marçais, Gaston Migeon. Nous reproduisons le texte paru dans le volume des actes : *Actes du congrès d'histoire de l'art*, Paris, Presses universitaires de France, 1923, I, première et troisième sections, p. 252-255, avec quelques corrections de transcription. S. A.

Nous demandons d'abord à l'histoire de l'art de tenir compte des résultats de l'analyse technique des matériaux réunis à pied d'œuvre, non seulement pour l'architecture, mais même pour la musique, où la phonétique expérimentale est à consulter. Cependant ces indications analytiques sur les procédés ne permettent pas d'expliquer toute l'œuvre ; la phtisie de son modèle préféré n'explique pas tout Botticelli, – et l'astigmatisme du Greco ne paraît pas dénué d'un certain parti-pris. Des murs nus à décorer n'expliquent pas toute l'évolution des arts,

tapisserie ou fresque, qui les ont « vêtus ». Il n'y a pas que des éléments de décor, il y a une composition à innover ; pas que des mots, mais une syntaxe à trouver ; pas des organes seuls, mais un fonctionnement, un triage, un choix, grâce à une intention maîtresse.

Peut-on insister sur cet aspect synthétique d'un art sans tomber dans l'à-peu-près oratoire ou littéraire ? La chose a été examinée de près depuis quelques années ; je rappelle les travaux de Mâle sur l'inspiration théologique des arts du Moyen Âge français[a], et un livre récent de Focillon sur l'art bouddhique[b]. Mon but, en ce moment, est d'expliciter une méthode, en l'appliquant à divers cas concrets d'art musulman.

Cette méthode se fonde sur la part d'invention intellectuelle du travail mental que requiert toute œuvre artistique, avant le métier et la mise à exécution. Il y a une « topique » de l'imagination ; toute pensée prend une structure quand elle tend à se formuler. Et, par une méthode d'introspection, notre raison nous permet de la refaire au fond de notre pensée, de rejouer, sur notre théâtre intérieur, l'historique, la genèse de l'œuvre d'art ; surtout quand elle est collective, comme dans l'art religieux, que cet art est encore vivant, et qu'au moyen de préparatifs convenables, nous pouvons nous y acclimater, en nous y « composant un lieu », comme disent les gens qui s'exercent à méditer.

En Islam, ce travail est facilité par le fait qu'il y a un livre hors de pair, pour guider l'inspiration des croyants, donnant les thèmes courants proposés à leurs réflexions : le Coran. De ce livre, très tôt, les premiers théologiens (*mutakallimûn*), tant mo'tazilites qu'ash'arites, ont tiré une théorie générale de l'univers, selon laquelle il n'y a pas de formes en soi, ni de figures en soi. Dieu seul est, non seulement permanent, mais imminent, menaçant : *Huwa al-Bâqî*. Il n'y a pas de durée, mais des suites d'instants incommensurables. Pas de formes, des atomes perpétuellement détruits et recréés. On retrouve là un peu de l'occasionnalisme de Descartes[c]. À l'opposé de l'inspiration grecque, idolâtre des formes en soi, des polygones fermés, des nombres, c'est un art du changement, de la dérivation, de l'algèbre, de l'inanimation des figures, puisqu'elles sont périssables, de la destruction des idoles (le *hadîth* sur les pattes d'oiseau coupées[d]).

Prenez les théologiens des quatre premiers siècles, et vous trouverez cette théorie de l'univers unanimement admise, jusqu'à l'invasion des idées grecques, Ibn Sînâ et Ghazâlî (arguments d'Isfarâ'inî sur le mouvement). Au contraire, dès qu'une hérésie paraît, ses monuments artistiques y contreviennent ; voyez les figures en polygones fermés des Qarmates (Fatimites[e]), pentacles magiques.

Analysons brièvement quelques exemples.

Le décor de mosaïques à la mosquée d'Omar, à Jérusalem[f] : tous les éléments sont byzantins ; mais la structure est brisée, transformée. Les « idoles » sont brisées (les anges remplacés par des nœuds d'épis et de grappes, empruntés à des cartons sur l'oblation eucharistique).

Le jardin arabe : symétrie centripète des quinconces, ramenant au kiosque central (contre le jardin classique).

Les tapis et blasons : opposition brusque de clairs et d'obscurs, avec cinq couleurs au plus, et trois ou quatre animaux irréels.

La musique : née de la psalmodie coranique (*alhân al-qirâ'a*), son originalité foncière n'est pas dans ses tiers ou quarts de ton, ni dans ses modes, – mais dans son rythme : elle ne connaît pas de mesures, mais des suites d'instants irréductibles (*tik*, *tom*).

La littérature : la descente de la métaphore ; une fleur devient un « rubis », un animal devient une « fleur ». Il ne faut pas essayer de faire revivre le passé, ce serait singer l'œuvre créatrice ; nous ne sommes que d'humbles marionnettes (vers de Khayyâm, de Nâbulusî).

Pour conclure : le résultat de mon enquête est qu'il y a bien un art musulman. Les éléments du décor, isolément ou en groupes, ont pu être empruntés aux nations aryennes, à la Perse, à Byzance (n'oublions pas qu'elles les tenaient d'ailleurs). Tous les plaidoyers (Gobineau, Renan, de Lagarde, Reitzenstein[g]), particulièrement ardents en ce moment, qui retirent toute originalité aux civilisations *sémitiques* dans l'histoire des arts (et des sciences) négligent un fait fondamental en linguistique, en syntaxe comparée. La syntaxe des idées, la présentation concertée de l'idée n'est pas l'apanage exclusif des Aryens, quoiqu'ils l'aient poussée à un plus haut degré de spécialisation ; chez eux la présentation de l'idée est *périphrastique*, se fait au moyen de nuances instables et diversifiées, hiérarchisées en périodes ; le temps est relatif, concernant l'agent (égocentrisme, polythéisme). Mais il y a une autre présentation de l'idée, plus rudimentaire, mais fort originale, chez les Sémites[h]. Une présentation *gnomique*, condensée. Je lisais un jour à un poète occidental, qui navigue en ce moment vers Tokyo[i], un tercet d'un poète bédouin, que voici :

> Si je t'ai jamais demandé l'étreinte qui m'eût comblé, sache que je me tiens déjà pour pacifié.
> Ah ! N'accomplis pas ta promesse de m'aimer, de peur que vienne l'oubli,
> Je veux être avare de mes sanglots, je préfère être privé de toi, garder mon cœur navré, mon cœur déchiré.

Et, m'arrêtant au second vers « N'accomplis pas ! », ce poète français remarquait : « Quelle pensée délicate, et pourquoi cette concision ? Un Occidental lui aurait consacré toute une pièce de vers. » Telle est la présentation artistique de l'idée chez les Sémites : gnomique, concise, au moyen de touches rigides, absolues ; le temps est relatif à l'action seule,

car il n'y a qu'un seul agent réel, le Dieu transcendant et unique. Tel est l'art, d'une concision puissante et explosive, que les Sémites ont tiré de la méditation des Psaumes, par exemple ; et, dans le Coran, de la Fâtiha, qui est un psaume.

REMARQUES SUR L'ART MUSULMAN

Ce texte est paru en juin 1938, dans le troisième numéro de *Verve*, revue artistique et littéraire trimestrielle dirigée par Tériade. Il côtoie des articles des plus grands noms de la littérature de l'époque : Valéry, Reverdy, Caillois, Suarès, Michaux, Gide, Malraux... Louis Massignon y reprend les thèses principales de son esthétique déjà formulées dans l'article de 1921 « Les méthodes de réalisation artistique des peuples de l'Islam » et dans celui de 1936 « Sur l'origine de la miniature persane ». Il y ajoute des considérations importantes de littérature comparée et élargit sa perspective. Il s'agit de saisir, par-delà le cas de l'art musulman, les décisions fondatrices d'un « art sémitique ». Les remarques condensées qui composent cet article portent sur la littérature et la peinture arabes. Elles sont suivies de reproductions de miniatures d'al-Wâsitî illustrant les *Maqâmât* d'al-Harîrî, et d'autres enluminures représentatives de la peinture islamique. Les reproductions sont faites à partir de manuscrits conservés à la Bibliothèque nationale de Paris. Elles sont commentées par Émile Aurèle Van Moé (Dunkerque, 1895-Asnières, 1944), bibliothécaire au département des manuscrits de la Bibliothèque nationale. Nous joignons au texte de Massignon les commentaires érudits d'Émile A. Van Moé, bien que les conditions matérielles de la présente édition ne permettent pas la reproduction des enluminures. S. A.

Les « Séances » de Harîrî[a], qui ont inspiré une des plus anciennes et des plus belles séries de miniatures que nous ayons conservées[b], – fournissent déjà en elles-mêmes, dans l'agencement de leurs scènes, et dans leur intime structure grammaticale, un exemple type, littéraire, celui-là, d'une présentation d'art sémitique.

Si l'on envisage, en littérature comparée, les stades successifs de mobilisation d'un thème donné, on rencontre successivement l'épopée, le drame, et le roman. L'épopée, où seule la mémoire est mise en cause par l'aède ; le drame, où l'action de l'acteur masqué s'ajoutant au rythme du récit attaque l'intelligence même de l'assistant ; et le roman, enfin, où l'auteur, nous attirant au centre de sa propre « représentation du monde », nous annexant psychologiquement à son univers, tente de se saisir axialement et silencieusement, subrepticement, de notre volonté surprise.

Harîrî a écrit ses « Séances » en arabe, à Basra, au début de notre XII[e] siècle, dans le même état d'esprit qu'un auteur gréco-romain, de « fables milésiennes[c] », ou qu'un romancier de nos jours. Mais les par-

ticularités de structure de l'arabe, langue sémitique, différencient profondément ses « séances » de nos romans, écrits en langues aryennes. Chez nous, du *Blanquerna* de Ramon Lull[d] au *Temps retrouvé* de Proust, l'intérêt réel peut rester centralisé sur un seul personnage, mais le caractère de ce témoin ne s'éclaire que graduellement, par l'accumulation savamment convergente de perspectives étagées, révélant le secret d'autres visages, avant de se refléter jusque sur leur source. Tandis que chez les Arabes, le roman est resté (jusqu'à nos jours, où les jeunes écoles de romanciers arabes ont commencé par écrire des « nouvelles » à la Maupassant[e]) linéaire et atomistique, dessinant sur une surface plane comme un stuc, l'esquisse mille fois reprise d'une seule silhouette psychologique, transparaissant, le visage à peine caché sous la manche, à travers ses déguisements multiples, tandis que le décor et les interlocuteurs ne constituent qu'une arabesque purement ornementale. Abû Zayd de Saroudj, chez Harîrî, c'est l'incarnation, dans le roman, du subtil Ulysse de l'épopée, du Goha ou du Molla Nasreddine des fables populaires[f] : suivant une méthode sémitique que les *Novelas ejemplares* de Cervantès ont naturalisée en Espagne.

Si nous examinons de plus près le texte arabe, et sa texture, au lieu du style périphrastique, de la hiérarchie des phrases articulées grâce à des conjonctions graduées, de nos récits de romanciers, le style de Harîrî est atomistique, c'est une mosaïque de termes rares choisis pour morceler le sens général de l'intrigue sous un cliquetis de rimes consonantiques. Pour s'emparer de l'acquiescement de ses lecteurs, il recourt aux contrastes subtils des tonalités lexicales, non pas à des inversions syntactiques méditées. Et cela n'est possible que dans une langue sémitique comme l'arabe, dont les mots, aux racines trilitères immuables, ne se modélisent que suivant des schèmes prévus et rigides ; ce qui permet à cette virtuosité lexicale et phonétique de prendre une profondeur de perspective étymologique, et toute sa puissance de séduction.

Les miniatures qui illustrent ce texte de Harîrî, ont, entre autres mérites, celui de commenter un texte purement arabe, chose exceptionnelle, l'enluminure s'étant développée surtout en Perse, et pour des textes littéraires écrits en iranien (donc dans une langue indo-européenne). L'Islam arabe, qui n'a pas abordé sans appréhensions ce mode d'expression artistique, reconnaît, dans ses traditions, l'avoir emprunté au dehors. Les historiens musulmans affirment que l'initiateur et le maître, en matière de peinture, ce fut Mani, notre Manès, le fondateur du manichéisme. De fait, Manès lui-même a assigné à la peinture un rôle apologétique de premier plan : faire admirer les Fils de la Lumière, et haïr les Fils des Ténèbres. En naissant en Irak, à Kûfa, au VIIIe siècle, la peinture musulmane n'a pas emprunté sa technique, ni sa symbolique à la vieille religion perse de Zoroastre, mais à cette hérésie semi-chrétienne, et gnostique, que Manès y avait fondée.

D'où l'histoire, un peu sinueuse, mais si éloquente au point de vue religieux, de l'emprunt par l'Islam d'une symbolique des couleurs picturales. Alors que, selon le dualisme zoroastrien, les Ténèbres mauvaises ne souillent le monde lumineux du Bien qu'à la surface, le dualisme manichéen définit la création comme un mélange intime et monstrueux, qu'il faut faire cesser, entre la Matière, ténébreuse et démoniaque, et les parcelles de lumière, les âmes, qui y sont dispersées et captives. La peinture doit faire pressentir comment s'opère la Délivrance de la Lumière.

Pour ce faire, les peintres manichéens empruntèrent aux icônes byzantines chrétiennes leur procédé de contraste entre les métaux nobles, or et argent, et les couleurs proprement dites. Et ils en aggravèrent le symbolisme. Alors que les icônes chrétiennes réalisent une transformation des couleurs (= la nature humaine) par les fonds d'or (= la nature divine) qui s'y incarnent, les fresques manichéennes représentèrent la Lumière (= or et argent) s'évadant hors de la gangue démoniaque des couleurs, comme des bulles précieuses émergeant aux franges et aux rebords des objets liturgiques : non plus mariage des deux natures, mais libération de la lumière arrachée à la prison du Mal.

La pensée musulmane, empruntant à son tour ce contraste, en a encore modifié la portée symbolique. Il ne s'agit plus d'un duel ni d'une union. La souveraine transcendance du Dieu unique ne peut ni s'incarner ni s'évader. Mais elle peut planer avec sérénité sur le cadre pictural, comme un arc-en-ciel irréel, comme le lustre léger d'or ou de cuivre qui se surimpose au décor des faïences hispano-moresques. Et tel est bien le rôle de l'or et de l'argent dans la tonalité des enluminures.

Texture du style écrit, éclairage du commentaire pictural, ces deux formes d'art musulman dérivent d'une seule et même source, d'une position théologique fondamentale. Dans le monde, selon cette thèse, il n'y a pas de formes en soi, pas de figures constantes, Dieu seul est permanent. Comme il n'y a pas de durée, mais des suites d'instants discontinus ; dans l'espace, il n'y a pas de formes, mais des assemblages d'atomes, les lignes ne sont que des points qui se déplacent, ce qui oriente l'arithmétique vers l'algèbre et la géométrie vers la trigonométrie. L'art n'a pas à souligner l'harmonie des choses, mais la trace de leur passage : Dieu seul ne passe pas. Les lignes des paysages sont amenuisées, les traits des personnages sont dépersonnalisés, dévitalisés : l'artiste ne doit pas essayer de « les faire vivre », Dieu seul a ce pouvoir, mais d'y faire allusion comme en rêve se dessine et s'esquisse la démarche d'une figure aimée.

Louis Massignon

Les « Séances » de Harîrî

Celui qui reçut d'un de ses commentateurs le souhait magnifique de voir ses œuvres écrites en lettres d'or, l'illustre Abû Muhammad al-Qâsîm ibn 'Alî al-Harîrî, ou simplement Harîrî, n'est qu'un nom pour la plupart des Occidentaux. Cependant, tandis qu'en nos pays au cours du XIIe siècle la langue s'essayait encore en des formes primitives, là-bas, en Orient troublé par nos croisades, à Bassora, ce fut un clair esprit qui illustra avec éclat les derniers règnes des Abbassides.

L'œuvre de Harîrî ne peut se résumer. Son titre même de *Maqâmât* a fait hésiter les traducteurs. On le rend usuellement par « Séances », entendons : « Séances littéraires ». Un personnage, al-Hârith, fils d'Hammâm, raconte cinquante épisodes de sa vie d'aventures qui se mêle à celle d'Abû Zayd. Le seul lien entre ces récits est l'identité des personnages qui se trouvent sur les routes d'Asie pour exercer, non sans ruses diverses, toutes les carrières de la vie. Une conversion sincère constitue une fin assez artificielle.

Mais ces tableaux littéraires ont été de bonne heure accompagnés de véritables peintures. Le manuscrit arabe 5847, de la Bibliothèque nationale, en contient la plus belle suite. C'est une pièce unique. Il fut achevé d'être copié et enluminé le 3 mai 1237, à Bagdad, par Yahyâ al-Wâsitî, artiste qui mérite d'égaler l'auteur du texte.

C'est al-Wâsitî qui nous montre le mieux ces auditoires des « Séances ». Il nous mène aussi, soit avec des caravanes de chameaux d'une vivante expression, soit sur des barques frétées pour des régions lointaines. Tout s'anime sous son pinceau. « Al-Hârith et Abû Zayd interrogeant un jeune villageois pour le faire juge de projets de mariage » (Séance XLIII) est une composition où se reflète, non sans une pointe d'humour, la vie arabe du VIe siècle de l'Hégire.

Nous allons à Damas, à Taybeh ou Médine, à La Mecque. Nous nous embarquerons vers l'île lointaine d'Oman perdue dans l'océan Indien (Séance XXXIX). Les arbres, les oiseaux et les gens y sont mystérieux. Abû Zayd y présidera aux heureux effets d'un talisman approprié à l'arrivée en ce monde d'un enfant. L'audace d'al-Wâsitî n'hésite pas. La naissance l'inspire autant que la mort sur laquelle, à Saweh (Séance XI), il avait médité. Peindre toute la vie de l'homme, il l'a fait comme Harîrî.

Bidpaï, ancêtre des fables

Les fables que la légende attribue à un bramine indien du nom de Bidpaï furent traduites en arabe au VIIIe siècle par 'Abd Allâh ibn al-Muqaffa' et sont souvent désignées sous le titre de *Kalila et Dimna.*

La Bibliothèque nationale en possède deux exemplaires remarquables par leur illustration. Le premier (ms. arabe 3465) fut exécuté vers 1220 probablement dans un atelier de Syrie. Le second (ms. arabe 3467) est un exemple du style de la Mésopotamie quelques années plus tard.

D'après le premier de ces manuscrits, est reproduite l'image d'al-Muqaffa' qui, selon la tradition, fut coupé en morceaux et jeté dans un four. L'infortuné traducteur n'eut-il pas la prescience de sa fin quand il écrivait la Fable : *Le Bœuf et le Lion*, ou encore celle qui a pour titre : *Le Corbeau, le Loup, le Renard, le Lion et le Chameau* où l'on voit la triste mort du Bœuf ou du Chameau ?

L'homme d'Occident, et en particulier le Français, retrouve avec plaisir dans les animaux des fables de Bidpaï, ceux que La Fontaine lui a rendu familiers. Il comprend l'histoire de ce renard mis à mort par deux béliers qui se querellaient, ou encore celle du conseil des lapins contre les éléphants. L'oiseau noir, le Corbeau, a toujours le mauvais rôle, au contraire de ce qui arrive aux hiboux malgré leur laideur.

Les deux dernières illustrations sont celles des fables : *Le Corbeau, le Rat et la Tortue* ; *Le Héron, l'Écrevisse et les Poissons.*

Les levers des astres de la félicité

À la fin du XVIe siècle, en 1582, à Stamboul, le savant Al Sooudi écrivait pour le sultan Mourad III un ouvrage d'astrologie dont le titre indique assez l'objet : *Les Levers des astres de la félicité et les sources de la souveraineté.* La même année, le livre était copié pour la sultane Fatima, fille du padishah de Stamboul, Ombre d'Allah sur le monde. Le calligraphe et enlumineur était un certain Osman dont on connaît encore une œuvre d'histoire : *La Couronne des chroniques.*

Dans ce manuscrit se trouve une splendide suite des douze signes du zodiaque dont nous donnons ici le Verseau, vieil homme tirant l'eau d'un puits. Pour augmenter l'agrément de son ouvrage, Osman ajouta des tableaux inspirés du livre des *Merveilles de la création*, cette sorte d'encyclopédie scientifique qui eut tant de vogue en Orient. Nous en avons extrait ces curieuses représentations de singes, ainsi que ce phénix, oiseau pouvant vivre dans les flammes. Viennent ensuite divers anges ou démons. L'ange rouge est monté sur un lion et tient d'une main un sabre et de l'autre une tête. Un autre ange, accompagné de deux démons, tient un chrétien par les membres inférieurs.

Après le déclin de la puissance de Mourad, le manuscrit fut transporté en Égypte. C'est là que le trouva l'armée française, sous la Révolution. Au premier feuillet, on lit une mention de la main du bibliothécaire Langlès attestant que le manuscrit fut pris au Caire par le général Bonaparte, et que ce fut le « citoyen » Monge qui le remit en son nom à la Bibliothèque nationale. C'est aujourd'hui le ms. Supplément turc 242.

Émile A. Van Moé

SUR L'ORIGINE DE LA MINIATURE PERSANE

Ce texte est paru dans *La Nouvelle Revue française*, en mars 1936 (n° 270). Fondée en 1908 sous le patronage d'André Gide, *La Nouvelle Revue française* – la NRF – connaît un rayonnement remarquable. Dès 1911, elle est éditée par Gaston Gallimard, qui décide d'en faire le fleuron de la maison d'édition Gallimard. Elle s'impose dès lors comme le magazine littéraire de référence. *La Nouvelle Revue française* est dirigée par Jean Paulhan de 1925 à 1940. Cet article prend place dans un numéro où dominent les noms de Léon-Paul Fargue, Raymond Queneau, Albert Thibaudet, Jacques Bainville, Pierre Jean Jouve. Il atteste des liens de Louis Massignon avec les grandes figures de la littérature de son temps. L'originalité de cette brève étude tient à l'intuition remarquable du sens de la beauté propre au manichéisme, et à l'intuition de la continuité transhistorique de l'Iran, préislamique et islamique, en matière d'esthétique. Cette étude inspirera, sans doute, mainte recherche iranologique ultérieure, quelque réserve que l'on puisse faire sur l'interprétation des religions de l'ancien Iran par Massignon. S. A.

« Celui qui veut contempler la gloire de Dieu,
qu'il contemple une rose rouge »
WÂSITÎ[a]

Vénération esthétique dédiée à tout objet retenant notre attention, à toute idole excitatrice, ainsi admirée jusqu'à l'extase, – telle est la floraison cristalline de sensibilité, transparente comme l'arc-en-ciel, que des artistes musulmans firent jaillir, en composant leur palette, d'une notion manichéenne assez dramatique : celle de l'emprisonnement des parcelles de lumière divine dans la gangue démoniaque de la matière.

Avant l'Islam, qui établit l'imagination artistique iranienne dans la sérénité, l'Iran avait connu deux visions du monde opposant violemment leurs définitions de la lutte entre la Lumière et les Ténèbres : mazdéisme et manichéisme[b]. Pour le mazdéisme, encore naïvement matérialiste, il n'y a d'infini que l'espace et le temps ; Dieu, l'être saint, est fini, et ses émanations, les *yzeds*[c], peuvent se localiser dans les êtres purs ; le Mal, également fini, ne provoque qu'une souillure externe et de

surface ; durant la lutte entre le bien et le mal, la hiérarchie des êtres bons reste fixe, et leurs propriétés restent intactes ; les étoiles fixes (spécialement les zodiacales) sont bonnes, tandis que les planètes sont des démons. L'eau est sainte. La procréation chez les hommes, imitée du *khvêtukdâs* chez Ormuzd, est œuvre bonne ; et le feu, qui purifiera le monde, en restaurera la vie cyclique saisonnière[d].

Le manichéisme, lui, est antimatérialiste (pour lui toute matière est mauvaise) et infinitiste. Le mal, illimité comme le bien, s'est infiltré partout dans la masse de lumière qu'il a capturée à l'origine, y opérant un cloisonnement qu'il faut détruire ; pour délivrer, en détruisant les cellules séparées où elles souffrent prisonnières, les âmes, parcelles morcelées de la lumière, qui est le bien. Les étoiles fixes sont des démons, tandis que les planètes sont bonnes, spécialement la lune, dont les phases rythment la libération et ascension des parcelles de lumière. La sexualité humaine est mauvaise, car elle n'est qu'une caricature démoniaque de la libération des âmes. Il est criminel d'user de l'eau et du feu, pour léser la lumière incluse dans les animaux et les plantes. Les cycles astronomiques de l'évolution du monde cesseront quand le feu détruira l'univers pour jamais. Le manichéisme conseilla la mise en commun des biens périssables de ce monde, et même le renoncement à ces biens par l'ascèse, – en cette Perse où la société mazdéenne, basée sur une hiérarchie de castes, honorait l'agriculture et le commerce[e].

C'est l'échelle de valeurs picturales manichéenne, et non mazdéenne, qui est à l'origine de la miniature musulmane en Perse. On sait, en effet, que, pour toute la tradition musulmane, Manès demeure l'initiateur et le maître en matière de peinture[f]. Selon une source chrétienne du quatrième siècle, relevée par Cumont[g], Manès *assignait à la peinture un but apologétique* : « Faire admirer les Fils de la Lumière, et détester les Fils des Ténèbres ». Il est donc permis de penser que l'essor notoire de l'enluminure liturgique chez les manichéens est dû à une traduction symbolique effectuée par leurs peintres de leur doctrine de la « délivrance » de la lumière. D'abord, dans les fresques où cette délivrance se marque par l'emploi du halo qui auréole les saints, « exhale[1] » leur sainteté vers le ciel, – contrairement au nimbe chrétien, qui circonscrit en eux la visitation de l'Esprit. Puis dans les enluminures, en représentant la Lumière par les métaux nobles, or et argent.

L'art de la miniature persane, sans atmosphère, sans perspective, sans ombre et sans modelé, atteste par la splendeur métallique de sa polychromie native, que ses initiateurs s'étaient proposé une espèce de « sublimation » alchimique des parcelles de lumière divine incluses dans la pâte picturale : les métaux nobles, or et argent, montant à la surface

1. Se rappeler, aussi, le portrait d'un des immortels taoïstes, T'ieh Kuai, par le peintre chinois Yen-Hui.

des franges et des couronnes, de l'offrande et de la coupe, comme dans les miniatures des IXe-Xe siècle retrouvées par von Lecoq à Turfan[h] : pour s'évader hors de la gangue des couleurs ; par une « délivrance » toute manichéenne, inverse de la « transfiguration » chrétienne des icônes byzantines, où dans les fonds d'or s'immerge et s'incarne la clarté.

Sur cette enluminure liturgique manichéenne, opposant la révolte de la lumière à l'obscurité tyrannique des couleurs, visages « sidérés » d'ascètes explosant en parcelles d'or, – le calme résigné de l'inspiration musulmane s'est surimposé ; méditation sereine du Covenant des esprits[i], de la gloire primordiale des prédestinés, souvenir sans regret ni espoir, fidélité paisible de la pensée ; les couleurs « impures » se sont éclaircies et « ennoblies », tandis que les métaux nobles s'immatérialisaient ; les attitudes crispées se sont détendues et inanimées, leurs silhouettes amenuisées se sont doucement et également estompées avec le paysage, derrière un même lustre léger d'or, irréel, tel le reflet qui cuivre les faïences hispano-moresques.

Ainsi, dans le rite musulman canonique du « rêve provoqué », ou *istikhâra*, le croyant musulman qui s'endort après avoir prié pour connaître un d'entre les arrêts de la volonté divine le concernant, voit les objets évoqués s'estomper sous une irisation apparue, révélation du décret divin, primordial et souverain.

EN ISLAM
JARDINS ET MOSQUÉES

Les trois courts chapitres qui composent ce texte n'étaient pas destinés à la publication. Louis Massignon les a rédigés en 1939 pour être lus dans le cadre des causeries sur « La situation de l'Islam » demandées et organisées par Radio-Paris (voir la première recension des textes dans les *Cahiers Radio-Paris* de 1939). Sans doute notre auteur tenait-il particulièrement à ces analyses sur les formes de la représentation en islam, car, à la fin de sa vie, il les avait rassemblées dans l'intention de les publier. La mort ne lui permit pas de voir son ouvrage. Sa composition fut publiée dans le premier numéro du *Nouveau Commerce* en 1963. Nous reproduisons la version du texte publié en fascicule par les soins d'André Dalmas et de Marcelle Fonfreide : Louis Massignon, *En Islam. Jardins et mosquées*, Paris, Le Nouveau Commerce, 1981. Nous corrigeons quelques fautes manifestes d'impression mais nous laissons intacte la transcription du texte arabe de la Fâtiha, qui témoigne de sa scansion et de ses pauses, telles que les entend Massignon. S. A.

Jardins et mosquées

Pour vous faire partager la surprise et l'attrait ressentis en entrant dans l'atmosphère de la culture musulmane par la porte du désert africain et arabe, visitons d'abord les deux oasis que ce désert recèle pour le repos des yeux et la paix de l'âme : un *jardin* et une *mosquée*. Les deux idées sont d'ailleurs, en arabe, étroitement associées : à Médine, la mosquée où le Prophète est enterré s'appelle la *rawda*, c'est-à-dire le jardin. Qu'il s'agisse du jardin de Généralife à Grenade, de l'Aguedal à Marrakech, des jardins du Caire, de Damas, de Bagdad ou d'Ispahan, la conception musulmane du jardin nous frappe par sa constance, c'est essentiellement un lieu de rêverie qui transfère hors du monde. Même s'il contient les mêmes arbres et les mêmes fleurs que les nôtres, ce type de jardin fait un tel contraste avec les jardins d'Occident. Dans notre jardin classique qui commence avec l'Empire romain, continue avec les Médicis et Louis XIV, le but est de dominer le monde d'un point de vue central : de grandes perspectives conduisent à l'horizon, de grands bassins d'eau reflètent les lointains, encadrés par des arbres taillés implacablement, conduisant l'œil, petit à petit, à la conquête de tout le pays environnant. Au lieu de cela, dans le jardin musulman, la première chose qui importe, c'est une fermeture isolant du dehors, et, au lieu que l'intérêt soit à la périphérie, il siège au centre.

Ce jardin se fait en prenant un morceau de terrain, en « vivifiant » un carré de désert où l'eau est amenée ; au-dedans d'un mur d'enceinte très haut, au-dessus duquel la curiosité ne peut plus passer à l'intérieur, nous trouvons des quinconces d'arbres et de fleurs qui se pressent de plus en plus à mesure que l'on va de la périphérie jusqu'au centre et, au centre, se trouve, auprès d'une fontaine jaillissante, le kiosque. Ce jardin, à l'inverse du jardin classique et du jardin paysager des Japonais, procure un délassement de la pensée repliée sur elle-même.

La mosquée, qui est le lieu du culte public de la communauté musulmane, nous frappe également par sa différence d'avec le lieu de culte chrétien, l'église, même lorsque ses constructeurs ont emprunté à l'église les matériaux taillés et les motifs décoratifs. La mosquée a commencé par être à ciel ouvert, et contient généralement une grande cour centrale, mais les murs extérieurs de sa clôture sont opaques, sans ces échappées digérant la lumière que sont les vitraux des cathédrales et l'on n'y entre qu'après avoir passé par le bassin des ablutions rituelles. Il y a bien une chaire de vérité*, mais ce meuble mobile est relégué à une place secondaire, car les croyants massés en rangs parallèles, comme des soldats, doivent, durant la prière, garder tous les yeux concentrés vers une seule direction, celle d'une petite niche axiale vide,

la *qibla*, qui repère la direction de la Mekke, lieu du sacrifice annuel de propitiation voué au Dieu d'Abraham.

Si les portes de bois sont souvent ornées, et les claveaux des voûtes alternativement sombres et clairs, la nef reste nue et dépouillée, sans statues faisant des beautés d'ici-bas l'intermédiaire qui élève l'âme de l'adorateur jusqu'à son Dieu unique, car la représentation de la figure humaine est proscrite ; seules, des inscriptions arabes courent sur les parois, commémorant, de façon rigide et solennelle, la Loi. Enfin, à la place du clocher, c'est le minaret qui s'élève où surgit la voix humaine elle-même, remplaçant le bronze inanimé, pour le quintuple appel quotidien à la prière canonique. Tout l'intérêt est concentré volontairement, dans ce style dépouillé, vers la *qibla*, symbole de l'orientation du cœur vers l'Unique.

L'arabesque

Dans d'autres édifices que la mosquée, dans l'architecture civile des palais et des maisons privées, le décor des murs est moins strictement contrôlé, mais les mêmes principes de style dominent : le décor artistique musulman ne cherche pas à imiter le Créateur dans ses œuvres par le relief et le volume des formes, mais l'évoque, par son absence même, dans une présentation fragile, inachevée, périssable comme un voile, qui souligne simplement, avec une résignation sereine, le passage fugitif de ce qui périt, et tout est périssable « excepté son visage[b] ». La matière de l'artiste est malléable, humble, sans épaisseur : du plâtre, du stuc, et l'ornementation comporte des incrustations au lieu de reliefs. Quant aux sujets, ce sont des formes géométriques, mais des formes géométriques ouvertes. C'est un rappel, une figuration sensible d'une thèse de théologie dogmatique fondamentale, à savoir que les figures et les formes n'existent pas en soi, et sont incessamment recréées par Dieu. Nous trouvons ainsi des polygones entrecroisés, des arcs de cercle à rayons variables, l'*arabesque*, qui est essentiellement une espèce de négation indéfinie des formes géométriques fermées[c], qui nous interdit de contempler, comme le faisait la pensée grecque, la beauté d'un cercle en lui-même, la beauté d'un polygone fermé comme d'un pentacle magique et planétaire.

À côté des arabesques en stuc, nous trouvons des mosaïques et, lorsque les murs ou les planchers sont recouverts, des tapis. Ces mosaïques et ces tapis appliquent un principe artistique qu'on peut appeler le principe du blason. Il n'y a pas de nuances dégradées pour passer d'une teinte à une autre, car elles s'opposent, mais cinq couleurs au plus et des couleurs mates, sans transparence ni perspective, intenses. De même que dans les blasons, il s'agit avant tout d'affirmer des contrastes. Les sujets traités dans les tapis sont soit des semis de fleurs stylisées, soit des animaux

hiératisés. Ces fleurs ne sont pas très nombreuses, on en a compté cinq espèces dans la Perse du XV[e] siècle : quant aux animaux hiératisés, il n'y en a pas plus de trois ou quatre, comme le griffon et le phénix ; ce sont, encore une fois, des groupements arbitraires d'écussons colorés, d'atomes décoratifs ; il n'y a rien qui illustre mieux la thèse théologique qui nie la permanence formelle de la nature que la doctrine du blason, avec ses oppositions brutales de couleurs et de métaux nobles, et ses fleurs et animaux fantastiques « pétrifiés ».

Nous pourrions, sur les autres aspects du décor de la vie, procéder à des analyses analogues : sur les coutumes qui règlent les salutations et les souhaits, sur la coupe des vêtements, sur leurs broderies d'or plaqué, et même sur l'assaisonnement des repas aux condiments heurtés et sans progression ; tout le décor social culmine dans deux aspects qui nous amèneront ainsi au seuil même du Livre de la « récitation » sacrée, psalmodiée dans tout le monde musulman, qui s'appelle : le Coran.

Le Coran

Pour essayer de comprendre l'influence du Coran, écrit en arabe, et qui a fait de l'arabe une langue de civilisation pour des centaines de millions d'âmes, il faut souligner les aspects spéciaux de la grammaire arabe, langue sémitique, puisqu'ils ont marqué le style de la pensée coranique. D'elle-même, la langue arabe coagule et condense avec un durcissement métallique, et parfois une réfulgence de cristal, l'idée qu'elle veut exprimer, sans céder sous la prise du sujet parlant. Elliptique et gnomique, discontinue et saccadée, l'idée jaillit de la gangue de la phrase comme l'étincelle du silex. Déjà l'écriture arabe nous souligne cette densité : des mots, elle ne note que le « corps », les consonnes, seules écrites en noir sur la ligne ; tandis que l'« âme » des mots, leur vocalisation et intonation, n'est notée que facultativement (et jadis en rouge) hors de la ligne. Cette physiognomonie de contrastes condensés a été imposée par la littérature arabe à la rhétorique de tous les peuples musulmans.

Voici quelques exemples, empruntés à la poésie profane et amoureuse, où l'idée est condensée, au lieu que, dans nos langues aryennes, elle serait explicitée :

« La chambre où Te voici n'a plus besoin de flambeaux » (Ibn al-Mu'adhdhal[d]).

« Ah ! N'accomplis pas ta promesse de m'aimer, de peur que vienne l'oubli » (Ibn Dâwûd[e]).

« Pense au Voisin d'abord, ensuite à la maison » (il s'agit du Paradis) [Râbi'a[f]].

« Je voulais vaincre en toi mon désir, mais c'est mon désir qui l'emporte » (Mutanabbî).

« T'invoquerais-je : "C'est Toi", si Tu ne m'avais dit : "C'est Moi" » (allusion à la *Fâtiha* du Coran) [Hallâj].

Si telle est la forme gnomique des phrases arabes dans le Coran, leur psalmodie accentue également la sveltesse sobre et accusée du chant arabe primitif, celui du chamelier, *hâdî*[g]. Si les mélodies, en chrétienté, ont tendu très vite à la voix « plurielle » par la polyphonie et l'harmonie, la psalmodie musulmane traditionnelle conserve le rythme consonantique instantané, sonore ou mat, sans durée, des instruments à percussion, à peine coloré par des vocalises ultra-condensées, toujours monocordes.

Le texte du Coran se présente comme une dictée surnaturelle, enregistrée par le Prophète inspiré ; simple messager chargé de la transmission de ce dépôt, il en a toujours considéré la forme littéraire comme la preuve souveraine de son inspiration prophétique personnelle, miracle de style supérieur à tous les miracles physiques. Le Prophète Muhammad, et tous les musulmans à sa suite, vénèrent dans le Coran une forme parfaite de la Parole divine ; si la Chrétienté est, fondamentalement, l'acceptation et l'imitation du Christ, avant l'acceptation de la Bible, en revanche l'Islam est l'acceptation du Coran avant l'imitation du Prophète. Vingt-cinq ans après la mort du Prophète, quand les derniers survivants de ses grands Compagnons, divisés par une vendetta, allaient en venir aux mains, il suffit à un des partis de hisser des exemplaires du Coran au bout des lances, à Siffîn[h], pour obtenir une trêve qui aboutit à un arbitrage entre 'Alî et Mu'âwiya. C'est le seul intermédiaire à invoquer auprès de Dieu, pour connaître Sa volonté. Le texte de ses 114 chapitres, comprenant 6 226 versets, resté intact depuis treize cents ans – 'Uthmân en édita une recension officielle[i] –, dont les consonnes immodifiables peuvent être çà et là vocalisées de plusieurs manières, constitue essentiellement le Code révélé d'un État supranational. Un Code, car il rappelle aux croyants le pacte primitif de l'humanité avec son Seigneur, et l'effrayant jugement qui l'attend, le décret qui l'a prédestinée et la sanction qui la menace[j].

Dans de brèves anecdotes historiques, allusions soit au passé des Juifs et des Chrétiens, soit à celui des tribus arabes, soit à l'actualité politique, le texte fait entrevoir des prophètes méconnus, des incrédules châtiés ; édicte aussi toute une série de prescriptions sociales, formule confessant le Dieu unique, prière rituelle quotidienne, jeûne annuel, dîme aumônière, pèlerinage à La Mekke, avec des règles de statut personnel, mariage et successions.

Mais ce livre n'est pas seulement un code ; il appartient à ce genre de livres très rare, qui ouvre une perspective sur les fins dernières du langage, qui n'est pas un simple outil commercial, un jouet esthétique ou un moulin à idées, mais qui peut avoir prise sur le réel, et, en gauchissant sur la syntaxe, comme un avion sur l'aile, fait « décoller » de terre.

Prenons son premier chapitre, la sourate *al-Fâtiha*, par laquelle « s'ouvre » le Coran. J'en donnerai d'abord la traduction française, puis le texte arabe. La traduction n'est pas de moi, j'ai préféré prendre celle d'un ami musulman, persuadé que, pour un texte religieux, la traduction due à un lettré croyant comme Mahmoud Mokhtar Pacha[k] a un tout autre accent.

Voici d'abord la traduction selon Mokhtar Pacha (après l'invocation pour être préservé du mal) :

> Au Nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux.
> Louange à Dieu, Seigneur des Mondes.
> Le Miséricordieux plein de Clémence.
> L'Arbitre du Jour du Jugement.
> Toi seul nous adorons, et de Toi seul nous implorons l'aide.
> Dirige-nous dans le Sentier du Salut.
> Dans le Sentier de ceux que Tu comblas de Tes Faveurs.
> De ceux qui n'encoururent jamais
> Ta Disgrâce et qui ne furent point des égarés.

Puis le texte arabe, psalmodié :

> *Bismil Lâhir Rahmânir Rahîm.*
> *Elhamdu lil Lâhi rabbil'âlamîn.*
> *Errahmânirrahîm.*
> *Mâliki yawmiddîn.*
> *Iyyâka na'budu wa iyyâka*
> *nansta'în.*
> *Ihdinas sirâtal mustaqîm.*
> *Sirâtalladhîna an'amta 'alayhim*
> *Ghayril maghdûbi 'alayhim*
> *Wa lâddâllîn.*

C'est bien là cette présentation discontinue et saccadée de la pensée que l'on trouvait déjà dans les Psaumes hébraïques et qui atteint ici à une densité encore plus forte.

Voici maintenant d'autres versets détachés du Coran où l'on peut goûter, également à un degré supérieur, les caractéristiques offertes par les extraits de poésie musulmane arabe que je vous ai cités au début.

« Quel souvenir, pour celui qui a là un cœur, et sait prêter attention, quand il a vu » (50 : 36).

L'édifice qu'il convient de bâtir en son cœur doit « être fondé sur la piété envers Dieu, et non sur une terre qui croulera » (9 : 110).

Au pèlerinage, « ce n'est pas le sang ni la chair des victimes, c'est la piété qui monte jusqu'à Dieu » (22 : 38).

« Une parole d'affection qui pardonne vaut mieux qu'une aumône qui blesse » (2 : 265).

« Les mauvais sont comme des captifs, des muets, des sourds, des égarés qui marchent à tâtons sous la lueur des éclairs, qui suivent un mirage, des nageurs pris dans une vague ténébreuse, au point qu'ils

n'aperçoivent pas leur main sortant de l'eau (24 : 39), des passants pris dans un vent glacial, leur maison est aussi fragile que la toile de l'araignée. Au dernier jour ces mauvais demanderont en vain aux bons (telles les vierges folles et les vierges sages) : "Attendez-nous, que nous vous empruntions de votre lumière !" » (57 : 13).

De l'eau vivifiant la terre stérile, du feu produit avec même du bois vert, des oiseaux rappelés par leur apprivoiseur, le Coran fait des paraboles de la résurrection finale ; paraboles à peine dessinées, comme avec des éclairs.

Précisons maintenant que le Coran est le premier texte arabe connu qui soit rédigé en prose et non en vers. Tant que les langues primitives restent magiquement captives du rythme poétique, elles ne peuvent faire concevoir purement l'idée, elles ne peuvent devenir des langues de civilisation. Ce n'est pas sans raison que le Prophète arabe dénonçait les poètes de son temps comme des « possédés[1] ». La rime et le mètre paralysent la libération de la pensée, captive de la mnémotechnique. L'invention de la prose délivre la pensée des exigences métriques, des césures et des cadences. Évidemment, le Coran contient, surtout au début chronologique de sa notation, bien des passages en prose rimée, mais la rime s'interrompt quand la pensée l'exige, et ne la commande jamais. Telle est la première originalité du Coran.

La seconde originalité du Coran, c'est son caractère d'avertissement insinué, pour faire réfléchir, entre les lignes, à une intention maîtresse, au-delà de la voix du messager transmetteur, un texte « inspiré ».

LA VISION PLOTINIENNE ET L'ISLAM

Cette note fait suite à l'étude d'André Grabar, « Plotin et les origines de l'esthétique médiévale » dans les *Cahiers archéologiques*, 1945-1947 (vol. I-II). Cf. André Grabar, *Les Origines de l'esthétique médiévale*, Paris, Macula, 1992, p. 29 *sq*. André Grabar, né à Kiev en 1890, succéda à Gabriel Millet à l'École pratique des hautes études (1933-1966), puis au Collège de France, à la chaire d'art et archéologie de Byzance (1946-1966). Membre de l'Institut (1955), il est l'auteur de *L'Iconoclasme byzantin* (2e éd., Flammarion, 1984). Il soutient que l'art chrétien, en ses premières manifestations, opéra la synthèse des énoncés de la Révélation et des schèmes directeurs de la pensée de Plotin (cf. *Ennéades* V, 8, 5). Par « vision plotinienne », il faut entendre non une « conception plotinienne », mais, plus littéralement, une doctrine de la vision, qui suppose la reconduction de l'image de l'Invisible à un plan unique, et surtout un renversement de la perspective, où l'image, épiphanie de l'invisible, devient le foyer générateur d'un espace en expansion (comme l'Un est le foyer géné-

rateur des étants), le spectateur perdant ainsi son privilège d'être au centre de la vision. C'est cela qui suscite les remarques comparatistes de Louis Massignon. S. A.

1° Si l'artiste, selon l'esthétique plotinienne (celle de toute réalisation mystique), doit se placer (par l'acte même de vision) hors de soi, dans l'objet qu'il veut représenter, l'artiste doit opérer un décentrement (comme quand nous passons du système de Ptolémée à celui de Copernic : du géocentrisme à l'héliocentrisme). Voici une citation d'un mystique musulman, Hallâj († 922) : « Où que vous vous tourniez, c'est face à Dieu » (citat. *Qur'ân*, II, 109) qu'il commente ainsi : « Telle est l'image du mode d'apparition de Dieu à sa création ; comme la lune, dont le premier croissant, visible de toute contrée, est masqué par les traces (de repérage) et les marques (d'orientation) ; que l'on écarte ces traces (et marques), et c'est la lune, alors, qui devient celui qui regarde (par notre œil) ; elle ne sera plus (pour nous) Celle qui est regardée » (trad. ap. *Passion d'al-Hallâj*, p. 588 ; texte arabe ap. Sulamî, *Tafsîr*, publ. in *Essai sur les origines du lexique technique*, p. 24 du supplément[a]).

2° Ce décentrement mental amène l'artiste, comme M. Grabar l'indique à propos de Plotin, à négliger les règles normales de la perspective, et à centrer tout le paysage sur le centre même de l'objet où il se transporte. Il aboutit forcément, même pour des objets « ouverts » (d'extension indéfinie), à une représentation « fermée » (de compréhension finie), donc circulaire (= « perspective rayonnante ») pour l'espace, et cyclique pour le temps.

Et voici quelques applications pour le domaine de l'Islam artistique : a) en calligraphie : l'artiste passe des suites linéaires de lettres (suites ouvertes) à leur projection circulaire en entrelacs fermés où leurs volutes caractéristiques se combinent et se bloquent en une structure personnelle unique ; b) en cartographie : l'artiste abandonne la projection loxodromique Ptolémée-Mercator, pour reprendre la vieille projection circulaire babylonienne et avestique, selon laquelle l'œcumène est figurée par les 7 kishwâr (7 circonférences tangentes entre elles et de rayon égal : 1 centrale, l'Iran, et 6 périphériques, N, S, E, W, SE, NW[b]). Ce qui utilise ingénieusement la valeur privilégiée du nombre 6 pour notre espace euclidien ; comparer l'hexagone des cellules des abeilles (Yâqût, 1, 27 ; Bêrûnî, *Tafhîm* 240). Évidemment, vu la courbure de la sphère terrestre, il y a, pour les points des 7 circonférences très éloignés des centres, une distorsion de leurs distances. Mais la projection de Mercator en fait bien une autre. Et le grand intérêt d'une projection circulaire (« centrée », « polaire »), c'est que l'esprit y poursuit la réalisation d'une abstraction : représenter une structure *indépendamment* d'un système de références spatial (= coordonnées rectangulaires), en posant

simplement une *origine* (ici le centre du cercle, cf. le calcul vectoriel et tensoriel des mathématiciens modernes).

3° La question rentre dans la considération des différentes marches de l'argumentation (j'en ai envisagé 4 principales, illustrées d'exemples ap. *Lettres d'Humanité*, Guillaume Budé, II [1943], p. 135-139[c]).

DE L'ESSOR DE L'IMAGINATION MUSULMANE, JUSQU'EN CHRÉTIENTÉ, À PROPOS DES RÊVES ET DES CONTES NERVALIENS

Texte publié dans *La Tour Saint-Jacques* – rédacteur en chef : Robert Amadou –, dans le numéro spécial *Gérard de Nerval* (n° 13-14, janvier-avril 1958), p. 55-59. Dans le même volume, on trouve des contributions de Max-Pol Fouchet (« Nerval et le dessein du XIXe siècle »), Lise Deharme (« Lord Pilgrim »), Marcel Schneider (« Nerval et la musique »), Georges Le Breton (« Le pythagorisme de Nerval ») et Gabriel Bounoure (« Sophianité de Gérard »). Il s'agit manifestement d'un texte crypté, dont le dessein se dérobe sous les apparences d'un exercice littéraire. Louis Massignon sait qu'il publie en milieu occultiste, où les allusions à l'illuminisme maçonnique seront bien accueillies. Il se plaît donc à reproduire un des thèmes qui lui sont chers : l'alliance entre une « maçonnerie » shî'ite extrémiste (les ismaéliens) et la maçonnerie templière, uraniste et vengeresse, alliance dont les effets souterrains et tardifs autant que sataniques précipitent la fin de la royauté légitime (cf. Marie-Antoinette). Le nom d'Oscar Wilde n'est pas sans raison placé en exergue, signe d'une expérience tragique (les « rescapés de la mer Morte »), de l'amour sacrificiel, de l'imagination créatrice, du salut final par la Foi. Surtout, à une conception *universelle* des pouvoirs de l'imagination créatrice, étrangement conçue par lui comme une neutralité paganisante, aussi statique qu'est, à ses yeux, l'éthique d'Aristote, Massignon oppose l'essor dynamique d'une imagination musulmane dont le sens est amphibolique : l'islam impose à certains initiés d'Occident, tels Blake, Nerval ou même Barrès, l'évidence d'une vertu dynamique, celle de l'imagination vérace, dévoilante, révélatrice, et l'islam modifie, par l'irruption de ses chefs-d'œuvre, le destin de notre culture. L'imagination musulmane est l'ésotérique de notre imaginaire, l'islam devenant comme le secret intérieur, le fil caché d'une certaine tradition, par quelques rencontres, ou « clashs », dont Nerval ou Fitzgerald recréant Omar Khayyâm, sont des exemples. Cet article, rédigé au temps où André Breton fait paraître *L'Art magique* (1957), où Henry Corbin publie son *Avicenne et le récit visionnaire*, est une réponse voilée à tous les explorateurs de l'imagination véridique qui ont laissé le monde musulman à l'écart de leur enquête ; il est donc, en quelque façon, une réponse distante mais positive, sans hostilité mais sans docilité, à celui qu'il ne nomme jamais, André Breton. Massignon se souvient-il des paroles de Breton, « Orient, Orient vainqueur, toi qui n'a qu'une valeur de symbole, dispose de moi, Orient de colère et de perles ! » (*Introduction au discours sur le peu de réalité*, 1924) ? Le suicide de Paul Kraus, assimilé

au suicide de Gérard de Nerval, achève de donner à cette topique de l'imagination, en un discret « toast funèbre », sa tonalité onirique. C. J.

« Nous ne pouvons plus être païens, nous avons été crucifiés. »
Charles GROLLEAU, préface aux *Intentions* d'Oscar Wilde

Dans une lettre de Dominique Dupouey, que son camarade Lefrançois me fit lire entre les 16 et 19 avril 1917, à bord de son torpilleur camouflé, ex-*Feï Chung* chinois, ex-*Hellé* grec – c'était en mer Égée – une phrase me frappa : « L'imagination est la vertu qui nous empêche de nous arrêter au mal. »

C'était une phrase d'artiste privilégié, d'un rescapé de la mer Rouge, ou de la mer Morte, juif cramponné aux phylactères de la Loi, chrétien stigmatisé par son crucifix. Mais, pour le commun des hommes, *l'imagination* joue librement dans la nature, sans aucun garde-fou ; et le « verbe mental » qu'elle fait concevoir exprime ingénument tout spectacle fortuitement observé, sans y chercher d'intention, innocente ou perverse, admire tous les contrastes des couleurs, opposant à égalité, comme si c'étaient des couleurs, le blanc et le noir ; sans comprendre que l'un est affirmation, et l'autre négation de la Lumière ; acceptant sans discrimination dans sa « topique » tous les thèmes du folklore universel, toutes les situations dramatiques de l'histoire humaine ; en partant d'une position centrale non polarisée, celle du Stagyrite définissant la vertu comme une position de repli, d'abri, médiane entre une déficience et un excès ; alors qu'en réalité, dans la pensée d'Eckhart, la vertu est une tension à sens unique, héroïque : sans contrepartie.

Notre tradition littéraire classique nous a familiarisés avec cette imagination « indécise », « infra-libertine », dans les contes populaires qui ont inspiré les écrivains des cités grecques, soit avant Eschyle, assez innocemment, soit après Alexandre, à la manière dépravée et dépravante des *fabulae milesianae* hellénistiques, qui ruinèrent la forte discipline morale de la civilisation de Rome.

Le profil de l'imagination, en Islam, doit être envisagé comme une sorte de « retour » à l'indifférenciation morale des « païens », tempéré par une « persistance » de la foi patriarcale d'Abraham, foi antérieure à la révélation des Commandements au Sinaï, comme à la dispensation de la Grâce de la Pentecôte. Les Arabes, fils d'Ismaël, ont été chassés au désert, et mis hors la Loi, dispensés d'espérer et de regretter : mais leur foi abrahamique authentique ravivée par l'Islam les constitue, face à Israël et à la Chrétienté, comme les témoins de la revendication de justice de tous les non-privilégiés, qui doit éclater un jour, au Jugement Dernier, où il n'y aura plus de privilèges, que pour aggraver la condamnation des privilégiés avares, et réhabiliter les pauvres hors la loi : afin que le Décret de Prédestination coïncide avec le Livre de notre juge-

ment général. La foi musulmane éclaire d'une lumière religieuse authentique le profil de l'imagination païenne, dont les contes célèbrent les puissants, qu'ils soient bons ou mauvais. « L'Islam ne connaît que la force » soit, parce que, pour lui, toute force vient de Dieu et donc s'anéantit dès qu'elle Le renie. Alors que l'imagination juive (*Haggadoth*) et chrétienne (*Flos sanctorum*) dramatise le combat des saints contre Satan et les Démons, l'imagination musulmane réduit les Démons au rang des Génies, des Jinn, et des Fées, des élémentals subalternes du paganisme : la ruse suffit pour les neutraliser. Et le croyant, même s'il n'a que deux ou trois camarades, peut (et doit, disent les Kharijites) tirer l'épée *fî sabîl Allâh*, sûr de vaincre, d'une victoire prédestinée[1]. C'est pourquoi « un cimetière arabe inspire une paix si profonde qu'il est reposant d'y penser » (Fayein).

Et c'est pourquoi, à cette heure de l'histoire où l'espérance d'Israël s'éteint en matérialisme agraire, où la charité de la Chrétienté refuse l'hospitalité aux non-chrétiens – l'imagination des croyants musulmans galvanise la masse des désavantagés que le marxisme ne satisfait pas : il n'y a pas de folklore marxiste, les marxistes ont voulu proscrire de l'école tout recours aux fables populaires. Alors que l'Islam les éclaire et les axialise. Au Jour du Jugement, par une sublimation inattendue des philosophes et des savants, l'antithèse opposant le Bien au Mal (qui métaphysiquement n'existe pas) revêtira une réalité inouïe, puisque la clémence divine dotera les Damnés, qui ont choisi le néant, d'une survie paradoxale immortelle, où plusieurs mystiques musulmans ont discerné et convoité une dernière grâce, l'indulgence sabbatine du Premier Amour.

L'héroïsme se fait de plus en plus rare, tant chez les juifs que chez les chrétiens. L'imagination de leurs conteurs s'était concentrée jadis sur cette catharsis surnaturelle des vocations de perfection que la lecture des Légendes de Saints fait naître, imprégnant les âmes d'une Foi capable d'arracher à la Grâce les coups les plus imprévisibles, et merveilleux, du Destin. Nous avons eu ainsi deux vagues d'appel à l'héroïsme, en Occident : d'abord, au premier siècle, la vague des légendes juives esséniennes, des saints « élianiques », Hénoch, Élie, Noé, Lot, Susanne et Daniel, les VII Macchabées, qui galvanisèrent les chrétiens des Catacombes romaines : puis, à l'aube des Croisades, cette douzaine de légendes chrétiennes de l'Église d'Orient, les seules qui suscitèrent des poèmes populaires dans les nouveaux dialectes de l'Occident, sainte Marie l'Égyptienne, sainte Catherine, saint Georges, saint Théophile, sainte Marguerite (celle qui dut inspirer à Jeanne d'Arc de prendre comme elle des habits d'homme, nonobstant l'excommunication

1. C'est la théorie, d'origine hallâgienne, du philosophe turc Nourettin Topcu, dans *Conformisme et révolte*.

encourue), saints Josaphat et Barlaam, sainte Thaïs, les VII Dormants d'Éphèse, – qui suggèrent en rêve des actes héroïques. Mais ces marées « hyper-prométhéennes » ont passé.

On attribue leur jusant à la résurgence du paganisme lors de la Renaissance : mais cette résurgence n'est pas populaire, elle est due à des scribes, à des bourgeois, à des sceptiques. Tandis qu'on n'a pas assez attiré l'attention sur la contre-attaque musulmane que les Croisades provoquèrent en Occident dans tous les domaines de l'imagination, arts, modes (bijoux, parfums, étuves, flamboyant jusque dans les hennins, tarots et cartes, poésie courtoise, uranisme d'Edward II). Parallèlement à l'averroïsme, où le substrat païen de la philosophie grecque fut « survolté » par la foi théologale musulmane, – une première vague de folklore musulman atteignit l'imagination des conteurs et fabulistes chrétiens, depuis la cour de Frédéric II jusqu'à celle de Charles VI (par le moyen des derniers rois de Chypre, c'est à eux qu'on doit l'introduction dans l'Église latine de la fête, si typiquement « musulmane », de la Présentation de la Sainte Vierge au Temple). La légende *de tribus impostoribus*, la franc-maçonnerie ismaélienne et druze s'infiltre alors en Chrétienté, prenant d'ailleurs un caractère « satanique » de « danse macabre » que l'Islam ne lui donnait pas au début.

La seconde vague de folklore musulman déferla au XVIIIe siècle, avec *Les Mille et Une Nuits* de Galland, avec les « illuminés égyptiens » genre Cagliostro et Weishaupt. Les déistes « à la manière de Voltaire » étaient à l'aise pour accepter dans ce folklore, avec sérénité, que le Décret divin s'accomplisse de même, partout, dans le bien comme dans le mal. Et des écrivains anglais y révèrent, non sans satanisme, depuis Blake et Beckford (*Vathek*) jusqu'à Fitzgerald (*Omar Khayyâm*) et Richard Burton (ce qui islamisa profondément sa vie d'explorateur[1]).

En France, cette prise en considération d'un déisme à la musulmane se fit à travers la franc-maçonnerie, on le voit dans Joseph de Maistre ; ses disciples maurrassiens ont accentué, sous une forme assez sombre, la « patience musulmane de l'Ordre divin » en obéissance forcée à l'Inexorable Nécessité de Droit Divin *optimo & pessumo* ; et ils ont cru retrouver un compagnon de chaîne de leur désespoir hautain en la personne de Gérard de Nerval.

Ce qui n'est pas tout à fait exact. Gérard de Nerval, comme Richard Burton, a voulu islamiser son hétérodoxie chrétienne, en allant vivre en Orient arabe. Il faudrait, et je ne puis songer à l'examiner ici, faire la critique de ce qu'il nous dit de ses expériences, notamment *druzes*. Elles m'avaient frappé, jadis, par leur accent, et, à travers mon livre sur *La Passion d'al-Hallâj*, Maurice Barrès en reçut le contrecoup (il m'écrivit

1. Polti ajoute les noms de Hoffmann, J.-P. Richter et Poe ; qui nous « situent », eux aussi, dans l'entre-deux, le barzakh islamique : « *Not in Heaven, and yet so far from Hell.* »

« le rare plaisir » qu'il avait eu à me lire, et la thèse de Mlle Frandon, en 1954, étudia ses citations). L'accès de l'imagination de Gérard de Nerval à l'Islam s'est fait par une démarche d'attrait, magnétique plus que magique, par un consentement à la puissance verbale de certaines affirmations de la Foi musulmane.

Mon premier « *clash* » avec l'Islam a été la lecture du voyage de Camille Douls à la Saguiet al-hamra, où, enterré vivant dans le sable par les Oulad Delim, il se sauva : en criant obstinément la shahâda islamique ; sans y croire ? en était-il bien sûr ? Pour ma part, je ne puis douter de l'i'jâz coranique, de l'efficacité spirituelle de la Fâtiha. Gérard de Nerval a-t-il été jusque-là ? Était-il simplement « entré dans le jeu avec sérieux », comme Mgr Lavigerie parlant de son « respect » pour l'Islam ? Et là intervient le recours convaincu de Gérard de Nerval à l'oniromantique.

L'oniromantique est assez mal vue des théologiens chrétiens. Mais, dans leur simplicité archaïque, les Musulmans recourent aux rêves avec une pureté de conscience que le spiritisme, cette triste hérésie chrétienne, ignore. Le spiritisme rêve, pour obtenir des résultats « rentables ». L'Islam rêve, pour connaître le décret divin auquel il s'est humblement soumis d'avance[1]. Gérard de Nerval, qui est un des premiers à avoir souligné l'atmosphère mentale « onirique » de la Révolution française, à avoir « galvanisé » les contes populaires de la vieille France avec sa foi aux rêves, me paraît plus proche des Musulmans que des Spirites ; c'est l'opinion mûrie d'un maître iranisant, Henry Corbin, qui a rapproché[2], en termes très élevés, un passage de *L'Envol de l'oiseau* avicennien d'un rêve nervalien (dans *Aurélia*[•]). Et je crois que la conférence nervalienne que Gabriel Bounoure vient de donner à Dar el-Salam (au Caire) sur « La rose de Choubrah » tendrait à la même conclusion.

Ajoutons ici une remarque de Polti (ap. *Les XXXVI situations dramatiques*, 1924, p. 9) : Gérard de Nerval a repris (dans un article de *L'Artiste* sur la *Jane Grey* de Soumet) la théorie de Goethe et Gozzi, créateur de *Turandot* et des *Trois Oranges*, de la dramaturgie « fiabesque », sur le nombre restreint et limité des situations dramatiques « archétypiques » ; théorie essentiellement sémitique, d'origine arabe ; comme le « fiabesque », d'ailleurs.

Il reste une dernière question : le suicide de Gérard. Quel sens lui donner ? Le suicide est très éloigné de la mentalité musulmane, qui conserve, quand Dieu lui retire un de ses dons, mémoire sereine de la générosité du Donateur. J'évoquerai, pourtant pour finir, un autre suicide, d'un très cher collègue et ami, le Dr Paul Kraus (Le Caire, 1944) ;

1. C'est en rêve qu'Abraham reçoit l'ordre de sacrifier son fils.
2. *Avicenne et le récit visionnaire*, Téhéran, 1954, 2e éd., p. 210.

nous avions aimé ensemble la pensée mystique d'un martyr musulman, Hallâj ; achevant son article, le dernier, écrit sur Hallâj « pour me tenir parole », il concluait : « La voix de Hallâj, c'est le cri de menace à celui qui va se noyer : “Gare, gare à toi, ne va pas te mouiller dans l'abîme” ; – mais c'est aussi l'appel qui séduit le martyr, la coquetterie de la Beauté ; qui entraîne ainsi Ses Élus : à sa rencontre. »

LES SAINTS MUSULMANS ENTERRÉS À BAGDAD

Publié dans la *Revue de l'histoire des religions*, Paris, Leroux, 1908, p. 1-10, cet article n'est pas seulement un bon témoin des recherches archéologiques conduites par Louis Massignon en un temps qui s'avère décisif pour tout l'avenir de sa vie intellectuelle, sans omettre le tournant de son retour tumultueux à la foi chrétienne. Le lecteur est frappé du fait que Louis Massignon prenne les tombes, les fondations funéraires, les mausolées, les mosquées bâties sur le lieu où un homme de Dieu fut enterré, bref la topologie des morts, pour repères et guides d'interprétation et de résurrection des topographies urbaines. On le verra dans son ample méditation sur la « Rawda » de Médine, méditation rédigée à la fin de sa vie, et déjà, en ce bref article, la nomenclature, la litanie des saints musulmans va avec un acte d'imagination méditative sur l'essence même de la capitale abbasside. Non les palais, les garnisons, les lieux de pouvoir, mais les tombes des saints instruisent le regard intérieur. Le « mystère en pleine lumière », tel que le nommera Maurice Barrès, se révèle en cette topologie de ceux qui, enterrés, annoncent la Résurrection. Les « mystères d'Éphèse », comme les tombes de Bagdad, comme la tombe de Gandhi, sont les signes d'une « dormition » dont le sens est éminemment eschatologique. Nous publions le texte original, avec quelques modifications de transcription. Pour respecter la numérotation des chapitres, qui commence étrangement par « II », nous introduisons le « I » en tête de l'introduction. C. J.

I

Au début de cette année, à Bagdâd, j'essayais de reporter sur le terrain le canevas des restitutions théoriques du plan de l'ancienne ville, tel que l'ont dessiné Streck et Le Strange[■], en m'appuyant sur les visites de pèlerins à certains morts illustres, – là où la tradition du pèlerinage n'a pas été interrompue –, là où la tombe, selon l'expression consacrée, est restée *zâhir yuzar*, demeure l'objet de *ziyârât* publiques (visites pieuses).

Les résultats obtenus ont décelé l'instabilité toute spéciale des sépultures à Bagdâd ; plus qu'ailleurs, les morts se dérobent, charriés par les caprices de l'inondation, déplacés par l'ascendant momentané d'une secte.

Il n'existe plus pour Bagdâd de ces répertoires spéciaux consacrés aux cimetières et à leurs hôtes de marque, – comme les *Salawât al-Anfâs* d'El-Kattânî pour Fez, comme les monographies égyptiennes des *Qarâfatayn* pour le Caire. Le manuscrit des *Maqâbir Bagdâd* d'Ibn al-Sa'î (XIIIe s.) n'a pas été retrouvé depuis que Hadji Khalfa le vit ; et j'ai dû me contenter du *Jâmi' al-anwâr*, médiocre compilation d'El-Bendenidjî (XVIIe s.) qui groupe et complète les indications éparses dans les grandes chroniques du Khalifat, dans les biographies générales comme les *Wafayât* d'Ibn Khallikân[b] ; la liste officielle des pèlerinages actuels étant donnée dans le *Sâl Nâmeh* (Almanach du vilayet, en turc, année turque 1312, pp. 254-255).

II. – Types de tombes

Un examen sommaire amène à distinguer parmi ces tombes le *madfan* (contenant le corps du saint en entier ou en partie), et le *maqâm* (perpétuant la mémoire d'un saint mort ailleurs). Au Shûnîz (rive ouest de Bagdâd), le *madfan* de Junayd et de son maître Sirrî est à côté du *maqâm* de l'Égyptien Dhû l-Nûn[c].

Nous verrons plus loin comment, sous l'influence des pèlerinages fondés, la piété reconnaissante des fidèles a, depuis le IVe siècle de l'hégire, forcé la main aux *fuqahâ'*, et organisé, avec la confirmation officielle du khalife du Prophète, la célébration publique des cinq prières sur certaines de ces tombes, là où se trouve un *mosallan* (lieu de prières) couvert, et un imâm desservant (*métwalli*), que le culte s'y célèbre tous les vendredis ou seulement à certaines fêtes[d].

Les autres tombes, sans *mosallan* ni imâm, – vivotent sous la garde d'un porte-clefs sans appointements fixes –, visitées sans régularité par les *zuwwâr* (pèlerins).

Les tombes à *mosallan*, véritables mosquées, ont une importance religieuse très supérieure à celle des mosquées de quartier. La coupole du cheikh 'Abd al-Qâdir est entourée d'une véritable cité de *qâdiriyîn*, au nord-est de la ville[e]. Plus librement qu'ailleurs s'y voient les témoignages de la naïve dévotion populaire : maisonnettes en briques (5 briques juxtaposées), Ka'ba en miniature, bâties près de la tombe de Behlul Dâneh[f] ; visites et prières des femmes stériles, à la tombe de Junayd[1].

Les tombes sans *mosallan* sont restaurées quand elles trouvent un grand qui s'y intéresse ; Kâzim pasha a restauré ainsi après les inondations dernières la tombe de Zubayda[g], et celle d'Al-Hallâj a été restaurée par son neveu.

1. En toute *ziyâra* le pèlerin lettré récite les versets 63-65 de la sourate X devant la tombe ou le cénotaphe.

Les tombes sans *mosallan* où l'on vient prier, sans la confirmation officielle, sont tolérées, vu l'antiquité des prétentions de leurs morts à l'état de sainteté. Mais de même que l'administration des *waqf* est intervenue cette année pour dresser l'inventaire des trésors des sanctuaires shî'as de Kerbela et Najaf, elle intervient quand un pèlerinage lui déplaît pour le faire démolir ; l'affaire récente de la *qubba* de *Meshâhada* en a été la preuve.

III. – Genèse de la sainteté de ces morts

Comment ces morts sont-ils devenus des saints, comment la Bagdâd musulmane s'est-elle choisi des protecteurs ? Cela est un chapitre curieux de l'histoire de cette ville. La façon dont ses habitants ont décerné à ses *awliyâ'* la *tawallî* (sainteté[h]) au nom de la communauté musulmane n'était ni prévue par le Qorân, ni réglementée par le khalife. Ce n'est pas ici le lieu d'insister sur l'évolution qui assimile comme signification la *tawallî* qoranique et la *taqdîs* qui, elle, est véritablement la sainteté « consacrée », et ne s'applique dans le Qorân qu'à l'Esprit de Dieu, à la Terre Sainte, à Jérusalem, et à l'oued Tawâ (Sinaï).

Suivant l'usage vulgaire, et traduisant *awliyâ'* par « saints », nous constatons qu'au début les gens de Bagdâd n'y classèrent que quatre séries de personnages : les prophètes, les martyrs de Najrân et les Sept Dormants d'Éphèse (cf. Martyrologe romain, 27 juillet et 24 octobre), mentionnés dans le Qorân ; et *dix* d'entre les *sahâba*, les *ashâb al-mubashshara*, canonisés formellement par un hadîth du Prophète[i].

En conséquence, deux prophètes juifs, Yousha'[1] (Josué) et Élyâs (Élie), furent révérés de très bonne heure à Bagdâd ; le premier ayant sa tombe (ou prétendue telle) au Shûnîz (rive ouest), et le second ayant été confondu avec Al-Khidhr de la Sunna, le mystérieux compagnon de Moïse dans le Qorân[j].

Et parmi les dix *ashâb*, trois d'entre eux, dans le pays, attiraient les dévotions des pèlerins, Talha et Zubayr à Bassora, 'Alî à Najaf : sans qu'il semble y avoir eu de suite un culte officiel sur leurs tombes ; sauf pour 'Alî, de la part des dissidents shî'a.

Telles étaient les limites restreintes du culte des *awliyâ'* à Bagdâd au début du IVe siècle de l'hégire. En voici une preuve dans la profession de foi sunnite suivante conservée dans un interrogatoire de l'Inquisition d'État (*mihna*) en 309/922 : « Ma religion c'est l'Islam ; mon *madhab* (rite) c'est la Sunna, et la *tafdîl* (vénération) des quatre imâms les khalifes bien dirigés, ainsi que des six qui complètent *les dix compa-*

---

1. *Yousha'* est la forme arabe de *Josué* et non d'*Osée*. Mais la tradition locale juive est précise (cf. Rousseau, *Voyage*, p. 12 ; André, 1899).

gnons, qu'Allah soit satisfait d'eux tous » (procès d'Al-Hallâj, d'après la version d'Al-Khatîb, *ap.* Ibn Khallikân, *in loco*).

IV. – Premières tombes et premières vies des saints officielles

Le culte public des saints ne se forme à Bagdâd qu'au cours du IVe siècle de l'hégire (Xe s.). C'est l'époque des premiers grands monuments élevés en leur honneur, l'époque des premières vies de saints, et des premiers traités dogmatiques justifiant leur culte.

Nous voyons qu'à Bagdâd certains cimetières, dès la fin du IIIe siècle de l'hégire, étaient choisis comme lieux d'oraison par les mystiques. Lorsque l'un d'eux, Al-Hallâj, fonda son ordre, on racontait que lui, qui pour son compte faisait souvent des retraites près de la sépulture d'Ibn Hanbal aux *qubûr al-shuhadâ'* du cimetière de Quraysh (rive ouest), ordonnait à ses disciples « d'y aller pendant dix jours, prier, prêcher et jeûner », et on ajoutait qu'après cette « neuvaine » il les tenait quittes de toute dévotion pour la fin de leurs jours[1] (quant à leur propre salut).

Cela montre l'importance croissante des pèlerinages aux cimetières ; aussi les premiers Hamdanides, encore à la cour de Bagdâd, font construire les premiers *mosallan* sur les tombes des 'Alides, et sur la tombe de l'imâm Al-A'zam Abû Hanîfa s'élève une *suffa*[k], avec un petit oratoire.

En droit sunnite, l'école des ash'arites, dans la personne de son second fondateur, Al-Bâqillânî († 403 hég.), accepte la première d'étendre avec quelque certitude la *tawallî* (sainteté) à des modernes, accueillant ainsi le principe posé dès l'origine par les écoles chi'ites, et légitimant l'usage qu'en avaient essayé certains groupements sunnites, les hanbalites, Kirâmiyîn et Sâlimiyya, lorsqu'ils recueillirent pieusement les gestes vertueuses, *manâqib*, de leurs fondateurs.

Al-Bâqillânî est le premier à avoir formulé ce principe sous une forme générale ; l'ouvrage spécial où il le fit n'a pas été retrouvé ; c'était, d'après ce qu'en dit un contemporain[2], sur la « *'Idjz al-mu'tazila 'an tashîh dalâ'il al-nubûwat* », « l'impuissance des mo'tazilites à reconnaître les signes de l'état prophétique ». La thèse est nouvelle, et digne d'attention ; c'est la première fois qu'un *faqîh* officiel, nullement mystique, un *qâdî* des *qâdîs* de Bagdâd, pose la question de la prophétie sur le terrain « expérimental » ; faisant appel, pour rendre compte de la sainteté des prophètes, aux états connus et constatés chez des mystiques modernes ; et, parmi les exemples qu'il analyse, se trouvent les miracles opérés par Al-Hallâj, au grand scandale des Bagdâdiens, quatre-vingts

1. Ibn al-Jawzî, *Muntazam*, *anno* 309.
2. 'Abd al-Qâhir al Baghdâdî † 429 hég., dans son *Farq* (ms. Berlin, 2801, fol. 101 *a*) : le *qâdî* Abû Bakr Muhammad ibn al-Tayyîb l'ash'arite : c'est Al-Bâqillânî.

ans auparavant ; Al-Bâqillânî n'y voit rien d'inadmissible selon le point de vue dogmatique des ash'arites, puisqu'il déclare que ce furent là des « dons de Dieu ».

V. – Al-Ghazâlî et Ibn al-Jawzî

Le mouvement devient si net parmi les *fuqahâ'* de Bagdâd, qu'à la suite d'Al-Bâqillânî nous voyons Al-Qushayrî accentuer sa position, et associer en sa personne l'école de droit ash'arite avec les cercles mystiques de Nishapour dirigés par le grand poète Abû Sa'îd ibn Abî l-Khayr.

Il est impliqué dans la persécution des ash'arites par Togroul Beg : mais cela n'enraye rien, et la thèse d'Al-Bâqillânî triomphante est professée, sous le patronage du Nizâm al-Mulk et dans son « université » de Bagdâd (*madrasa Nizâmiyya*) par l'imâm al-Ghazâlî[l].

Tout sunnite de Bagdâd souscrira à la déclaration d'al-Ghazâlî dans son *Munqidh min al-dalâl*[1] : « Qu'en tout temps il existe des hommes qui tendent à Dieu, et que Dieu n'en sèvrera pas le monde, car ils sont les piquets de la tente terrestre ; car c'est leur bénédiction qui attire la miséricorde divine sur les peuples de la terre. Et le Prophète l'a dit : "C'est grâce à eux qu'il pleut, grâce à eux que l'on récolte, eux, les saints, dont ont été les Sept Dormants[m]." »

Et le culte populaire, officiellement légitimé, choisit les quatre patrons de Bagdâd : Ibn Hanbal, Mansûr ibn 'Ammâr, Bishr al-Hâfî, Ma'rûf al-Karkhî[n]. Et les recueils d'hagiographie colligent les vies et les exemples des saints.

Le plus célèbre paraît avoir été la *Hilyat al-anbiyâ' wa tabaqât al-asfiyâ'* d'Abû Nu'aym al-Isfahânî († 430 hég.) dont le titre associe si étroitement les prophètes aux saints, leurs successeurs dans la jouissance de l'inspiration divine, ainsi reconnue par les sunnites après Muhammad.

La *Hilyat*, très demandée à Bagdâd, fut résumée par Ibn al-Jawzî[o], le grand prédicateur hanbalite de Bagdâd, dans sa « Crème des crèmes » (*Safwat al-Safwa*), qui existe encore en cinq volumes dispersés dans les bibliothèques d'Europe ; faite sur un plan méthodique, régional, énumérant dans chaque pays les saints puis les saintes, connus, puis anonymes, s'adressant à tout le peuple sunnite, et non pas seulement aux cercles mystiques de soufis comme la série contemporaine et concurrente des *Tabaqât* de Sulamî et Ka'bî jusqu'à 'Attâr.

Cinquante-cinq ans après Al-Ghâzâlî, meurt le grand saint de Bagdâd, le « cheikh » tout court, de là-bas, Muhyî ad-Dîn 'Abd al-Qâdir al-

1. Éd. Caire, 1303, p. 17.

Kîlânî, futur éponyme de l'ordre Qâdiriyya (561/1166). Très discuté par Ibn al-Jawzî, son souvenir règne maintenant sur Bagdâd.

Et le calendrier des saints qâdiriyya a évincé chez les sunnites de Bagdâd les saints des IVe et Ve siècles de l'hégire. La liste officielle des saints protecteurs de Bagdâd telle que l'enregistre le *Sâl Nâmeh* donne la place d'honneur à 'Abd al-Qâdir, à deux de ses fils et à ses disciples.

VI. – Le calendrier actuel

Voici la liste[1] des 67 [*sic*] saints sunnites officiellement révérés à Bagdâd :

A. Bagdâd rive gauche (Rosâfa) :

1. Le ghoûk suprême 'Abd al-Qâdir al-Kîlânî († 561/1166).
2. Ses fils 'Abd al-Wahhâb et 'Abd al-Jabbâr.
3. Son disciple Sirâj ad-Dîn.
4. Son disciple Sadr ad-Dîn.
5. Sultân 'Alî.
6. L'imâm Ahmad Qudûrî († 428/1036).
7. Ahmad al-Witrî († 970/1562).
8. Najîb al-Dîn al-Sohrawardî († 562/1168).
9. Shihâb ad-Dîn al-Sohrawardî († 632/1234).
10. Abû l-Faraj Ibn al-Jawzî († 597/1200).
11. Hârith al Muhâsibî († 243/857).
12. Muhammad al-Azharî (des Qâdiriyin).
13. Muhammad al-Alafî (des Qâdiriyin).
14. Muhammad Râfi'.
15. Le sayyid Ibrâhîm.
16. Muhammad al-Ahsâ'î († 1203/1781).
17. Muhammad Nu'mân.
18. Muhammad al-Khawlânî (ou al-Jawlânî).
19. 'Alî al Sahrânî.
20. Muhammad al-Fadl.
21. Son frère Ibrâhîm al-Fadl.
22. L'Imâm Muhammad al-'Aqûlî (hanbalite, XIVe s.).
23. Pir Dâwûd.
24. Kamdj Dâwûd. } Les *shuhadâ* (martyrs[2]).
25. Abû Sayfayn. }
26. Jawânmard al-Qassâb (XVIIe s.).
27. Qenber 'Alî (VIIe s., tué à Wâsit).

1. Je me résous à publier le document tel quel, le commentaire qu'il nécessiterait dépassant les dimensions prévues de l'article.
2. De la guerre sainte (Qorân, III, 163).

28. Muhammad al-Majnûn (XVII[e] s.).
29. Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazâlî.
30. 'Alî al-Bendenîjî.
31. Al-Makki († 386/996).
32. Muhammad Jamal.
33. 'Umar al-Qazzâz.
34. Muhammad al-Bakrî.
35. Ahmad Baghdâdî.

B. Bagdad, rive droite (Karkh) :

1. Al-Khidhr Elyas.
2. Al-Nabî Yousha'.
3. Ma'rûf al-Karkhî († 200/816).
4. *a-b.* Sirrî al-Saqatî[1] et Junayd al-Baghdâdî († 298/910).
5. Dâwûd al-Zâhirî († 270/883).
6. Habîb al-'Ajamî († 235/849).
7. Abû l-Hasan 'Alî al-Ash'arî († 324/936).
8. Dâwûd al-Tayî († 165/781).
9. Ruyâm Ibn Ahmad († 303/915).
10. Najm al-Dîn al-Râzî († 654/1256).
11. Bahlul Dâneh (VIII[e] s.).
12. Sandal.
13. Mûsâ al-Jabbûrî naqishbandî (début XIX[e] s.).
14. Le sayyid 'Abd al-Ghafûr.
15. La dame Zubayda († 216/831).

C. Faubourg de l'A'zamîya (rive gauche) :

1. L'imâm A'zam Abû Hanîfa Nu'mân († 150/767).
2. Ahmad Ibn Hanbal († 241/855).
3. Bishr al-Hâfî († 227/841).
4. Abû Bakr al-Shiblî († 330/941).
5. Jalâl al-Dîn.
6. Muhammad al-Nûrî († 295/907).
7. Muhammad al-Dibâs.
8. Muhammad 'Ariyân.

D. Faubourg de Kâzimiyya (rive droite) :

1. Mûsâ al-Kâzim († 186/802).
2. Muhammad al-Jawâd († 219/834).
3. Ses fils les sayyid Ibrâhîm et Ismâ'îl.
4. L'imâm (hanifite) Abû Yûsef († 172/788).

1. † 257/871.

5. Nasr Allah Ibn al-Ahtîr (philologue † 637/1239).
6. Muhammad al-Anbârî († 328/939).

Retenons simplement trois noms : le prophète Josué, Mûsâ al-Kâzim et Sultân 'Alî.

La tombe de Josué (Yousha') au Shûnîz (rive ouest) a été tout récemment confisquée aux juifs de la ville, et l'oratoire donné au culte musulman ; par compensation sans doute, de la rétrocession, hors de la ville, du tombeau d'Ézéchiel (Dhû l-Kifil au S. de Hilla) aux Juifs, avec une mosquée qui est devenue une synagogue.

La tombe de l'imâm Mûsâ al-Kâzim est, avec celle de Muhammad al-Jawâd[P] et de ses deux fils, le seul emprunt fait par le calendrier sunnite de Bagdâd au martyrologe shî'a. Ce n'est pas que celui-là soit négligeable. Il commença d'être dressé depuis la tragédie de Kerbela, et, bien avant que les pèlerinages sunnites s'organisent, les shî'a allaient prier, en cachette, sur les sépultures de leurs martyrs. Dès le IVe siècle de l'hégire, la tolérance des Bowaihides leur permit d'élever des chapelles, comme celles de la *Mutaqa*, et de *Bourâthâ* (Bagdâd rive droite), en des lieux où 'Alî avait, dit-on, prié. Plus récemment l'occupation persane des Séfévides a multiplié toute une série de *maqâm* apocryphes, d'« imâms » locaux, comme Tâhir Ibn Zayn al-'Abidîn, ou Khâdija fille d'Al-Hasan ou Fâtima fille d'Al-Husayn, sauvegardes précieuses tout au moins pour leurs quartiers, menacés par les garnisons persanes.

Le dernier nom que nous ayons à examiner c'est celui de Sultân 'Alî. Il est attaché à un tombeau autour duquel s'élève maintenant une mosquée importante et fréquentée. Ce saint, nouveau venu dans la liste, est fort mal accueilli par les chroniqueurs. À en croire al-Bendenîjî, son existence pourrait bien être problématique. Il apparaît au XVIIe siècle, après la victoire des Turcs et des sunnites, sans histoire et très compromis par son titre plutôt archaïque de *sultân*. Les Rifâ'yîn ont essayé, sans grand succès, de démontrer que Sultân 'Alî avait été le père de leur éponyme le sayyid Ahmed. Et ils ont adopté sa mosquée comme lieu de réunion pour leurs *dhikr* deux fois la semaine.

De là, les Rifâ'yîn entreprennent, petit à petit, la conquête spirituelle de Bagdâd, jusqu'ici fief qâdiriyya. Mais, par une circonstance fâcheuse, leurs ennemis prétendent faire la preuve que le nouveau « saint » des Rifâ'yîn, qui devait les mener à la victoire, le sayyid Mohammed al-Rawâs, auquel l'argent du sultan édifie en ce moment une coupole – n'est pas mort il y a vingt ans, – et n'a jamais eu une existence réelle. Mais, à trop vouloir prouver, on se contredit.

LA CITÉ DES MORTS AU CAIRE (À L'IMÂM SHÂFI'Î)

En 1958, Louis Massignon fait paraître deux œuvres dont les titres, comme les sujets, sont presque identiques. L'une, que nous publions ici, est parue dans un des volumes de la revue *Les Mardis de Dar el-Salam*, en compagnie de trois textes remarquables, « Histoire et prophétisme dans le christianisme et en Islam » de Roger Arnaldez, « Sagesse grecque et philosophie musulmane » de Pierre Thillet et « Actualité de Léon Bloy » de Gabriel Bounoure. L'autre, « La cité des morts au Caire (*Qarâfa – Darb al-Ahmar*) », est publiée dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. LVII, p. 25-79, suivie de plans et d'un ensemble de photographies. La dédicace de cette dernière étude est la suivante : « À l'ami qui m'a fait, le premier, penser à l'Égypte et au "Livre" de ses Morts, Henri Maspero, mort à Buchenwald le 17-3-1945 ; à son frère Jean, tué à Vauquois le 15-2-1915 ; à ses fils : Jean, tué à Marrot le 8-9-1944, et François. » Bien que les deux études portent le même titre, elles sont fort dissemblables. Le long article, que nous lisons dans le *BIFAO*, a pour origine un vaste travail projeté de *topographie urbaine*, que Massignon veut être *dynamique* et sociale, consacré à la cité du Caire. L'étude du cimetière du Qarâfa n'en est qu'une section. À celle-ci, Massignon joint l'étude du Darb al-Ahmar, l'un des quartiers du Caire. L'article de *Dar el-Salam* résume certaines données topographiques du Qarâfa, met en valeur le beau mausolée de l'imâm Shâfi'î, centre de prières, d'invocations, de consultations, et les figures féminines du deuil. Mais quelque chose s'y trouve, qui extrapole l'analyse topographique, et dont l'obsédante itération colore aussi l'article sur la Rawda de Médine : les phénomènes parapsychologiques, les transmissions de pensée, les synchronismes « fantomals » qui sont autant d'intersignes d'un espace et d'un temps *autres*, d'une résurrection en coprésence de la mort, d'une vie surnaturelle qui circule entre les morts et les vivants. Nous découvrons un Massignon attentif aux femmes musulmanes dont il éternise, en une photographie, la mobilité granitique, le corps voilé de noir, le visage seul visible, beau et comme s'il regardait *ailleurs* – figure 12 dans le *BIFAO* – sur la tombe des leurs, présentes aux morts, parlant aux morts, priant avec les morts, invoquant leur sentence, en marge de la Loi et du monde des hommes. Un Massignon, qui, faute d'une métaphysique à laquelle il répugne, semble recevoir les témoignages miraculeux sous les auspices de « savoirs » marginaux, qui fleurent l'occulte. Hantise personnelle de la vie cachée des morts, de *ses* morts, ou attention aux croyances musulmanes dans « la récompense de la tombe », « le châtiment de la tombe », ce désir de savoir échappe – de justesse – à l'occultisme par une théorisation originale de la Communion des Saints. Nous avons choisi d'éditer, dans les *Écrits mémorables*, l'étude la plus accessible au lecteur non orientaliste, la moins technique des deux, peut-être la plus énigmatique, à notre sens la plus pénétrante, celle que publièrent *Les Mardis de Dar el-Salam*. Louis Massignon fait de fréquentes références à l'étude d'archéologie, sous le sigle *BIFAO*, que nous conservons lorsque nous citons, en notes d'éditeur, les passages utiles à la compréhension de ses références.

C. J.

I

À l'orient du Caire, la falaise du Muqattam domine le grand cimetière du Qarâfa, de la coupole de l'Imâm Shâfi'î au Vieux Caire (Babylone d'Égypte), faisant face, par-delà le Nil, au désert des Pyramides, de Gîzé à Saqqarah (Memphis). Au flanc du Muqattam, s'ouvre la caverne du Maghawrî ; et là, au fronton de la mosquée sont inscrits les versets (XVIII, v. 8-12) du Coran sur les Sept Dormants d'Éphèse, Ahl al-Kahf. C'est donc sous le signe de cette résurrection anticipée, pour quelques heures seulement, de VII martyrs chrétiens, que se présente pour nous la visite de la Cité des Morts au Caire. (On trouvera dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*, t. LVII [1957], p. 25-79, avec 3 pl. et 19 phot., les références archéologiques et épigraphiques utilisées ici même : sous le sigle *BIFAO*.)

Pour les Musulmans, les Ahl al-Kahf sont les annonciateurs mystérieux de la Résurrection des corps, au Dernier Jour ; et le Qarâfa est probablement le plus significatif de tous les cimetières en terre d'Islam : celui où les hommes, et surtout les femmes, ont évoqué avec le plus de foi la mémoire de leurs morts, surtout la nuit du jeudi au vendredi (*laylat al-jum'a*), surtout au clair de lune : la lune « soleil des morts », dont les phases suggèrent la résurrection pour les plus anciennes tribus nubiennes (Dinkas[1]).

Nous ne nous appesantirons pas sur la forme touchante, mais plutôt « décadente » que primitive, des regrets offerts aux morts dans le folklore égyptien étudié par notre ami Mohamed Galâl, mort prématurément après avoir excellemment enquêté là-dessus (cf. « Les rites relatifs aux morts et les visites aux morts en Égypte », ap. *Rev. Ét. islamiques*, 1937, 131-299, avec 18 pl. ; thèse de sociologie préparée avec Marcel Mauss et avec moi).

La mémoire doit devenir espérance, pour le croyant qui se souvient de la « nuée de témoins » qui nous ont précédés (selon la pensée de l'Épître aux Hébreux, qui ne serait pas de Paul, mais d'Apollo, son compagnon d'Éphèse). Sinon, « Laissez les morts enterrer les morts », dit l'Évangile (cf. Coran, CII, v. 1). Et les « regretter », de « regrets éternels[a] » (*sic*).

Les inscriptions sur les tombes musulmanes, elles, ont un autre accent : en immense majorité, surtout en pays turc, persan et hindou, elles demandent au passant l'aumône d'une prière, la *Fâtiha* : *Rûhiçûn al-Fâtiha* ; *Tamannî kardam al-Fâtiha* : « Dis pour moi la F., – J'ai désiré une F.[b] » Cet « introït » du Coran qui est un appel au Juge Souverain du Dernier Jour *Mâlik yawm al-Dîn*. Nous évoquons avec le mort

1. Sur le haut Nil Blanc, avant le confluent du Bahr al-Ghazal, près de Fashoda.

que nous « visitons » une perspective d'éternité commune dans la justice : celle qu'évoquent les graffiti dédiés à Pierre et Paul, lors de leur transfert clandestin à la catacombe de St Sébastien : « Que ceux qui liront ceci sachent que nous avons ici prié et témoigné. » Le visiteur d'une tombe musulmane « témoigne » en saisissant un des *shawâhid* du tombeau : de sa main.

Cet acte de foi transcende les lamentations folkloriques que les vocératrices prêtent aux parents du mort : « Ne faites plus lever sa mère nourrice la nuit, car le devant de la robe est vide, et le lait tombe jusqu'au bas de la robe » (paroles d'une mère, veuve de son petit) ; « la coupure dans les liens du sang fait goûter l'amertume plus fort que l'aloès, que la coloquinte et que l'ophtalmie » (on sait combien les ophtalmies étaient fréquentes et douloureuses parmi les fellahs). Ce premier cri, un peu animal, devant l'arrachement hors de la présence, – se trouve tout de même, de par le rythme de sa stylisation, une sorte de fidélité promise, non sans mise en scène théâtrale ; et cela, confié à la corporation des vocératrices (*munaddibât*, *mu'addidât*), maintenir, dans les milieux populaires musulmans (comme dans certains coins écartés de la chrétienté) une survivance païenne, matérialiste, que l'Islam orthodoxe réprouve expressément.

En Islam, il ne doit pas y avoir de culte des morts ; l'enterrement, rapide, est fait par les hommes seuls, pas de solennité, courtes prières ; l'ensevelissement sous un peu de terre sèche, au désert, avec quelques pierres-témoins, sans inscription, sans coupole. L'âme séparée du corps survit-elle, ou ne doit-elle ressusciter qu'avec les cendres corporelles, à l'appel de la Trompette de l'Ange, après l'universelle destruction, on ne sait. La transcendance du Dieu Unique est jalouse.

C'est ainsi que le Prophète et les quatre califes râshidûn ont été ensevelis, privément, presque clandestinement : par leurs Compagnons comme on fait des soldats frappés pendant l'action.

Mais il y a les femmes, elles qui assurent la permanence de la race, de la vengeance de l'opprimé tué (*mazlûman*, *talafan*), qui n'a pas trouvé de « vengeur » (*walî al-dam*), et qui pourtant n'avait pas « rempli tout son destin » (*mayit bi-ajalihi*) ; et, pour mieux caractériser l'éminente dignité de la « sacrifiée » sacralisée qu'est originellement la femme, elle se souvient du mort, pour donner son nom à un enfant de son sein qui complétera son destin.

Et là intervient Fâtima Zahrâ, la fille bien aimée du Prophète, qui est à l'origine historique des visites des femmes aux cimetières ; le vendredi ; dans tout l'Islam, mais plus intensément, au Qarâfa du Caire. Durant sa vie, par une exception étrange, et attestée, le Prophète, qui n'aimait pas qu'on s'attarde dans les cimetières (il ne le fera qu'à la fin, au Baqî', sur son petit Ibrâhîm), a demandé à Fâtima d'aller prier sur des morts, invengés ; d'abord sur Hamza, son oncle, tué à la défaite

d'Uhud ; puis sur Ja'far Tayyâr, tué à la défaite de Mu'ta. Puis ce fut une permission exceptionnelle et comme prémonitoire la vouant à son deuil à lui, l'avertissant qu'elle serait ainsi la première à le rejoindre en Paradis[c].

Quand Muhammad mourut, le 8 juin 632, à Médine, Fâtima s'enferma dans la clôture d'un deuil rigoureux de son père, elle seule (on ne dit cela d'aucune des femmes du Prophète) ; – dans le Bayt al-Ahzân, la « Demeure de ses Douleurs » ; maintenant avec lui une unité intime d'intentions, le désir de faire durer sa guidance, malgré la mort, pour la Communauté musulmane, en cette seule âme de croyante, devenue ainsi « Umm Abîhâ », « Mère de son Père », portant sa vocation dans son sein, à travers ses enfants voués, elle le pressentait, à la persécution et à la mort violente (Hasan empoisonné, Husayn assassiné, Muhsin avorté) jusqu'à un triomphateur, le Mahdî, qu'elle appelait d'avance de son nom à lui « Muhammad » : en symbole de cette « Ihdâ », de cette guidance réclamée dans la Fâtiha (*ihdinâ*). La destinée de Fâtima engageait ainsi la destinée de toutes les musulmanes croyantes, assurant la continuité de la race, à l'ombre de leurs prières, de leurs vœux[1].

Dans les cités d'Islam, les femmes cloîtrées finirent par n'avoir que deux jours de sortie, pour aller au hammâm, et pour aller aux cimetières. Le vendredi, pendant que les hommes vont à la mosquée, les femmes et leurs enfants sont au cimetière. Et, petit à petit, à cause du mérite attribué au *tahajjud*, à la prière au milieu de la nuit (surérogatoire), au moment où « descend la miséricorde divine » et son pardon amoureux, – les femmes allèrent camper dans les cimetières au Caire, le jeudi soir (premières vêpres du vendredi). En principe, ce devait être seulement quand la nuit est noire (c'est encore le cas dans l'Oued Souf, à l'est de Biskra), mais très tôt les femmes se pressèrent au Qarâfa dans les nuits de lune, si admirables en Égypte (Abbâsiyé, 27,12, 39) et en Irak (Yâqût, *Irshâd*, I, 291 pour le Qarâfa ; *Akhbâr al-Hallâj* n° 5, pour la Harbiya de Bagdad). Non sans péril ; car des jeunes aventuriers tentèrent de se faufiler, à mauvaises fins, parmi les tentes ; de siècle en siècle les scandales se multiplièrent, et cela finit par des interdictions policières.

Mais, de jour, les vendredis restent le jour de rassemblement des femmes (on sait que Fâtima, suivant en cela son père, se prosternait, nouvelle Ève, le vendredi entre l'asr et le maghrib, en souvenir de la création du premier d'entre les morts, Adam).

---

1. Cf. nos études : « La Mubâhala de Médine, et l'hyperdulie de Fâtima », Paris, 1955 ; « La notion du vœu et la dévotion musulmane à Fâtima », Rome, 1956, ap. *Studi Orientalistici in onore di Giorgio Levi Della Vida*, t. 2, p. 102-126 ; « L'oratoire de Marie à l'Aqça, vu sous le voile de Fâtima », ap. *Mardis de Dar el-Salam*, MCMLIV, p. 7-37. [Pour ces trois études, voir ici t. I.]

Le but de la méditation féminine au cimetière, c'est la Rawda, le tombeau du Prophète à Médine, où sa sépulture et celles des deux premiers califes est juxtaposée à une 4e tombe encore vide, celle où reposera Jésus, selon la miniature unique incorporée au texte du fameux manuel de méditation sur les litanies des noms de Muhammad, les *Dalâ'il al-Khayrât* de S. Jazûlî († 1465) : ce qui relie et identifie presque, selon le *hadîth* de Hasan Basrî et Shâfi'î, Jésus et le Mahdî. Non pas La Mekke, ni Jérusalem. Selon certaines visions, la prière est une sorte de linceul de lumière enveloppant l'être aimé.

On trouvera, dans l'article cité (*BIFAO*), de nombreux détails sur ces prières féminines au cimetière, pleines de pudeur, jusque dans le dévêtement du linceul ; la légende de la « Fiancée du Désert », 'Arûsat al-Sahrâ, qui, lorsque son fiancé voulut la dévoiler tout entière, pria Dieu de la préserver de tout regard humain, et mourut soudain, saisie d'une sueur d'agonie ; qui suintait encore, en baume de guérison, pour les visiteurs de sa tombe ; comme l'huile du corps de la carmélite Marguerite Van Valkenissen[1], comme l'huile du corps du P. Charbel Makhlûf[2]. Et la prière d'Abdalkhaffâr Qûsî, priant pour ressusciter sans linceul pour que le regard du Juge le brûle ; et la découverte, toute récente, au Qarâfa de la religieuse shâdiliyenne Nabîha Wafa'iya, trouvée incorrompue dans sa tombe, le linceul disparu[3 d].

Les cimetières sont ainsi le théâtre d'événements étranges, de phénomènes matériels troublants que Benoît XIV a scrutés, pour les chrétiens, avec autant de précaution que de gravité : dormition de corps incorrompus, mouvements par psychokinèse de certains corps saints, suintements de sang, d'huile et de manne, apparitions de fantômes.

Ces phénomènes, que l'on ne peut ni accepter, en bloc, ni récuser en bloc, et qui ne sont pas visibles pour tous, ne sauraient être expliqués, comme le pensait Richet•, par la théorie spirite de l'ectoplasme. Ils réfèrent plutôt à un autre espace sensoriel que notre espace normal. De même, et plus troublants encore, parce que psychosomatiques, axés davantage sur le psychique (ou parapsychique), les intersignes ressentis (souvent par incubation) dans les cimetières, télépathie, clairvoyance, précognition. Depuis Crookes, Myers, surtout, et Rhine, les parapsychologues ont, après critiques, constitué d'immenses statistiques à cet égard[4]. Et les manuels de visites au Qarâfa permettraient d'en ajouter plusieurs, qui réfèrent à une autre durée que notre temps normal. Ce sont des avertissements, *'ibra*, disait Borjulânî : des commotions

---

1. D'Oirschot († 1657 ; *ap.* Huysmans, *La Cathédrale*, éd. princeps, 1898, p. 139-148).
2. D'Annaya (Liban ; † 1898 ; cf. *Le P. Charbel*, par Michel Hayek, Paris, 1956).
3. Cf. notes de la *Tuhfat al-ahbâb* d'Alî Sakhâwî, éd. Mahmûd Rab'î et Hasan Qâsim, Caire, 1356 h., p. 365-366.
4. Cf. J. B. Rhine (Univ. Duke, USA), *Le Nouveau Monde de l'esprit*, Paris, 1955 et Gotthard Booth (de Columbia, NY), *The Parapsychological Dimensions in Medicine* (1951).

mentales, provoquant des coïncidences, des « constellations » entre des âmes immortelles, souvent inexplicables dans leur portée comme dans leur mécanisme.

Telle au Campo Santo de Gênes, la fresque d'Orcagna : « Les trois vifs et les trois morts » ; la « Danse macabre ». Telle, en Islam, la légende du Crâne parlant (Jumjuma d'Irak, Ra's ben-Adam de Nédroma). Telle la légende des Trois Dormants (*hadîth* de Bukhârî) brisant l'emmurement par la prise de conscience d'une bonne action, *sâliha bâqiya*. Tels les VII Dormants d'Éphèse, dont Honigmann pense pouvoir fixer historiquement l'« apparition » en 448, le 4 août.

Je puis apporter ici des témoignages directs sur des transmissions de pensée liées à des cimetières musulmans :

Une neuvaine de prière (20.X-10.XI.1915) au cimetière turc de Bozhtcha Ada (Ténédos), vécue à l'escadrille d'aviation 98 T, m'a fait obtenir inopinément ma mutation (désirée) au château fort des Köprülü à Sedd al-Bahr, en plein bombardement du QG français des Dardanelles (17.XII.1915).

À Oran (11.VI.1923) chez Augustin Mouliéras, un Derqâwî, 'Abdel-bâqî-b-Ziyân, m'a dit qu'un soir, rentrant tardivement, il oublia d'observer le vœu (qu'il n'avait dit à personne) de dire « al-Fâtiha » pour les morts du cimetière qu'il longeait pour rentrer chez lui ; il n'y pensait pas quand son frère aîné, soudain, lui dit : « Pourquoi n'as-tu pas dit la Fâtiha ce soir ? » (Cf. *Journal de psychologie*, Paris, 15 février 1927, p. 65.)

À Lemnos (27.I.1916), où j'avais tenu, non sans difficulté, à rechercher (à Kastro) la tombe d'un poète mystique, Niyâzî Misrî († 1693), dont j'avais étudié le Dîwân à Ténédos avec le mufti de l'île, je désespérais de la retrouver, la plupart des tombes ayant été désécrées, brisées par les Grecs (utilisant même leurs marbres pour l'étal des abattoirs), quand une légère coupole de fils ténus (vides, destinés à porter l'été un rosier) m'apparut, que je devinai la tombe cherchée ; je me récitais le vers de Niyâzî « *qabrimé dostlar gilup...* », « à ma tombe, des amis, survenant, penseront à mes extases... », quand une silhouette peureuse se relevant (c'était le gardien turc du waqf, entretenu par le maréchal Tshakmak, je le sus depuis) me montra le coin de la tombe où ce vers se trouvait précisément gravé. (Cf. *Recueil de textes*, 1929, p. 164.)

Ce que le visiteur musulman cherche et vient trouver, dans les cimetières, c'est la contemplation des Fins, l'apocalypse irrévocable, la Paix du Seigneur dans ses sanctions, en bien comme en mal. Non plus cette attente angoissée qui pèse avec de hautes enceintes dans nos cimetières laïcisés d'aujourd'hui. La paix du « Friedhof », demandée par Lyautey à Chella[f]. Ou, comme me le disait au Caire, près de Bâb al-Wazîr, au fond du Darb al-Ahmar, le directeur des prières pour les morts à la mosquée de Sayyida Zenab, auteur d'un commentaire très « salafî » sur la sourate

des VII Dormants : « Ce que j'y vois, c'est l'accomplissement de la Loi. » Il est vrai : la mort, sanction du péché, implique résurrection[1].

Plusieurs théologiens musulmans se sont indignés des « fondations » de prières (cf. fondations de messes chrétiennes), de récitations du Coran, pour des morts, grâce à de somptueuses aumônes, praticables seulement pour les riches (Ibn 'Aqîl). Ce sont des nominalistes, qui ne comprennent pas que la prière a une valeur intrinsèque, comme l'eau d'une source, qui s'offre à tous les passants, mais peut ne pas faire de bien à ceux qui l'ont forée pour eux seuls. Là encore on pénètre dans un autre espace et un autre temps que ceux de la vie normale : dans le définitif. Où nous fait pénétrer l'épitaphe de Simonide pour les héros tombés aux Thermopyles : « Passant, va dire à Sparte que nous gisons, ici, tombés : parce qu'à ses lois nous avons obéi. »

II

Entreprenons, maintenant, la visite aux tombes du Qarâfa, en utilisant les guides « pour visiteurs » rédigés du XIVe au XVIIe siècle, guides dont l'article précité (*BIFAO*) donne la liste, avec analyse des deux qui ont été publiés, *Ibn al-Zayyât*, et *Sakhâwî*[g].

Et commençons par l'ouest, en partant du Nil. Memphis (Saqqarah) jadis, et Gîzé, depuis la conquête arabe situent, sur la rive ouest, la première sédentarisation. Gîzé était musulmane, quand le Vx. Caire (Fustât), sur la rive est, restait, au point de vue artisanal, au moins à demi chrétien. Mais, au rebours de l'époque pharaonique, où les autochtones étaient enterrés à l'ouest, aux avancées du désert libyque, – la garnison de Gîzé enterra ses morts à la lisière du Muqattam, là où les avaient précédés les sépultures préhistoriques de Me'adi, le fameux cimetière chrétien des « martyrs » coptes près de 'Ayn al-Sîra, qui avait dû succéder aux cimetières juifs d'époque achéménide, eux-mêmes liés au souvenir de Moïse, comme les tombes coptes (jusqu'à Matarié) au souvenir de l'exil de la Sainte Famille.

De la vieille synagogue juive caraïte du Vx. Caire au « morceau du Sinaï » qu'est le Muqattam, avec le puits de Joseph, la tombe de Ruben, 'Ayn Mûsâ, Marâki' Mûsâ, – les guides musulmans du Qarâfa font « resurgir » l'Israël du premier exil ; dominé par la haute figure de Moïse, qui, de Memphis, dut préparer l'Exode en priant vers l'Est, vers le lieu du Buisson Ardent, de sa suprême extase, de sa vocation supranationale à la contemplation de l'Essence Divine, pure, « ni engendrante, ni engendrée[h] ».

1. Benoît XIV, *Op. compl.*, Rome, 1747, t. 4, p. 447-470.

Sortant du Vx. Caire par la porte de l'Adieu, nous avons d'abord, près de la source sulfureuse de 'Ayn al-Sîra, le vieux cimetière copte des Shuhadâ, confisqué pour l'Islam par 'Amr, mais où le Samedi Saint une lumière apparaissait, mystérieuse, visible jusqu'à Gîzé. Au temps où le wali financier d'Égypte A. B. Madhâra'yî († 953 de notre ère) y célébrait le Ta'rîf (fête d'Arafât), selon la thèse audacieuse du « transfert du Hajj » qui fit condamner à mort le mystique Hallâj († 922 à Bagdad). Le souvenir de Hallâj parsème d'ailleurs le Qarâfa, depuis les tombes de Shihâb Tûsî et de Fakhr Fârisî jusqu'aux Wâfa'iyya et aux tombes d'exilés bagdadiens qui précédèrent le mausolée d'Ibn al-Fârid, au pied du Maghawrî (VII Dormants[1]).

Au XVIe siècle, près de 'Ayn al-Sîra, par un curieux phénomène d'hallucination collective, en connexion étroite avec les fantômes apparus lors de la mort du Christ, et, me le disait Pierre Rossi, avec la résurrection des Sept Dormants (4 août 448), qui fut peut-être aussi fantomale, – plusieurs récits de voyageurs affirment que l'on venait en foule au 25 mars de l'année julienne (calendrier copte agricole[1]) contempler la « réanimation » de squelettes secs essayant quelques instants de sortir de terre en se revêtant d'épidermes frais, puis échappant à l'étreinte des curieux, et se disloquant. Agrippa d'Aubigné, à la fin de ses *Tragiques*, a immortalisé cet « avant-goût » de la Résurrection générale :

... le grand tableau qu'Ézéchiel dépeint...

Il plaignait les pèlerins musulmans se concentrant un peu plus au Nord, près de la Citadelle, pour aller visiter la Mekke, et y participer au Ta'rîf et au Qurbân, – d'abandonner cette contemplation anticipée du Jour Terrible, pour une dévotion qu'il juge vaine[2].

Tout auprès, une tombe, sans inscription, celle d'un cadi, Bakkâr, juge intègre, mort en 883 ; le seul cadi dont, après plus de mille ans, le peuple ait gardé souvenir.

Plus à l'est, la tombe du premier grand mystique égyptien, Dhû l-Nûn Misrî († 871) dont je retrouvai et publiai l'épitaphe en 1910, à mon retour de Bagdad ; où il y a un mémorial de lui, à cause de son emprisonnement là, lorsqu'au péril de sa vie, durant la persécution mu'tazilite, il affirma, avec Ibn Hanbal, que la Parole de Dieu était incréée. Il m'intéresse aussi pour son second voyage, légendaire, posthume (en 922) à Bagdad ; lorsque, selon la *Qissa* bokhariote, on le vit arriver à tire-d'aile, des bords du Nil aux bords du Tigre, plongeant du ciel sur le gibet où Hallâj, le martyr de l'amour divin, agonisait : « Plongeant, comme un rossignol, jusque dans la corolle de cette Rose Rouge épa-

1. Roland Michell, *An Egyptian Calendar*, London, 1900.
2. BIFAO, *l. c.* p. 42.

nouie (et penchée) *âçeqlib 'irdî Qyzyl Gül* : pour emporter, dans son gésier d'Oiseau du Trône Divin, l'âme sainte du martyr[1]. »

Auprès de lui, la tombe d'Abû Bakr Tînâtî († 960), sûfî d'origine maghrébine, qui vécut au front de mer de la guerre sainte près de Damiette (à Shatâ) puis près d'Antioche ; là, il venait d'entendre un sermon sur l'héroïsme du prophète Zacharie se résignant à être scié en deux, lorsque son accoutrement de *murâbit* le fit arrêter comme brigand : et il se résigna à avoir le poing droit scié. C'est sur sa tombe qu'un sûfî pro-hallagien, appartenant à la fois aux confréries des Siddîqiyya et des Murshidiyya, Fakhr al-Dîn Fârisî († 1225) eut une apparition du Prophète lui enjoignant de bâtir là un masjid, et comme preuve, lui fit « voir » Dhû l-Nûn sortant de sa tombe toute voisine. Fakhr réussit à le bâtir, l'appela Ma'bad Dhî l-Nûn ; et c'est là que Malik Kâmil le fit enterrer. Fakhr était le directeur spirituel de ce sultan ayyûbite, il l'avait exhorté à donner aux visites pieuses du Qarâfa une circulation régulière contrôlée, avec sept étapes principales (cf. *BIFAO l. c.* p. 43) ; sans le savoir, Yûsuf Ahmad († Matarié 1942) écrivit une brochure sur cette tombe, la prenant comme point de départ de la visite archéologique du Qarâfa, qui nous a attiré à écrire l'étude parue dans *BIFAO*. On pourra lire dans les comptes-rendus du XII[e] Congrès Volta, à Rome, publiés par l'Académie des Lincei en 1957[2] les preuves de notre identification de Fakhr Fârisî avec le *vecchio santo* conseillant à Damiette le sultan Malik Kâmil recevant François d'Assise en sept. 1219, lorsqu'il proposa d'être soumis à l'ordalie (l'épreuve du feu) ; par un désir du martyre que Dieu exauça un peu plus tard devant le même témoin franciscain, fr. Illuminé de Rieti ; à l'Alverne.

Encore plus à l'est, après Shihâb Tûsî († 1199), défenseur de la sainteté de Hallâj, et 'Izz Maqdisî, se trouvent des tombes de l'ordre des Shâdhiliyya, depuis Ibn 'Atallâh d'Alexandrie, azharien et mystique, auteur de maximes très belles, – jusqu'aux Wafâ'iyya, abrités sous un ensemble monumental imposant.

Remontant alors vers le Maghawrî, nous avons, dans le cimetière des sûfis bagdadiens exilés après le supplice de Hallâj, la tombe du « Sultan des Amoureux », du poète mystique 'Umar Ibn al-Fârid († 1234) qui est à la cime de l'expression des désirs et des langueurs de l'âme égyptienne ; cette tombe fut, durant toute l'époque turque, le but de pèlerinages émouvants et somptueux. Les coups d'archet de ce virtuose du symbole chantent encore dans les mémoires : *Sharibnâ, Huwa l-Hubbu,*

1. La légende hallâgienne paraît s'être localisée près de la tombe de Dhû l-Nûn grâce à Rûdhabârî († 934), chef des sûfis bagdadiens réfugiés au couvent de Ramlé (près Lydda ; où se conservait le *Dîwân* de Hallâj = les *Akhbâr al-Hallâj* ; cf. 3[e] éd., Paris, 1957, p. 77 n. 2, 3 ; 75 n. 11), enterré aux pieds de Dhû l-Nûn.

2. P. 32-34, 49, 51.

Tîh dalâlan, Qalbî yuhaddithunî, Khaffif al-sayr... ; et résonnent dans les cercles mystiques pour l'entrée en extase.

Revenant à l'ouest, au pied de la Citadelle, nous terminerons notre itinéraire par le couvent des Qâdiriyya, ancien couvent des 'Adawiyya kurdes installés par Baybars, dont le bawwâb distribuait un récit d'origine hyper-hanbalite (ces Kurdes étaient des Yézidis[1] venus de Mossoul pour la guerre sainte) sur le martyre de Hallâj que nous avons publié à Stockholm dans le *Donum Natalicium* dédié à Nyberg. Puis par la tombe imposante de l'Imâm Shâfi'î († 819), fondateur d'un des quatre rites sunnites de l'Islam.

On nomme souvent le Qarâfa « Imâm Shâfi'î » ; les Bakriyya et la dynastie des khédives se sont fait enterrer tout auprès de cette tombe agrandie par Saladin (le vizir seljûqî de Nizâm al-Mulk, l'ami de Ghazâlî, avait demandé le corps de Shâfi'î pour la ville califale sunnite de Bagdad, mais les Égyptiens avaient refusé).

Homme de recueillement et de prière, Shâfi'î pensait que, pour que la prière soit valide, il fallait la dire en état de recueillement intime, *tuma'nina*[k], et il admettait comme source de raisonnement juridique l'*ilhâm*, l'intuition (inspiration privée ; non pas *wahy*, révélation prophétique). Shâfi'î est aussi le fondateur de la science des *Usûl al-Fiqh*, dont mon ami Mustafa 'Abderraziq, le grand cheikh d'el-Azhar, me disait qu'elle était la philosophie sociale de l'Islam ; et, comme l'Islam unit temporel et spirituel, j'ajouterais que c'est peut-être la seule « philosophie sociale » pour un humanisme monothéiste abrahamique.

Shâfi'î avait demandé que son convoi funèbre fît halte, un peu plus au nord, devant la demeure de la pieuse hasanide S. Nafîsa († 823) qu'il vénérait, et qui est restée la grande patronne féminine du Caire. Auprès d'elle sont enterrés les khalifes abbassides de la période mamelouke, et, non loin, sous un cube anépigraphe, S. Murtadâ Zabîdî, un Indien, venu du Yémen, qui eut, avant l'expédition de Bonaparte, une vaste influence (correspondance avec une élite de savants, et avec Abdulhamid Ier), et raviva, dans un grand commentaire, la « Résurrection des sciences de la religion », l'*Ihyâ*, l'œuvre maîtresse de Ghazâlî.

Gaston Wiet a remarqué, à propos des inscriptions d'Ayn al-Sîra, que le pourcentage des épitaphes féminines, au Qarâfa du Caire, est de 50 %, alors que dans les autres cimetières arabes, il ne dépasse guère 12 %. Cela confirme l'importance exceptionnelle des visites féminines au Qarâfa le vendredi, depuis plus de mille ans.

Une autre remarque porte sur la calligraphie des épitaphes, qui a passé, lors de l'avènement de Saladin, du type coufique qarmate au type neskhi ayyubite, le seul qui reste lisible pour le peuple, et même les

1. Cf. Ahmad Taymûr, *Risâla yazîdiyya*, 1347 h. (*BIFAO*, *l. c.* p. 58).

savants musulmans. Dans les « chapelles » privées des grandes familles que la Révolution a commencé d'exproprier pour raisons d'urbanisme, l'usage était d'avoir des calligraphies turques ; j'ai connu et aimé le dernier grand calligraphe turc, Kiamil Effendi (Kamil Akdik) à qui Burhan Toprak fit établir une sentence calligraphiée de Hallâj que j'ai publiée dans *Situation de l'Islam*, pl. h. t.[1]).

La calligraphie funéraire est très caractéristique, l'écriture est la seule forme d'art essentielle à l'Islam, elle a un grand pouvoir d'expression abstraite, puisque les lettres ont valeur numérique pour les chronogrammes.

Une autre remarque vise les sujets traités dans les inscriptions tombales. Elles ont un caractère presque exclusivement eschatologique, nuancé parfois d'émotion discrète.

Telle l'épitaphe que je lus un jour, auprès du lac Doïran (Macédoine, 9.VII.1916), sous les cyprès d'Ismaïlli : « *bir 'ghendjëï 'gül oldum : soldum* » (« j'étais un bouton de rose ; il s'est fané » = une jeune fille).

Le caractère eschatologique de l'épitaphe rappelle au croyant musulman la présence du Dieu inaccessible devant qui le mort a comparu avec une force dont nous n'avons pas l'idée. Quand, pour l'« apprivoiser », l'explorateur de Gironcourt montra en 1912 (8 mars, au puits d'Aguellou) des estampages d'épitaphes musulmanes au marabout des Kounta, Cheikh Baye-b-Amir, de Kidal († 1929), un petit frémissement contracta le visage émacié sous le voile de cotonnade bleue ; l'interprète apprit ensuite à l'explorateur étonné de ce petit geste que le cheikh saharien avait pleuré, pensant à Dieu ; Ch. de Foucauld, qui admirait Cheikh Baye, l'aurait deviné.

Puisque j'ai indiqué l'importance hors pair des visites féminines de dévotion au Qarâfa, je voudrais finir sur l'évocation du nom de Fâtima Zahrâ, la fille du Prophète. Au nord du Qarâfa, à la lisière est du quartier du Darb al-Ahmar, se trouve une mosquée de Fâtima Nabawiyya que j'ai étudiée (dans *BIFAO l. c.* p. 73-78[1]). Je crois avoir établi qu'il s'agit de la petite-fille de Fâtima Zahrâ, de la fille de Husayn, tué à Kerbela. Elle était alors à Médine ; elle est venue mourir au Caire, avec son mari, 'Abdallah-b-'Amr, petit-fils d'un adversaire des Alides, le calife Uthmân. C'est elle, héritière de hadîth de sa grand-mère, qui propagea la première l'espérance eschatologique en un Mahdî ; elle crut même le reconnaître dans son petit-fils Muhammad-b-'Abdallah-b-Hasan-b-Hasan, surnommé Nafs Zakîya, le héros de la révolte pour la Justice sociale qui échoua en 761 de notre ère, revendiquant pour la première fois le titre dynastique de *Fâtimite*. Titre de légitimité généalogique, qui sera repris,

1. Sur la *raj'a*, ou « résurrection anticipée » des VII Dormants, avec le Mahdî, cf. position chrétienne de Quadros, *Palaestra biblica*, 2-4, q. 7 (*ap.* Benoît XIV, op. 1747, t. 4, p. 121).

par adoption spirituelle, par les Ismaëliens qui fonderont le Caire actuel le 6 juillet 969, celui des Fâtimites[1].

Il est à noter que les seconds « Fâtimites » ne rendirent aucun culte à cette Fâtima « Nabawiyya » durant les deux siècles de leur règne ; son « mahdisme » était plutôt « zeïdite », il tendait à la réconciliation entre sunnites et shî'ites, sans l'outrance un peu sectaire qui écarta toujours la dévotion musulmane de l'Égypte de ces seconds « Fâtimites ». L'édifice actuel de la mosquée de Fâtima Nabawiyya date de l'époque turque. Quant à la tombe de cette Fâtima (Umm Salama) fille de Husayn, on en retira le corps lors de la conquête fâtimite de 969, puisque, selon Ibn Battûta, son épitaphe, due à un artiste du Caire, se lisait dans une caverne jumelée à celle de Nabî Yaqîn, près de Beni Naïm, devant Sodome. L'estampage que j'en ai tenté au cours d'un de mes pèlerinages à Nabi Lût (Beni Naïm) n'a pu être maintenu suffisamment sur l'inscription pour en garder empreinte, et les photos de l'original ont été voilées. On sait que la Caverne de Nabî Yaqîn est la Caverne de l'Inceste des Filles de Lot. Une photo du panorama du site vers la mer Morte est donnée à la pl. 14 de l'article déjà cité.

Prononcé à Dâr el-Salâm le 10 janvier 1956, – après « L'énigme des VII Dormants d'Éphèse », 3 janvier 1956, ce texte est donné avant les textes du cycle de 1955 « La tradition orale et sa permanence à travers les apocryphes », 11 janvier 1955, – et « Les anticipations prophétiques de l'histoire en Orient, à propos de Khadir-Eliyas », 4 janvier 1955 ; celle-ci ayant été reprise dans les *Études carmélitaines*, 1956, *ap.* « Élie le Prophète », t. 2, 269-289 : « Élie et son rôle transhistorique, *khadiriya*, en Islam ». [La Rédaction.]

LE SYMBOLISME MÉDIÉVAL DE LA DESTINÉE DE BAGDAD

Ceci est le commencement du dernier article rédigé par Louis Massignon, tel que la mort l'empêcha de l'achever. Paru dans *Arabica*, n° 9, numéro de cette revue constitué par le « volume spécial publié à l'occasion du mille deux centième anniversaire de la fondation de Bagdād », E. J. Brill éd., Leiden, 1962, ce texte était accompagné de la note suivante : « M. L. Massignon était déjà atteint par le mal qui l'a emporté quand il entreprit la rédaction de l'article promis par lui, pour ce volume. Terrassé dans la soirée du 31 octobre 1962, il n'a pas eu la possibilité d'achever son étude dont la fin n'existe qu'à l'état de notes personnelles. Nous donnons, ci-joint, la reproduction photographique des dernières lignes qu'ait écrites ce savant. Il nous a paru en effet émouvant de livrer à tous un document

1. Cf. *Rev. Isl.*, 1951, p. 81 ; 1953, p. 39-40, avec pl.

qui a pris valeur de symbole. R. Blachère. » Texte corrigé d'après un tiré à part portant des indications manuscrites conformes au manuscrit.

C. J.

I

Il semble que le lieu primitif nommé le « Dieudonné » (Baghdath : on sait la valeur de la racine « bagh » pour désigner la divinité en slave comme en iranien) a été situé à la digue chaldéenne de la rive ouest du Tigre, surnommé aujourd'hui « Khadir Eliyas » à l'endroit le plus étroit du fleuve (230 mètres). Et que le protecteur immémorial qui n'a cessé d'être invoqué par le peuple baġdādien est ce mystérieux Élie à qui les mères baġdādiennes dédient de frêles esquifs de bâtons assemblés en triangle où elles placent sept cierges allumés : elles les lancent sur le Tigre, à la dérive, quand elles sont angoissées pour le sort de leurs enfants qu'elles confient ainsi à Khadir Eliyas, pensant à son mystérieux navire de la sourate XVIII (versets 9 et 18). Mais ce n'est pas Élie qui a été invoqué en 145/762 à la fondation de la Baġdād 'abbāside, et le nombre symbolique 309 de la sourate XVIII ne sera pris en considération qu'épisodiquement par les devins šī'ites en tant que Baġdād devenait la capitale d'une dynastie qui avait usurpé en 'Irāq la vengeance du sang des 'Alides.

II

Toutes les capitales dynastiques de jadis ont été « inaugurées » lors de conjonctions astrales favorables calculées et choisies par des experts en astrologie. Mais tandis qu'en Extrême-Orient cette inauguration se faisait dans une perspective d'éternité, en Orient, tant chrétien que musulman, le thème généthliaque de la capitale nouvelle contenait en puissance la limitation temporelle de son destin. On sait que Vettius Valens avait prédit pour Constantinople, le 11 mai 330, en la dédiant à Tyché (la Fortune), une durée de 696 ans qu'elle dépassera du double (330/1453). Il semble que l'astronome Nawbaḥt (« nouvelle fortune » en persan) prévit pour Baġdād une durée liée au nombre 309 de la sourate XVIII, symbolique du temps de l'Attente pendant laquelle les 'Alides fils du Prophète, persécutés, privés de son héritage légitime, emprisonnés ou massacrés en 'Irāq (et à Baġdād), y attendraient d'y recouvrer leurs droits méconnus depuis la mort du Prophète.

J'ai montré dans le « Mirage byzantin dans le miroir baġdādien d'il y a mille ans » que, de même que Constantinople avait eu son thème généthliaque le 26 octobre 328 sous le signe du Sagittaire et l'horoscope du Cancer, Baġdād avait eu le sien, reproduit par le savant Bīrūnī

(*Chron.* 230) le 22 *rabī'* II 145 h (= 23 juillet 1074 de l'ère d'Alexandre correspondant à l'an 762 de notre ère et à l'an 131 de l'ère de Yazdajard) sous le signe du Lion et l'horoscope du Sagittaire.

LA RAWDA DE MÉDINE CADRE DE LA MÉDITATION MUSULMANE SUR LA DESTINÉE DU PROPHÈTE

Texte paru dans le *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. LIX, Le Caire, 1960, p. 241-272. Nous ne pouvons reproduire toutes les planches illustrant cet article dans sa version originale. Transcriptions et orthographe ont été normalisées selon les principes de la présente édition.
F. L.

« Entre ma tombe et ma chaire, il y a un Jardin, *Rawda* d'entre les jardins du Paradis » (*hadîth*)

I. Introduction : l'art abstrait musulman. – II. La schématisation de la Rawda dans les *Dalâ'il al-Khayrât* d'Ibn S. Jazûlî. – III. Les rêves sur l'action d'outre-tombe du Prophète. – IV. La genèse féminine du concept « fâtimiyen » de Mahdî et les cinq ziyârât shî'ites médinoises, au Baqî' et à la Rawda[1].

I. Introduction : l'art abstrait musulman

Toute méditation religieuse construit une « composition du lieu » délimitant l'itinéraire de son pèlerinage mental. L'art en est luxuriant et touffu dans certains « mandalas » hindous, telle la visite initiatique de Kashi[2]. En spiritualité chrétienne, la miniature de l'eucologe s'épanouit hors de la lettrine initiale[3]. En Israël, les miniatures des Haggadoth ont essayé de « sublimer » les traits par trop « incarnés » de l'hagiographie chrétienne. Seul l'Islam, qui s'efforçait à ses débuts de niveler la fosse mortuaire sous une dalle anépigraphe, – a maintenu jusqu'à présent le cadavre de son fondateur sous un humble coffre, et l'évocation de son

1. Les deux sources fondamentales sont : AH. Samhûdî († 911 h.), *Wafâ l-wafâ bi-akhbâr Dâr al-Mustafâ*, 2 vol., Le Caire, 1326 h., 556 + 460 p. ; et, en français, J. Sauvaget, *La Mosquée omayyade de Médine*, Paris, 1947, 200 p. Ce sont deux modèles de critique ; J. Sauvaget n'ayant consulté que la *Khulâsa* du *Wafâ*, n'a pas connu l'original samhûdien du plan coté turc qu'il donne en pl. IV (p. 175), n'a pas discuté le nombre des piliers (327 selon Batanûnî en 1910, 296 selon Ibn Zubâla ; 283 selon Ibrahim Rif'at) [*JS*, p. 62. pl. I]. D'autre part, J. Sauvaget, comme H. Lammens, pardonne un peu facilement aux Umayyades, par égard pour leurs talents d'administrateurs, leur haine familiale contre les fondateurs de Médine, les Muhâjirîn et les Ansâr (cf. Maqrîzî, *Nizâ'*), et leurs descendants.

2. Heinrich Zimmer, *Kunstform und Yoga*, Berlin, 1926 ; cf. Monod-Herzen, ap. *France-Asie*, 1950. – En chrétienté médiévale, le voyage initiatique prend, dans les églises, la forme de labyrinthe (Amiens, Bayeux, Chartres, Châlons, Poitiers, Saint-Omer, Saint-Quentin).

3. Bloy, *La Femme pauvre*, Mercure de France, 1933, p. 171.

visage par l'art sous le voile qu'on étend sur tout visage musulman après le dernier soupir, en signe de la Présence de Dieu : voile de lumière, quand il s'agit de méditer sur le visage sacré d'un prophète[1].

Muhammad n'avait pas demandé de cortège funèbre ; il fut inhumé en hâte sur place, comme un chef tombé au front de la guerre sainte suprême, par ses deux lieutenants, ses deux premiers successeurs, que le souci de l'État appelait de suite au-dehors, au service des vivants (seul, 'Alî serait resté un instant, pour humer, entre ses lèvres inertes, un peu de la salive de son agonie[2]). La guerre sainte dura, et quand il fallut préserver de l'oubli les consignes sacrées que le Prophète avait reçues de l'Ange, le troisième calife, 'Uthmân, les fit réunir ; mais la présence vivante du Prophète manquait pour mettre d'accord les croyants sur sa Sunna, sur sa « manière » d'appliquer ces consignes, à la fois spirituelles et temporelles, et 'Uthmân fut tué par des fratricides, le Coran à la main ; et *ne put être inhumé, lui, dans la Rawda*, comme ses deux prédécesseurs, quand la « vengeance du sang » permit à ses parents, les Umayyades, de s'emparer de l'État musulman et de Médine pour les profaniser, – désécrant le *haram* après la bataille du Harra et transformant la mosquée de Médine, oratoire démocratiquement communautaire, en basilique aristocratique, administrée à la byzantine (J. S.). Mais, pour l'immense majorité des pèlerins, la Rawda est restée le signe à méditer de l'idéal musulman primitif des trois inhumés là, Muhammad, Abû Bakr et 'Umar*.

Et pour beaucoup de femmes, la méditation les fit remonter encore un peu plus haut : au deuil du Prophète : *awwal musîba lil-Islâm* « première catastrophe subie par l'Islâm[3] ». Ce n'est pas l'homme, en effet, c'est la femme qui peut, non pas réconcilier, mais faire remonter « avant la rupture » entre frères. Elle qui figure la pérennité raciale, à la fois fille, mère, épouse, centre des relations parentales. Ce rôle échut en Islam, non pas aux épouses, restées stériles, du Prophète, non

---

1. Les miniatures ne doivent pas profaner les pages d'un *Mushaf* (cf. R. Gottheil, ap. *REI*, 1931, p. 21 et suiv. ; et Henry Mercier, *ap.* son édition marocaine du Coran, 1956). On peut objecter qu'on édite, depuis Bonestève (cf. *Rev. ét. isl.*, 1931, *Abstr. isl.*, p. A, 162), des cartes postales illustrées pour les pèlerins en Algérie. Et qu'en Turquie, chez les grands, notamment pour les filles du harem impérial ottoman, des eucologes ont été enluminés d'illustrations « mercenaires », de « vues » des Haramayn (La Mekke et Médine ; cf. les Ilahis turcs) ; mais ce n'est plus de la méditation abstraite.

2. Ibn Abî Dâwûd Sijistânî († 316 h. : critiqué par Tabarî, *ap.* Ibn al-Jawzî, *Muntazam* VI, 172). Marque de fidélité sauvage (cf. sur la *baraka* attachée à la salive note *Shushtarî*, ap. *Mél. W. Marçais*, 1950, p. 259, note [voir *supra*, p. 365, n. 1]) ; assurément plus puissante que celle de 'Ayisha gardant comme une relique une petite *tasse de bois* (fêlée, cerclée d'un fil métallique) où l'on inscrira « heureuse 'Ayisha, qui buvait le fond de la tasse (*su'r*) de l'Envoyé de Dieu » (coll. de l'ing. Laurella, Hélouan ; vue vers 1935, Le Caire). Sur les autres reliques, cf. Ahmad Taymûr, *Athâr nabawiyya*, Le Caire 1951 ; et F. Macler, ap. *Mél. H. Derenbourg*, 1909, 287 et suiv.

3. G. Wiet a signalé (*Rec. épigr.* I, n° 67 [an 186 h.], n° 81 [193 h.] et n° 89 [195 h.]), trois inscriptions de Fustât (stèles funéraires) portant : *anna a'zam al-masâ'ib la musîbat al-Nabî, s. A.'. s.* « certes, la pire des calamités est celle (de la mort) du Nabî (= Muhammad) ». [Voir *infra*, Annexe I.]

pas à Hafsa, la seule qui savait écrire (et qui remit à 'Uthmân son Mushaf ; † 41 h), ni à la très aimée 'Ayisha (nous verrons qu'elle s'exclut de pouvoir être enterrée dans cette Rawda qui était sa chambre, où elle avait tenu le Prophète mourant tout contre elle) ; mais à l'une des quatre filles du Prophète, Fâtima Zahrâ ; nous verrons comment elle « réalisa » son mystérieux surnom « Umm abîhâ », « Mère de son père » ; s'immolant, dans un deuil solitaire et définitif, pour que ses désirs pour sa Communauté se réalisent jusqu'à la fin des temps ; selon une compassion ordonnée à l'universel pour le « Sceau des Prophètes » ; selon un destin d'extraordinaire fécondité à la fois charnelle et spirituelle, en « substituée au Prophète » pour l'accomplissement de la Justice (chérifs alides et mystiques muhammadiyens) ; réintégrée graduellement par cela même, grâce à la dévotion des masses, dans la chambre de son père mourant, dont la jalousie de 'Ayisha l'avait écartée ; bien plus, *devenant* pour lui cette véritable *Rawda, al-Batûl*, la Vierge, le Jardin fermé qui donne miraculeusement naissance au Mahdî, et à tous les Élus.

Pour autant que l'art donne son cadre à l'oraison, l'art du Tawhîd musulman est un art de schématisation abstraite. Pour les Deux Fêtes, le *musallan*, esplanade nue, clôturée d'une ligne de cailloux. Pour les prières individuelles, la *sutra*, surface plate (avec *sajâda*, tapis, ou non), enfermant, dans son rectangle, les prosternations, sur sept points de son corps, du responsable.

Quand l'orant se relève, il « contient » son regard[1], il ne doit pas fixer d'image. À la mosquée, le mihrâb, niche d'orientation vers la Qibla, est vide[2]. Tout au plus peut-on y lire des versets coraniques (*Tahlîl, Ikhlâs*, verset du Trône ; plus souvent, le verset marial du mihrâb de Zacharie [Cor. 3 : 32[3 b]]). Cela pour le cadre vertical de l'orant. Pour le cadre horizontal, la *sutra* devrait être vide de tout dessin ; toutefois, pour la Rawda, les shî'ites permettent à son visiteur « spirituel » de la dessiner sur le sol ; telle la Ka'ba édifiée en miniature par certains sunnites pour le *ta'rîf* à distance[4].

Passons à la méditation elle-même, axée sur la destinée d'un croyant décédé ; l'orthodoxie ne la tolère devant une tombe que si elle se réfère

1. Ghadd al-basar ; ghamd al-'ayn (cf. *Tawâsîn* de Hallâj II, 7).

2. À Éphèse (mosquée d'Isä bey d'Aydin, XIVe siècle) le *mihrâb* est même une « fenêtre ouverte sur le paysage ».

3. Certains minarets offrent à la vue de qui écoute l'*adhân* des versets coraniques inscrits ; ainsi au Sûq al-Ghazl de Bagdad (notre *Mission en Mésopotamie* II, 43), et à Jam (près Hérat) ; où, sur le minaret à trois étages découvert par André Maricq, devait s'enrouler, comme un « sari » de Bénarès, la sourate Maryam (Gaston Wiet). Ce minaret de Jam est le prototype du célèbre Qutb Minar de Delhi (« Qutb » désigne un saint *tshishtî'*, ordre originaire de Hérat, Qutb Bakhyâr, enterré tout auprès, à Mehrauli : cf. mon *Dernier pèlerinage de Gandhi*, ap. *Mardis de Dar el-Salam*, 1953, p. 7-23.) [Voir *infra*.]

4. À Samarra (Muqaddasî, *Ahsan*, 123, 191), Bagdad (*Passion d'al-Hallâj*, 275), au Caire (cf. notre « Cité des morts », ap. *BIFAO*, 1957, 56 [voir *supra*, p. 448] ; et *haram* médinois).

à la *shahâda*, au témoignage « attestant l'Unique » (que Dieu seul forme en nous pour Sa gloire[1]), qui opérera résurrection de ce témoin qui mourut l'index levé. C'est la *shahâda* que le visiteur ami redit en son nom, saisissant un *shâhid* (pilier) de sa tombe, avec la dextre. En en formulant l'intention canonique (*niya*), préalable classique. Formulée dans un cimetière, cette *niya* peut s'accentuer en *istikhâra* : priant Dieu de nous faire trouver en rêve Sa réponse, nous consolant sur le sort éternel de cet ami. Quand il s'agit du Prophète, sur la réalisation de ses intercessions.

L'orthodoxie suspecte les « réponses » obtenues d'apparitions matérialisées en corps humains[2], surtout s'il s'agit du Prophète « voilé de lumière ». L'*istikhâra* répond par une intellection abstraite, dans un cadre cryptique, par un dessin schématisé, commenté (ou remplacé) par des mots écrits ; par des noms inscrits en entier, ou réduits à leurs initiales ayant aussi valeur de chronogrammes. La théorie de la *suryânîya*, langue de l'examen particulier des morts par les deux Anges, dans la tombe, a fait dévier la méditation de bien des ermites dans la confection de talismans magiques (*Ibrîz* I, 244-252, 270-276).

II. La schématisation de la Rawda dans les *Dalâ'il al-Khayrât* d'Ibn S. Jazûlî

Nos planches de la Rawda permettent de juger avec quelle rigueur l'art abstrait musulman peut schématiser un cadre de méditation. Elles proviennent de quelques-uns des innombrables manuscrits des *Dalâ'il al-Khayrât*, manuel de litanies du Prophète écrit au milieu de notre XVe siècle, en plein milieu sunnite mâlikite, par un Berbère marocain qui prêchait contre les Portugais, Ibn Slimân Jazûlî († 870/1465 ; translation en 1523 à Marrakech[3]). Diffusées, autant que les litanies Laurétaines[c] en catholicité, dans tout l'Islam ottoman et africain, récitées sans arrêt dans certaines mosquées (S. Hoceïn au Caire) comme le « rosaire vivant ».

Divisées en cinq chapitres[4] : le 3e, *Sifat al-Rawda*, « Description de la Rawda » (p. 119-126), commence ainsi :

---

1. Tercet de Harawî Ansârî, *Manâzil* (*in fine*).
2. Ibn 'Ukkâsha « voit » sa dent cassée à Uhud (Malatî) ; cf. littérature des *shamâ'il al-Nabî*, des *madâ'ih nabawiyya* (Busîrî, Witrî ; éd. Nabhânî) trop « charnelles » (avec leur *tashbîb* initial) pour que je les utilise ici. J'aurais voulu étudier, pour la formation de Jazûlî, l'*Inshaqqat* d'Ibn Mashîsh et les premiers *mawâlîd* maghrébins : ici p. 271.
3. Cf. biographie dans Ibn al-Muwaqqit, *Sa'âda abadiyya* (sur Marrakech), II, p. 7-36.
4. Table, selon le comm. d'Idwî (*Bulûgh al-musirrât*, Le Caire, lith. 1321 h.) : valeur de cette dévotion (p. 70) ; les 201 noms du Prophète (93) ; *Sifat al-Rawda* (119) ; types de litanies, hebdomadaires (du mardi au lundi, 126-324) ; prières pour la clôture de la récitation des *Dalâ'il*. – Les Jazûlî de Tamanart, depuis 'AA. Ibn Yâsîn, se disaient « Ma'âfirî ».

« Ici (= ci-joint) description de la Rawda bénie, où a été enterré le Prophète de Dieu, *s. A. ' . l.*[1], ainsi que ses deux Compagnons, Abû Bakr et 'Umar, *r. A. '* .[2]. Selon 'Urwa b. Zubayr, *r. A. '*. : le Prophète a été enterré dans le caveau (partie ouest), et Abû Bakr, *r. A. '*., derrière lui, et 'Umar b. al-Khattâb aux pieds d'Abû Bakr ; et la partie est du caveau resta vide, avec un emplacement pour une tombe ; et l'on dit, Dieu en sait davantage, que 'Isâ b. Maryam y sera enterré. Ainsi l'a annoncé le Prophète[3]. »

En face de ce texte se trouve inséré l'unique dessin contenu dans ce manuel, un *schéma de la Rawda*, cadre de méditation sur la vie d'*au-delà* du Prophète (*dans sa tombe*).

Ce schéma est orienté face au Sud, à la Qibla rituelle ; il n'indique dans le caveau que quatre objets : les trois tombes et la grande Lampe. Les trois tombes sont empruntées, telles quelles (en projection horizontale), au plan, alors en usage à Médine, de la Rawda *sensu stricto* (cf. Samhûdî, *Wafâ* I, 403 ; = notre plan[4]), tandis que le caveau est vu en hauteur, éclairé par la grande Lampe.

Ce *schéma* fait parcourir au lecteur des *Dalâ'il* un *itinéraire* idéal ; il le fait pénétrer face à la Qibla dans le caveau muré et obscur de la Rawda par sa pointe nord ; il lui fait voir le caveau éclairé en dedans par la lampe (alors que cette lampe brille, en dehors, sur la face sud du caveau, sur son mur extérieur), et, sous la lumière de la lampe, il le penche sur les trois tombes, disposées horizontalement. Ce faisant, ce *schéma* ne reproduit nullement ce que les pèlerins essaient de deviner mentalement quand ils se postent, pour « visiter » le Prophète, au poste de la *muwâjaha*, face tournée au Nord, dos à la Qibla[5], front dressé contre la paroi impénétrable aux regards du mur sud de l'enceinte de pierres qui enclôt le caveau mortuaire, enceinte renforcée par une grille en métal, elle-même recouverte de rideaux. De là, sous la lumière des lampes du plafond de la mosquée (qui ont remplacé au XVe siècle la lampe unique), le pèlerin voit seulement sur le mur tout proche en face de lui un clou d'argent, indiquant (partie ouest de cette face sud) que c'est là, contre l'autre face (intérieure) du mur, que se trouve, invisible, la tête du cercueil le plus occidental,

1. « Sur lui la louange et la paix de Dieu » (*tasliya* ; cf. *Mardis de Dar-el-Salam*, 1954, 33 ; *Mél. Levi della Vida, Fâtima*, ap. *Stud. Orient.* Roma 1956-115) ; primitivement dite avec les Anges (*Wafâ* II 406) « pour lui et les siens (*âl*) » ; par lui d'abord, puis par Fâtima (Tabarî, *Ta'rikh* II, 2464 ; 'Iyâd, *Shifâ* II, 78, selon Ibn Wahb) ; au Baqî' (*id.* II, 78) et au musallan, la nuit (Mâlik, ap. *Shifâ* II, 47) ; et, *post mortem*, au dîwân du mont Hirâ (*Ibrîz* II, 14 ; pl. III, fig. 3).

2. « Dieu soit satisfait de lui » (*tardiya*).

3. *Bulûgh*, 122-123 ; *Wafâ* I, 397 ; Ibn 'Arabî, *Musâmarât* I, 199, ap. *Bulûgh, l. c.*

4. Samhûdî donne, avec figures, les positions différentes attribuées aux trois cercueils (*Wafâ* I, 390-403) ; cf. note en marge du ms. N. O. 2406 des *Akhbâr al-Hallâj*, f. 90 n.

5. Cf. 'Izz Maqdisî, ap. *Wafâ* II, 447.

celui du Prophète. En dessous du clou, trois trous « donnent » sur les trois tombes (pour la surveillance). Comme la *muwâjaha* et la lampe sont restées en place depuis le XII[e] siècle au moins, le *schéma* de Jazûlî (XV[e] siècle) est une « vue » axialement *inversée* de l'état des lieux (d'après le *Wafâ* I, 409, 417 ; et les souvenirs du prof. M. Hamidullah de Katalmandi, Hyderabad, Deccan). Traçant la perspective d'un itinéraire mental (partant, chose curieuse, exactement du site de la 4[e] *ziyâra* à Fâtima ; cf. plus loin). C'est qu'en adoptant ce *schéma* pour la méditation de la Rawda, Jazûlî revenait, consciemment ou non, à la position *primitive* de la *muwâjaha* des pèlerins, qui n'était pas située contre la face sud, dos tourné à la Qibla, mais à la pointe nord du caveau (c'est-à-dire de la chambre de 'Ayisha), *avant* l'agrandissement de la mosquée par Walid I[er] (88 h) d'où les pèlerins faisaient face à la Qibla (Matarî, † 741 h, ap. *Wafâ* de Samhûdî, II, 425 ; les canonistes, même 'Izz Maqdisî, ont trouvé des raisons pour le transfert de la *muwâjaha* en un endroit où elle fait tourner le dos à la Qibla, ce qui, en théocentrisme abrahamique strict, est gênant : *Wafâ* II, 447).

Il est vraisemblable que les Umayyades, en installant, en 88 h., la *muwâjaha* des pèlerins dans sa position actuelle, au *Sud* du caveau du Prophète, et *face au Nord*, ont voulu l'orienter vers Jérusalem, selon la première Qibla du Prophète à son arrivée à Médine (M. Hamidullah a noté au Baqî' à gauche en entrant, des tombes archaïques orientées vers la Qiblat al-Quds) ; comme corollaire de la construction par 'Abdulmalik († 86 h), jouxte l'*aqçâ* du Mi'râj, de la coupole de la *sakhra* (pierre du sacrifice d'Abraham = Moria) en 72 h. (inscr. usurpée par Ma'mûn), l'année où il allait reprendre La Mekke ; y inscrivant des versets à la gloire d'Isä b. Maryam. Le shî'isme ismaélien connaîtra lui aussi, plus tard, ce retour à la Qiblat al-Quds, et Fâtima est identifiée avec l'*aqçâ* (cf. *Mardis de Dar el-Salam*, 1956, p. 11) par les poètes nusayrîs (et Salmân est l'éponyme de la Corde de la Qubba voisine).

L'élément essentiel du *schéma*, c'est la lampe, *manâr*, *qandîl*, qui réfère à une exégèse traditionnelle de Cor. 24 : 35 ; c'est la lumière, muhammadiyenne, *nûr* muhammadî, le rang prédestiné, sublime, de l'Énonciateur du Coran incréé : le Flambeau de la Création[1] (voir *infra*, Annexe II).

S'il est probable, selon la pensée de Clermont-Ganneau[d], que la « lampe » de Cor. 24 : 35[•], évoque la grande Lampe du Saint-Sépulcre de Jérusalem, la méditation muhammadiyenne la maintient à Jérusalem,

1. Cette intervention de la Lampe, dont la lumière *polarise* la scène, rappelle le cierge qui « polarise » les tableaux de Georges de La Tour (le saint Sébastien : P. Jamot, 1942, p. 12).

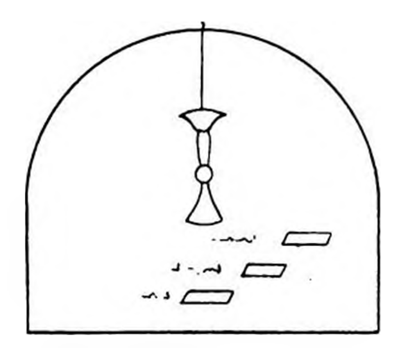


Fig. 1. – Sifat al-Rawda, selon l'autographe (nuskha Sahliya) : *lampe*.

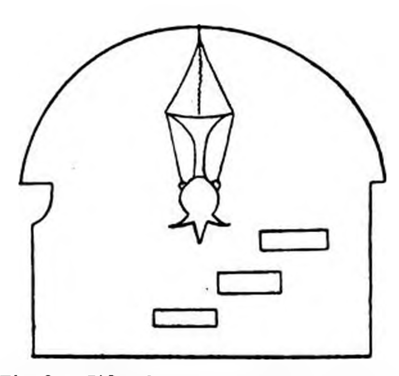


Fig. 2. – Sifat al-Rawda, selon ms. Paris BN Ar. 1187, f. 17a : *lampe*.

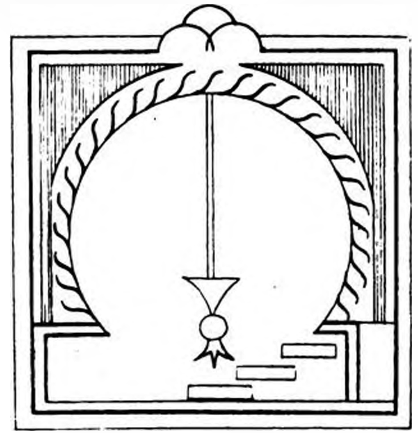


Fig. 3. – Sifat al-Rawda, selon ms. 'A Rahîm b Arwi' : *lampe*.

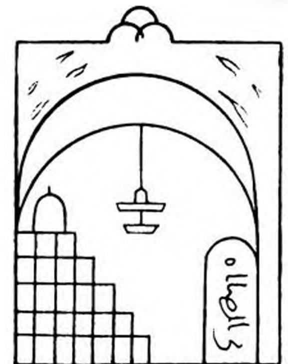


Fig. 4. – Sifat al-Rawda, 2ᵉ fig. du ms. précédent : *mihrâb et minbar*.

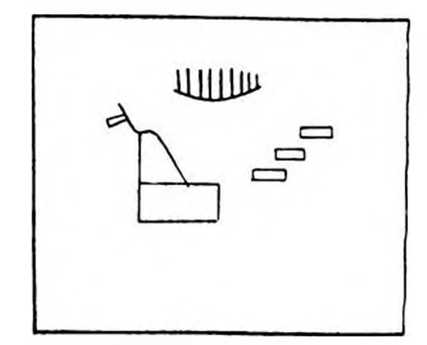


Fig. 5. – Sifat al-Rawda, lith. soudanaise Bilaly Taraoré : *lampe et minbar*.

Planche I : ILLUSTRATIONS DE LA *RAWDA* (Mss. des *Dalaïl* de Jazûlî)

mais au-dessus de la *sakhra* du sacrifice figuratif d'Abraham et de l'*aqçâ* du Mi'râj, ces deux parties du Temple, cette Qibla des prophètes, vers quoi Muhammad pria d'abord (avant de se tourner vers La Mekke), et vers qui sa Communauté se retournera à la fin, avec le Mahdî.

Le *schéma de la Rawda* fait donc penser, avec cette lampe, vers la Qibla, au premier terme de la *shahâda* : *lâ ilâha illâ llâh.*

Quant au second terme de la *shahâda* : *wa Muhammad rasûl Allâh*, visant le privilège personnel de Muhammad « Sceau des Prophètes », annonciateur du Jugement, – privilège marqué par la *tasliya* « bénédiction de Dieu, des Anges et des hommes sur Muhammad et sur les siens » (Cor. 33 : 56[1] : par une résurgence de la Baraka divine « sur Abraham et les siens »), il n'en est pas fait mention à part dans le *schéma de la Rawda*, du moins dans le plus archaïque, celui de la *Nuskha Sahlîya*, manuscrit copié directement sur l'autographe de Sahlî, secrétaire d'Ibn Sl. Jazûlî[1].

Mais nous croyons en trouver la figuration dans un *schéma-annexe de la Rawda*, qui apparaît, en face du premier, dans la plupart des manuscrits des *Dalâ'il.* Ce *schéma-annexe* (ici pl. I-4), orienté face au Nord, représente le *mihrâb* (à droite) et le *minbar* (à gauche) : sous une autre lampe plus petite. Le nombre des marches du *minbar* (chaire surmontée d'une niche) n'est pas fixe suivant les manuscrits (6 ou 7). Un manuscrit donne, dans le *mihrâb*, inscrit, le mot *al-Salât* (« la prière »). Entre les deux sujets dessinés, espace vide, rempli par la voix du *khatîb*, et de ses amplificateurs (*mukabbirîn*), par le « gémissement du dattier » (*hanîn al-jadh'*[2]) primitivement « soutien du bras du Prophète », intégré ensuite dans le *minbar* ; – et par la présence silencieuse de Fâtima Zahrâ pour la dévotion shî'ite.

Ces deux schémas, qui portent écrits les noms des tombes et des sujets représentés, ne donnent ni les piliers, ni le clou d'argent ; ils esquissent à peine, au-dessus d'un arc central conventionnel, la coupole à triple bulbe surmontant au-dehors la Rawda. Généralement dessinés en noir, ils sont parfois traités en trois couleurs (rouge, ocre, violet[3]).

---

1. Coll. Si Abed el-Fassi (comm. amicale la Qarawiyîn, Fès, 30 janvier 1958).
2. Sur le *hanîn al-jadh'* (*ustuwâna mukhallaqa*), cf. Harawî, *Guide*, trad. J. Sourdel-Thomine, 207 ; Rûmî, *Mathnawî* I, 2113 ; *Wafâ* I, 275. Plainte du dattier sévillan (H. Pérès, *Mél. G.-Demombynes*, 1945, 234).
3. Cf. la pl. I : la fig. 3 est en cinq couleurs : ocre, violet, rouge, gris, vert. – *Ocre* pour la triple coupole, les trois tombes, la Lampe (sauf la flamme trifurquée *rouge* d'en bas). – De la périphérie au centre, les encadrements sont colorés : *vert, ocre, gris, ocre, rouge* (schématisé ici en hachures verticales), *ocre* (avec semis de traits isolés *violets*) sur deux piliers *violets*. La fig. 4 est en trois couleurs : l'enfeu intérieur et la Lampe sont *ocre* ; le mihrâb *violet* avec inscription en *ocre* ; le minbar *violet* ; avec 25 bobéchons *rouges* (aux 25 cases) ; niche du prédicateur *rouge* ; encadrement supérieur de flammes *rouges* ; triple coupole en *ocre*.

III. Les rêves sur l'action d'outre-tombe du Prophète

Une série de rites islamiques proviennent de rêves prémonitoires ; aussi donnons-nous ci-dessous certains cas de méditations orientées et de rêves qui peuvent servir de jalons dans la construction collective psychologique, parapsychologique même, de la symbolique religieuse de l'Islam[1].

1) La participation subconsciente des deux premiers Râshidûn à l'essor de l'âme de Muhammad, ravivée pour eux en face de sa Rawda. C'est dans la chambre de 'Ayisha, futur caveau de la Rawda, que Muhammad eut l'extase du Mi'râj (vers l'*aqçâ*) ; et c'est Abû Bakr qui fut, devant la Communauté, le témoin « véridique » (*siddîq*) de l'authenticité du fait. Témoin de cet expatriement du cœur[2], comme de l'Hégire (seul, avec le Prophète, dans la Caverne). C'est par Abû Bakr que 'Umar fut incité à aller vérifier sur place, à la prise de Jérusalem, l'étape au Temple (au « mihrâb Zakariyyâ », Cor. 3 : 32) de l'Ascension nocturne ; il y accola son *mihrâb* (20 mètres plus au sud, plongeant vers Siloé) ; il entra constater au Saint-Sépulcre le tombeau *vide* (*fârigh*), plaça à Bethléem un *mihrâb* ; « waqfa » Hébron à Tamîm Dârî. Nous formons l'hypothèse que c'est à cause de la visite de 'Umar à Jérusalem, en humble pèlerin du *haram*, que l'on réserva la 4e place (« vide », *fârigh*) dans le caveau de la Rawda, au Messie qui allait revenir.

2) Le rêve de 'Ayisha : « Je vis trois lunes pleines tomber dans mon sein, et dis mon rêve à mon père » ; Abû Bakr lui expliqua qu'il s'agissait du futur ensevelissement dans sa chambre des trois meilleurs d'entre les hommes sur terre, le Prophète en étant le premier (*Bulûgh*, 123-125).

Seuls d'entre les quatre Râshidûn, Abû Bakr et 'Umar seront enterrés près de Muhammad. Face à ce rêve, sunnite, de tradition médinoise zubayride, on a le rêve shî'ite que le Prophète raconta à Hafsa (qui le dit à 'Ayisha) ; il aurait « vu » ses deux beaux-pères lui succéder ; prévenus, ils auraient été tentés de comploter sa mort (le 15 sha'bân, sur l'Abû Qubays[3]).

3) Le *hadîth* « pas de Mahdî, sinon 'Isä[4] », que Shâfi'î admettait comme venant de Hasan Basrî (fils d'une servante d'Umm Salama), peut effectivement avoir enregistré une réaction sunnite contemporaine

1. L'*adhân* a été institué à la suite d'un rêve ; dans le Coran, c'est en rêve qu'Abraham est invité à sacrifier son fils.
2. Et même *sharh al-sadr*.
3. Abû Bakr [Wâzmad, Shanbûya, Wabâl] et 'Umar [Habtar, Dalâm, Sakdu] ; (Tabarânî, *Majmû' al-a'yâd*, éd. Strothmann, 164-171) ; 'Uthmân = Quzmân, Na'thal.
4. *Eranos-Jahrb.*, 1947, 303-304.

des premières déclarations shî'ites « mahdistes » d'Abû Dharr, en liaison avec l'attribution à 'Isä de la 4e place vide dans le caveau (cf. l'Almohade Ma'mûn).

Cette liaison paraît dans l'esprit du fils de 'Umar, 'Abdallah ibn 'Umar (reprod. *ap.* Ibn al-Jawzî[1]) : « Isä b. Maryam, a dit le Prophète, redescendra, mourra, *sera enterré avec moi dans ma tombe* ; et je ressusciterai, moi, avec 'Isä b. Maryam, dans la même tombe, avec Abû Bakr et 'Umar. »

4) Le rêve du Nuage (*zulla*). Un croyant (anonyme) le dit à Abû Bakr (Bukhârî et Muslim l'ont accepté, ap. *Sahîh*) : « Je vis un Nuage (*zulla*[2]) d'où pleuvaient graisse et miel ; les gens tendaient la main, recevaient[3], les uns plus, les autres moins ; puis une corde (*sabab*) s'éleva de la terre au ciel ; je me hausse et je la tiens ; un autre homme se hausse et la prend ; un autre encore se hausse et la prend ; un troisième la saisit, elle casse, puis elle (le) rejoint. » Abû Bakr en parle au Prophète ; j'ai dit : « Le Nuage, c'est l'Islam, ce qui en pleut, c'est l'inspiration coranique, la corde, c'est la Vérité, et le dernier l'a ressaisie. » Abû Bakr reprend : « Ai-je bien agi ou mal agi ? » (*asibtu ba'dan am akhta'tu ba'dan* ?). Le Prophète : « Ne jure pas » (*lâ taqsim*).

Les commentaires (réunis par Ibn al-Dabbâgh) essaient d'élucider en quoi Abû Bakr aurait pu pécher (chose inadmissible : AB. Ibn 'Arabî) : en interprétant trop vite le rêve ? En disant que le Nuage c'est l'Islam (au lieu du « Prophète » ?) ; en disant un seul mot « Coran » pour « graisse et miel » = Coran et Sunna ? En taisant, malgré son serment, les noms des trois, et la faute du 3e ('Uthmân), qui se « ressaisit » par le martyre ? Mais l'amour du Prophète a voilé à Abû Bakr la fin du rêve. Quelle est-elle ? La corde rejoint qui ? 'Uthmân, par son martyre ? La famille du Prophète (enfants de Fâtima), par privilège ? L'opinion n° 1 est celle des Siddîqîya[4] ; l'opinion n° 2 est celle des Hasanîya[5].

Ce rêve est très remarquable :

a) Il reprend la méditation sur le « secret du cœur du Prophète », cet orphelin privé du successeur pressenti par son cœur ; qui l'avoue à Hudhayfa, *mâ akarbâh* ;

b) Il contient deux éléments repris par le plus ancien shî'isme ; qui les connecte avec Salmân : « Le Nuage et la Corde », 'Alî et Salmân ; Cor. 77 : 30 et 22 : 15[6] ;

1. *Bulûgh*, 123. C'était encore admis par le premier calife 'abbasside Saffâh, qui le fit dire en 132 h., à la prise de Kûfa, par Dâwûd (Tabarî III, 41).
2. Ibn al-Dabbâgh, *Ibrîz*, éd. 1278, I, 171-179 ; éd. 1306, p. 82-86.
3. Détail connu chez les Shî'ites (*ap.* notre *Salmân Pâk*, 1933, p. 21, l. 11-13).
4. Sur les Siddîqîya, cf. notre *Rûzbehân Baqlî*, *ap.* J. Pedersen, *Stud. Or.*, 1953, p. 243 et note.
5. Ce nom paraît inventé par Ibn al-Dabbâgh pour définir la tradition mahdiste, sunnite et malikite du Maghreb, qui remonte à Nafs Zakîya ; par opposition aux Husaynides extrémistes du fâtimisme ismaélien (cf. « Cité des morts au Caire », p. 76-77).

c) Le mot « ai-je bien agi ou mal agi », transféré à Salmân, en persan, pour critiquer l'élection d'Abû Bakr : *kardîd o nakardîd* « vous avez agi (bien), et vous n'avez pas agi (bien) » (add. *o nadânîd keh tché kardîd*[1]).

Si ce rêve confine avec notre « cadre de méditation » du fait du Nuage qui correspond à la Lampe, il le dépasse, car il annexe les deux derniers Râshidûn ; sous forme indécise, et énigmatique, il est vrai.

IV. La genèse féminine du concept « fâtimiyen » de *Mahdî* et les cinq ziyârât shî'ites médinoises, au Baqî' et à la Rawda

« *Accepterunt mulieres de resurectione mortuos suos* » (Hebr. XI, 35)
« *Ihdinâ* » (Cor. 1 : 5)

À mesure que reculait l'échéance du « retour du Messie 'Isä », à qui la 4e place avait été réservée dans le caveau de la Rawda, grandissait l'espoir eschatologique d'un Mahdî descendant du Prophète. Contrairement à l'opinion très répandue, tant parmi les orientalistes que parmi les sunnites modernistes, que la notion de « mahdî » est une simple « islamisation » d'une donnée eschatologique étrangère (mazdéenne ou judéo-chrétienne), j'y vois un pressentiment authentique d'un Justicier futur rendant justice, au nom de Dieu, à la Communauté islamique, à la fin ; pressentiment né dans le cœur d'une femme particulièrement méconnue et éprouvée – diffusé de plus en plus parmi le sexe faible et maltraité. Fâtima Zahrâ fut la seule à sentir, à la mort de Muhammad, que son père n'avait pas parachevé son œuvre pour la Communauté (spécialement pour les convertis non arabes). Sa pensée lui reste attachée par-delà la mort, elle n'admet pas la séparation, elle ne peut imaginer qu'on lui choisisse un successeur (pas plus son mari, 'Alî, qu'Abû Bakr) ; par la forme la plus primitive et la plus naïve de la croyance en la résurrection (ou plutôt en la *raj'a*, « résurrection anticipée des millénaristes, avant le jugement »), elle veut le faire renaître dans son cœur, elle « fait rentrer son père dans le sein maternel » (Ev.), le sien propre, elle devient, selon son surnom « Umm abîhâ », « Mère de son père[2] », elle pressent sourdement, dans sa plus lointaine descendance, un Mahdî fâtimî, un Muhammad qui *reprendra le nom* et parfera la mission de son père.

Morte en gésine avortée, en deuil filial[3] maintenu jusqu'au bout, Fâtima Zahrâ a laissé depuis treize siècles aux femmes musulmanes, qui

1. Ajouter aux sources données ap. *Salmân Pâk*, 1933, p. 20-21 : *Risâla druze*, XVII, fol. 6 (cf. de Sacy) ; Behâ 'Amilî, *Kashkûl*, chap. xv, Marandî, p. 100.
2. Cf. 'AQ. Hamadânî, ap. *Eranos* XI, 293 ; complétant Siddîq Khân, *Husn al-uswa*, 303 ; et le hallâgien *waladat ummî abâhâ*.
3. Distique de Fâtima sur la mort de son père (*Wafâ* II, 444 ; Ibn 'Arabî, *Jadhwat al-istilâ*, ms. Yale, fol. 112).

l'invoquent dans la parturition[1], et qui chez les Shî'ites lui recommandent leurs vœux, le souvenir sacré d'une plainte déchirante, dont il est difficile de stabiliser historiquement le bien-fondé, la revendication de justice. Le fouet de la Loi a-t-il été levé sur elle par 'Umar, quand elle a refusé la *bay'a* à Abû Bakr ? Ce fouet l'a-t-il blessée au ventre, en plein *haram* de Médine, la faisant avorter de Muhsin ? Un critique indépendant, Nazzâm, l'admettait[2]. Ou bien y eut-il chez elle, mourante, paroxysation morbide de la mémoire, « lésée » depuis la marque de terreur sacrée qui l'avait saisie au cimetière du Baqî', au kathîb Ahmar[3], lorsque son père la prit comme otage et caution, parmi les Cinq de la Mubâhala[h] ? Mais il y eut, alors, des témoins sages et sagaces, comme Salmân, pour entrevoir une réalité mystérieuse, sa vocation de victime pour l'Islam, et pour y participer. Ainsi en fut-il, plus tard, de son fils Hoceïn, en passe d'être exécuté comme rebelle à Kerbela, « par l'Épée de son grand-père[4] » lorsqu'alors se rallièrent à lui des adversaires loyaux, comme Hurr b. Yazîd Tamîmî, qui choisit en « une heure de méditation », *sâ'a min al-tafakkur*, de se faire tuer, avec cet insurgé, assiégé par et pour la Justice ; Hurr pénétrait dans la *catharsis* du drame[5].

Dans le psychisme infrarationnel de Fâtima Zahrâ, il y eut, pensons-nous, un choc spirituel réel, fécondant, de compassion pour son père, cela que l'Asie appelle improprement « métempsycose », que les premiers Shî'ites ont dénommé *tanâsukh*, et dont certains mystiques sunnites affirment la vérité dans les *nefesoglu*, les « enfants spirituels » (comme Nesimi ou Shams Tébrizi, nés des cendres ou du sang de Hallâj bus par une Vierge[6]), qui transmettent la Lumière de la Vie, le signe de la résurrection, de façon transhistorique, par la sainteté apotropéenne.

Et c'est dans le *haram* de Médine, dans la Rawda, que Fâtima souffrit cette *ferita*, cet *acerbo trance*[i]. Et c'est là que, depuis sa mort, des pèlerins clandestins, « chevaliers de Fâtima Zahrâ », viennent méditer sur sa vocation. « Ô toi, l'enterrée secrètement, la spoliée publiquement, la méconnue quant à sa dignité, *l'inconnue quant à sa tombe* », lui dit l'oraison célèbre de Nasîr Tûsî[7]. Et celle de Kaf'amî[8] : « Ô éprouvée,

1. En Turkestan, chez les Kazak-Kirghiz, Fâtima-Anamiz est patronne de certains chamans : cf. Abdelrahim Inâm, *Şamanizm*, Ankara, 1954, p. 73, 86 ; 136, 177, pour Sari Qyz. En Turquie, en Somaliland (cf. *Stud. Or. Levi della Vida* II, p. 111) ; au Maroc (J. Jouin, ap. *Hespéris*, 1953, 3-4, p. 7, t. à p.). Le roi Mohammed V a noté (1957) à 12 kilomètres d'Ourika un lieu-dit « *Sitti* Fatma » (non pas *Lella* ; Bennani).

2. Ibn al-Da'î, *Tabsira*, 2e éd., p. 49.

3. Cf. notre *La Mubâhala de Médine et l'hyperdulie de Fâtima*, 2e éd., 1955. [Voir ici t. I.]

4. Abû Bakr ibn 'Arabî Ma'âfirî († 543 h. Fès), ap. *Qawâsim* : cité par Kattânî, *Salwat al-anfâs* (sur Fès), III, p. 203.

5. Mâmuqânî, *Tânqîh al-maqâl*, s. v. : c'est Shâh Ismâ'îl qui fit bâtir son mausolée.

6. Cf. *Rev. ét. isl.*, 1955, 91 ; et *IXe. CIHR*, Tôkyô, 28-8-58.

7. *Mél. Levi della Vida, Stud. Or.* II, 1956, p. 103.

8. Ibrâhîm b. al-Mahall Kâshânî, *Safina fi a'mal al-Madîna*, p. 31, 3e Risâla d'un manuel de pèlerinage shî'ite, lith., s. d., contenant cinq Risâla : *Nasîhat al-mulûk*, p. 1-11 ; *Qistâs mustaqîm fi a'mâl Rajab, Sha'bân, Ramadân*, p. 1-74 ; *Safina*, p. 1-64 ; *'Urwat wuthqâ*, p. 1-96 ; avec, en marge, *Habl al-matin fi adâb ziyârat al-a'immat al-tâhirin*.

Dieu t'a éprouvée et t'a trouvée patiente, ô Vierge qui as quitté ce monde pleurant, angoissée, comblée de maux et de sanglots, de tromperies et de privations » (*Saf.* 31), que l'on récite à Médine, parmi les pèlerins shî'ites, dans les *cinq* endroits où l'on commémore annuellement Fâtima Zahrâ (Marandî, 158 ; *Safîna* 26) :

1) Au *haram*, la chambre où elle vécut avec 'Alî, enfanta et mourut ; 2) au cimetière du *Baqî'*, près de son fils Hasan et de ses descendants alides ; 3) encore au *Baqî'*, dans la tombe de Fâtima bt Asad, mère de 'Alî (*Wafâ* II, 88-96) ; 4) dans la *Rawda*, *sensu largo* (non plus entre *mihrâb* et *minbar*), exactement à la pointe nord du caveau (*Wafâ* I, 330-334 ; II, 94 ; Batanûnî, 246). *C'est le seul lieu assigné par les Sunnites à sa tombe* ; 5) dans le sud-ouest du caveau de la Rawda, au-dessus même du cercueil du Prophète (sa main, sortant de terre, l'aurait attirée pour l'y cacher : Ibn Bâbawayh, *Ikmâl*, 379).

Précisons, maintenant, la genèse historique de ces cinq localisations, dans l'ordre :

1) Au *haram*, la chambre, théâtre du Tahrîq al-Dâr[1], passa en héritage à son fils aîné Hasan ; puis par son petit-fils Hasan b. Hasan, et, par sa femme Umm Salama Fâtima bt Husayn, dont nous avons étudié ailleurs[2] le rôle capital dans la naissance du mahdisme fâtimiyen (morte au Caire, à 90 ans, vers 135 h, son corps fut transféré à Yaqîn, devant la mer Morte ; là où Ibn 'Arabî écrivit, en retraite pieuse, son *K. al-Yaqîn*, sur l'accès à la certitude par la souffrance[3], en 602 h.) ; c'est elle qui avait fait reconnaître le Mahdî espéré dans son petit-fils M. Nafs Zakîya, l'insurgé de 144 h., enterré au Jabal Sal, au nord-ouest de Médine. Elle occupait encore la chambre en question, au *haram* en 88-89 h., quand le calife umayyade Walîd Ier décida d'agrandir la mosquée de Médine, et en profita pour faire expulser deux catégories d'occupants hostiles à sa dynastie : d'abord les Zubayrides (Khubayb b. 'AA. B. Zubayr ayant voulu s'opposer à la démolition des neuf chambres du harem muhammadiyen, en alléguant Cor. 49 : 4[j], fut flagellé par le wali de Médine, le futur 'Umar II[4]) ; puis les Alides, alors moins dangereux politiquement ; Hasan et Umm Salama Fâtima furent simplement mis à la porte de leur chambre, et Hasan Muthannä vit jeter au rebut la pierre du *masqat al-ra's* de son père Hasan Mujtatabä. C'était la dernière chambre privée encore

1. Dès 667 h., la tombe était localisée là, puisqu'on l'entourait d'une grille de bois (J. Sauvaget, *l. c.*, 44).
2. Cf. « Cité des morts au Caire », p. 76-77.
3. *Yaqîn* est un mot coranique très fort, qui signifie à la fois la suprême certitude, et la mort (Cor. XV, 99 ; LXXIV, 48 ; IV, 156 ; et l'inscr. funéraire de Fustât [en 199 h.], ap. *Rec. G. Wiet* I, n° 99 : *hattâ atâ'hu l-yaqîn* = « la mort » ; cf. *Akhbâr al-Hallâj*, 3e éd., p. 153 du texte arabe).
4. J. Sauvaget, *l. c.*, p. 10-11.

occupée dans le *haram*, car Hafsa avait quitté la sienne bien avant sa mort (41 h.), et 'Ayisha avait reçu une « Dâr 'Ayisha[1] » pour y vivre, tout en gardant un droit sur sa chambre conjugale (caveau du Prophète) jusqu'à sa mort (57 h.). La dévotion shî'ite est arrivée à faire semer, dans la cour de la Mosquée attenante à la chambre détruite de Fâtima Zahrâ, douze palmiers (allusion aux douze imâms) : c'est le *Bustân Fâtima* des récits de pèlerinage, dès le XVe siècle.

2) Au *Baqî' al-Gharqad*, premier cimetière de la Communauté musulmane ; c'est là, auprès du premier Compagnon mort à Médine, 'Uthmân b. Maz'un Jumahî[2], que le Prophète enterra son petit Ibrâhîm ; c'est là qu'il venait prier la nuit, *pour la Communauté musulmane*, notent Mâlik et Nasa'î ('Iyâd, *Shifâ* II, 47 ; *Wafâ* II, 78-84). Et c'est là que Fâtima Zahrâ fut la première et la seule à imiter de suite son père ; comme la tombe de son père lui était « barrée » par la jalousie de 'Ayisha, c'est au Baqî' qu'elle alla le pleurer, avec tous ses Compagnons morts, donc pour toute sa Communauté ; plantant là sa « Tente des Douleurs », *Bayt al-Ahzân*, une *Qubba* ; pour pleurer sur lui, jusqu'à sa mort (à certaines fêtes, et, sûrement, la nuit du jeudi au vendredi). C'est là (ou près de là, à la tombe de 'Abbas) que Hasan, exclu de la Rawda de son aïeul, sera enterré (*Wafâ* II, 91 : Hasan b. Zayd, wali de Médine en 150-156 h., y voyait la tombe de Fâtima). Quand Hasan b. Hasan mourut, en 97 h., sa veuve Umm Salama Fâtima, *râwiya* de sa grand-mère, Fâtima Zahrâ[3], osa, bravant le walî omayyade (qui menacera de l'épouser ; elle fut alors sauvée par un 'Uthmânide), planter là une *Qubba*[4] pour y pleurer, un an, le deuil de son mari (cf. Bukhârî, chap. *Janâ'iz* ; Ibn Hajar, *Tahdhîb al-tahdhîb* XII, p. 442-443). Nous avons ici l'origine « fatimiyenne » irrécusable de la coutume féminine universelle en Islâm, de la *ziyârat al-qubûr*, dont j'ai signalé la pression séculaire sur la spiritualité de compassion des masses musulmanes, dans la « Cité des morts au Caire[5] ». Avant Ibn Jubayr et Harawî[6], le grand Ghazâlî avait signalé aux pèlerins sunnites la Bayt al-Huzn de Fâtima[7].

3) Encore au *Baqî'* ; la tombe, qui est toujours visitée, de Fâtima bt Asad, où les pèlerins shî'ites « recherchent » Fâtima Zahrâ pour une méditation plus abstraite réservée à une élite. Le Prophète, plein de respect pour la mère de son gendre 'Ali, fit chez elle une retraite pieuse avant d'engendrer Fâtima Zahrâ, à qui il fut induit ainsi à imposer ce

1. *Wafâ* I, 519.
2. *Ascète* ; admis par les Shî'ites et les Sunnites des Ahl al-Safâ.
3. Batanûni, 240-244.
4. Coutume arabe archaïque ; la Femme maîtresse de la Tente.
5. Cf. « Cité des morts », p. 29 et suiv.
6. Harawî, *Guide*, trad. J. Sourdel-Thomine, 212.
7. *Ihyâ* IV, 349 ; *Wafâ* II, 85.

nom mystérieux[1] (après manducation d'une pomme paradisiaque apportée de Jérusalem par Gibrîl). Aussi ce lieu est-il thème de méditation (le Prophète y alla le premier, *Wafâ* II, 86-88) ; les shî'ites extrémistes[2] salmâniyens (Nusayrîs, Ismaéliens et Druzes) y vénèrent Fâtima Zahrâ en tant que Nom Divin (Fâtir = 290 = Maryam), en tant que « *Fiat* créateur », *Kûnî* (= première émanation divine selon les Qarmates). La *Safîna*, manuel moderne de *ziyârât* shî'ites, l'évoque ainsi : « Par le Nom suprême qui servit à Abraham pour ressusciter les Oiseaux (Cor. 2 : 262 ; miracle *'isawiyen*), par la *Kûnî* divine[3] dite au Feu dont Abraham fut préservé » (Cor. 21 : 69 : « Ô Feu, sois pour lui fraîcheur et salut », thème formellement admis dans le Talmud[4]).

4) Dans la *Rawda*, *sensu largo* (cf. *Wafâ* II, 94), il semble que la « réintégration » de la fille auprès de son père est le résultat, très tâtonnant, d'un effort de la dévotion shî'ite, travaillant sur la donnée symbolique de « jardin paradisiaque », visant aussi bien la Rawda, « espace entre ma tombe et mon *minbar* », du *hadîth*, que Fâtima Zahrâ « verger fécond en Élus ».

5) Dans le *cercueil* même du Prophète, au « cœur » de la Rawda. Il s'agit ici de l'exégèse de certaines visions individuelles comme celle des années 114-117 h. (le walî Khâlid maudit par le bras du Prophète, sortant de son cercueil pour protéger l'honneur de Fâtima en tant que femme de 'Alî ; cf. *Wafâ* II, 408). Liées à l'idée que Fâtima a rejoint son père pour hâter, avec son réveil, la *raj'a*, la résurrection anticipée pour la vengeance de ses enfants martyrisés par milliers, le Jour de son *tazallum*[5], à elle. Elle doit le réveiller, l'année fixée par la sourate XVIII du Coran, celle des Sept Dormants. En attendant, le Prophète dort dans sa tombe, bercé par les Anges de Dieu (comme les autres prophètes,

1. Le nom de Fâtima (« jeune chamelle sevrée ») a pris, vers l'année de son chronogramme (135), une valeur apocalyptique, pour l'insurrection hasanide du mahdî Nafs Zakîya. Alors que l'héritier mâle peut être ou non fils d'une mère esclave (cf. Hagar), il y eut une résurgence de l'antique matriarcat païen d'Arabie, activé par le mythe islamique de « Fâtir », sorte d'Immaculée Conception. Dans sa lettre à Mansûr, conservée par Hishâm Kalbî (Sibt ibn al-Jawzî, *Tadhkirat al-khawâss*, Najaf, 1369, p. 232 et suiv.), Nafs Zakîya se déclare doublement fils du Prophète, par deux *Fâtima* (sa grand-mère *Fâtima* bt 'Amr, épouse de 'Abd al-Muttalib) ; et sa fille, *Fâtima* Umm abîhâ, comme il est doublement (en 'Alî) fils de Hâshim, par Abû Tâlib (fils de 'Abd al-Muttalib b. Hâshim, par la première Fâtima) et par sa femme *Fâtima* bt Asad ; toutes femmes nobles. Ajoutons que Fâtima bt 'Amr avait reçu le nom de sa grand-mère Fâtima bt Rabî'a Hawâziniya (épouse de 'Aydh), et que Khadîja, mère de Fâtima Zahrâ, avait pour aïeule maternelle *Fâtima* bt Zâ'ida b. 'Asamm (cf. Wüstenfeld, *GT*, R. 21, W. 20, F. 17 ; *IO* ; 29 ; T. 21 ; Caetani, *Ann.* I, 89). Il se déclare Fâtimî, à *Médine* ; de même, le fondateur des seconds Fâtimites, Ismâ'îl b. Ja'far, se déclarera mahdî fâtimite à *Médine* ; il avait pour mère *Fâtima* bt Husayn b. Hasan (*Mardis de Dâr al-Salâm*, 1956, 37 ; *Bâkûra*, 28).

2. Les Médinois l'étaient dès le IIIe siècle (Ibn Hazm, *Ihkâm* IV, 206) ; dynasties shî'ites.

3. Sur « Kûnî », *Safîna*, 29.

4. Étymologie symbolique d'Ur Qasdim : « Feu des Chaldéens » (Talmud, *Pesachim*, 118a ; *Midrasch Bereshith*, R. 44 ; cf. *Rev. ét. juives*, 49, 202).

5. A. H. Marandî, *Majma' al-nûrayn*, Téhéran 1328 h., p. 169 ; Ibn al-Da'î, *Tabsira*, 2e éd., p. 80, cite avec indignation un texte où Dieu fait renoncer Fâtima à lui réclamer la vengeance de Husayn, en lui montrant Son propre pied blessé par Nemrod.

d'ailleurs ; le mufti d'Izmir, 'Akif Salï, ne disait-il pas, à propos des fouilles faites à Panaghia Kapulu, près d'Éphèse, qu'on retrouverait la « tombe où *dort* N.-D. Marie »). Les polémistes juifs et chrétiens du Moyen Âge disaient que c'était par magie, ou grâce à un aimant que le cercueil de Mahomet restait bercé au-dessus du sol[1]. Ce bercement dérive du Coran 18 : 17, à propos des Sept Dormants[k], que les Shî'ites ismaéliens identifient avec leurs Sept Imâms cachés, « enfants de Fâtima Zahrâ », qui est, elle, à la fois leur « Caverne de refuge », et leur Inscription, *raqîm*, au fronton de la Caverne, qui prédit par leurs noms leur exaltation (comme celle des Ahl al-Kahf, à Éphèse).

Conclusion

Au sens strict de la *tasliya*, la *ziyâra* du pèlerin qui revient du hajj mekkois ne doit l'amener à Médine que pour la Rawda exclusivement. Mâlik indique bien que cette *ziyâra* n'est le fait que des étrangers à la cité. Et Ibn Abî Jamra se refusait à visiter à Médine d'autre oratoire que la Rawda (*Wafâ* II, 450).

Mais, petit à petit, prenant en considération que le Prophète, en s'expatriant à Médine, y avait retrouvé la patrie de sa mère, qu'il en a fait la Cité de la Communauté fraternelle des Croyants, les Sunnites malikites ont fini par considérer que, de même que Muhammad doit être supérieur à Abraham, Médine doit être supérieure à La Mekke (*tafdîl Madîna*). On peut consulter là-dessus Ibn Hazm[2], Ibn al-Hâjj en son *Mudkhal*[3].

On finit par enceindre Médine d'un *haram* ou territoire sacré, jalonné par des colonnes à Dhâtaljaysh, Mushayrib, al-Hufaïyâ ; Dhû l-ashîra et Taym, dont certaines subsisteraient encore (d'après M. Hamidullah, ap. *Rev. ét. isl.* 1939, p. 5-6). Seul d'entre les quatre docteurs, Abû Hanîfa a refusé d'admettre ce *haram*.

De leur côté, les Shî'ites ont toujours considéré Médine comme la ville où devra se manifester le Mahdî (avec les Sept Dormants) avant de rejoindre le Messie réapparu, devant Jérusalem ; et ils ont constamment entretenu, malgré les persécutions, une colonie d'Alides à Médine, perpétuellement disposés à s'insurger, depuis l'an 144 h., où Nafs Zakîya, le premier et le plus noble des mahdîs fâtimites, se manifesta solennellement et se fit tuer. Sa tombe est encore vénérée au Jabal Sal'.

---

1. H. de Castries, *L'Islam*, 290. À Faliceto (en Balagne, Corse) la caverne dite : « la Gasha de Magumetu » (où il est interdit aux enfants de pénétrer) contient la bière de Mahomet ; et le proverbe corse dit : « Il remue sans cesse, comme la bière de Magumetu » (comm. amicale de Mme Pignon-Moroni à Mlle G. Massignon). Cf. le pantin liégeois *magoumé*.
2. *Ihkâm* IV, 202.
3. Ibn al-Hâjj, *Mudkhal* I, 291-297 ; 'Iyâd, *Shifâ* II, 82-83.

Voici, d'après Samhûdî (II, 448), quelle était la série des tombes visitées par les pèlerins sunnites à la fin du Moyen Âge ; après la Rawda, le *mashhad* de 'Uthmân, les tombes du Baqî' (voir pl. III-3[1]), le *mashhad* du fondateur des Ismaéliens, Ismâ'îl (à l'ouest de la tombe de 'Abbâs, mais *intra muros*), Nafs Zakîya (*Wafâ* II, 106, que Mâlik avait soutenu dans son insurrection), les martyrs d'Uhud ; de préférence le vendredi ; car disait Muhammad b. Wâsi', les morts « assistent » aux visites ce jour-là. Comme Fâtima Zahrâ est la première et la seule à qui le Prophète avait demandé d'aller prier sur Hamza, le principal martyr d'Uhud, nous avons ici un nouvel indice confirmatif de l'origine « fâtimiyenne » des *ziyârât* féminines aux cimetières en Islam le vendredi[2].

Il y a trente ans, lorsque les Séoudiens annexèrent le Hedjaz, ils voulurent appliquer la stricte orthodoxie hanbalite ; ils détruisirent au Baqî' des coupoles funéraires et des pierres tombales ornées. Ils voulaient également abattre la coupole surmontant la Rawda, mais le gouvernement iranien protesta, au nom des pèlerins shî'ites ; l'« esprit de Fâtima » sauva la coupole ; dédiée à son père, par une lourde hyperdulie « pétrifiant » ainsi l'image de sa Qubba « tente des Douleurs » ; du Baqî'.

Car, en s'expatriant à Médine – lieu d'origine de sa mère, Amina, qui était morte « en jâhiliya », sans avoir connu l'Islam –, Muhammad n'a pu y « réintégrer le paradis du sein maternel » que grâce à la prière de sa fille croyante, Fâtima Zahrâ, Umm Abîhâ.

Annexe I
Note sur la maxime épigraphique « *a'zam al-masâ'ib* » faisant revivre le deuil du Prophète

Sur 3 776 stèles funéraires musulmanes antérieures à l'an 550 h., Gaston Wiet en a catalogué 650, donc un sixième, contenant cette maxime saisissante[3] sur « le plus grand malheur subi par l'Islam » ;

---

1. Au XVIe siècle, selon le ms. Paris, Sup. pers. 237, f. 43*b*, on visitait les tombes de Mâlik et Nâfi', 'Abbâs et 'Aqîl, femmes et tantes mat. du Prophète, Ismâ'îl b. Ja'far (le Mahdî ismaélien), Halîma, Ibrâhîm (fils du Prophète), filles du prophète, Hasan b. 'Alî. Le dernier état des tombes en 1958 m'a été communiqué par le prof. Hamidullah (24.10 et 30.11.58), en les énumérant suivant trois parallèles, *grosso modo* verticales, du Nord au Sud (on va de l'Ouest à l'Est) : 1) Halîma (angle N. W. de l'enceinte, en dessous de Fâtima bt Asad et Abû Sa'îd Khudrî, placés *extra muros*) ; certains martyrs d'Uhud et Ibrâhîm ; Mâlik et Nâfi' ; 'Aqîl, Sufyân b. Hârith et 'Ubaydallah b. Ja'far, 'Abdallah b. Mas'ûd et 'Abdurrahmân b. 'Awf. – 2) 'Uthmân (qui occupe la place d'Halîma sur le plan III) ; le dernier khalife, Abdumajîd II ; puis, suivant la travée qui s'infléchit de l'Ouest vers le S.-E. : dix Ummuhât al-Mu'minîn, trois Banât al-Nabî (UK, R, Z), quatre Imâms alides (2e, 4e-6e) ; 'Abbâs ; et tout à l'angle S.-E., Fâtima Zahrâ.

2. Le vendredi, entre l'*asr* et le *maghrib*, selon la tradition mâlikite (Turtûshî, ap. *Mudkhal*, d'Ibn al-Hâjj I, 284), Fâtima, imitant son père, se prosternait, méditant le moment où Adam fut créé (non pas « racheté ») ; car la compassion musulmane ordonnée à l'universel n'est pas centrée sur le péché originel, admis par Ibrâhîm b. Edhem, Bistâmî, et Hallâj.

3. P. Joüon l'a signalée le premier, en la minimisant un peu (ap. *Rech. sc. relig.* 1935, 526-527 ; d'après *Rép.* 67, 566, 606 ; 708, 772). Cf. surtout Gaston Wiet, *Stèles coufiques d'Égypte et du Soudan*, in *JAP*, 1952, 279-284, 294.

cette maxime n'a duré que deux siècles dans les ateliers des lapicides de cimetières, de 171 h. à 349 h. en Égypte, de 265 h. à 425 h. en Tunisie.

On trouvera à la fin de cette note le relevé des 650 stèles que Gaston Wiet a bien voulu établir ; pour nous permettre de définir la « base de départ » psychologique du *pèlerinage de deuil* dont la Rawda de Médine est devenue le centre en Islam.

Voici la maxime : *Inna a'zam al*-masâ'ib (*li-ahl al-Islam*) *la* musîbatu *l-Nabî* (*tasliya*) = « certes, le plus grand malheur (pour l'Islam) a été la perte du Prophète » (*eulogie*).

Elle est tirée d'un hadîth ancien, déjà commenté dans un poème d'Abû l-'Atâhîya († 213 h.), mystique zeïdite ; remontant à 'Atâ b. A. Rabâh († 114 h. : et Makhûl † 113 h.) ; admis par Yf. Ibn 'Abdalbarr († 463 h.) et Abû Nu'aym † 430 h. : cf. Manjibî, *Tasliyat ahl al-masâ'ib*, éd. Caire, 1347 h., 116-122 ; cf. *K. al-makhzûn*, éd. Caire, 1321 h., p. 135.

Cette maxime dérive du Coran (2 : 151) : « Annonce la bonne nouvelle aux croyants patients, à ceux qui, lorsque le malheur (*musîba*) les atteint, disent : "Nous sommes à Dieu, et c'est à Lui que nous retournons", sur eux les bénédictions de leur Seigneur et sa miséricorde, sur eux les bien dirigés (*muhtadûn*). »

Les deux siècles de vogue de cette maxime coïncident avec la grande crise d'angoisse sociale du monde islamique, avec l'attente apocalyptique des années 290 h. et 309 h. qui a « avorté » avec la proclamation du prétendant fâtimite en Tunisie puis au Caire (358 h.). Il ne s'agit donc pas simplement d'une consolation d'usage, fournie par des marbriers blasés aux endeuillés : « Tout malheur, après sa perte (du Prophète), est bagatelle » (= *kull musîba ba'dahu jalal* : cf. Ibn Habîb, *Muhabbar*, 404, et comm. de Maqrîzî ; indic. amicale de M. Hamidullah) ; ainsi interprétée, elle serait restée indéfiniment en circulation. Il s'agit d'un appel lourd d'espoir, exhortant les endeuillés à s'abandonner à Dieu en solidarisant leurs morts aimés avec leur Prophète mort ; mais toujours Prophète du Jour de Justice, en compatissant, à travers eux, à lui, à sa vocation apostolique inachevée[1], mais bénie de Dieu en lui et en ses vrais descendants, les « bien dirigés » (sous « *muhtadûn* », le Mahdî est latent), pourvu qu'ils restent fidèles à cette dévotion douloureuse et amoureuse au Fondateur de la Communauté, bénie avec lui par Dieu de la même bénédiction dont Il bénit « Abraham et sa Communauté ».

Cette maxime invite à un deuil (*na'y*) dans la patience non violente, « sacrifiée », et à une attente silencieuse de la Justice, non à sa revendication violente par la conspiration et la révolte, comme les Qarmates,

1. *Mayyit bi-ghayr ajali-hi* : poison de la Juive de Khaybar, envoûtement de Bi'r Dharwân.

les Khattâbîya ismaéliens y travaillaient. Cette maxime est légitimiste, elle maintient l'unité communautaire, selon le testament politique[1] du Prophète, liant, au Pèlerinage d'Adieu, dans la même interdiction, les atteintes à l'entretien des femmes et à l'entraide (usure), d'une part, et les guerres privées de vendetta. Telle la maxime d'action non violente de Husayn, venu « défier » pacifiquement « l'iniquité » (*min abât al-daym*) à Kerbela, de Zayd recommençant la *husaynîya* à Kûfa (121 h.), de Mhd Nafs Zakîya la recommençant à Médine (144 h.), et se faisant tuer pour n'avoir pas daigné user, contre l'iniquité, des armes de l'iniquité. Ce que feront, hélas, d'autres Fâtimites, recourant aux « faux serments initiatiques » préconisés par les Khattâbîya (Shâfi'î, aussi légitimiste que Mâlik et Abû Hanîfa, qui avaient soutenu Nafs Zakîya[2], excommuniera les Khattâbîya). Ils réussiront, et cela fera précisément cesser l'usage de la maxime épigraphique qui nous intéresse ; car, pour des âmes nobles, il y a quelque chose de pire que d'être déçues, c'est d'être exaucées quand la légitimité doit sa restauration au parjure.

Cette maxime, née parmi des Alides, est connue chez les Shî'ites de l'Irak, mais elle fut surtout répandue par des fugitifs légitimistes médinois, de milieux hasanides (Hasan est enterré à Médine), parmi des Sunnites malikites en Égypte et en Maghreb ; autour de deux centres :

1. *À Assouan et Philae* (Bilâq), c'est une famille légitimiste de clients des Médinois B. Zuhra (tribu d'AR. Ibn 'Awf, dont un descendant [St., 2533] adoptera aussi cette maxime sur sa tombe), ralliée à la propagande abbasside en 132 h. : celle de Muhammad († 247 h.) b. Umayya b. Maymûn († v. 180 h.) b. Yahyâ, fils de Muslim b. Ashajj (132 h.). Il nous en reste 18 stèles (G. Wiet, *l. c.*).

2. *Au Caire* (Qarâfa de 'Ayn al-Sîra), la maxime figure sur une tombe célèbre d'Alide réfugiée de Médine (après 144 h.), la Sayyida Kulthûm, fille de Mhd Dîbâj b. Ja'far Sâdiq († 148 h.) ; veuve de Musâ b. Ismâ'îl b. Musâ Kâzim († 183 h. ; VIIe Imâm) ; ascète, vouée au jeûne et à la prière ; morte en 254 h. Sa tombe, but de visites pieuses (*ziyârât* : cf. Ibn al-Zayyât, *Kawâkib sayyâra*, 96-97 ; 'Uthmân Madûkh, *'Adl*, 99 ; et notre « Cité des morts au Caire », 59), passe encore pour une source de grâces ; le peuple obtint d'elle protection contre les crues du Nil ; et son épitaphe dut diffuser la maxime que nous étudions, car elle se présente ainsi (Rép. 595) :

*Ahl al-*musîba *ta'azzû' bi-'azâ'i llâhi wa ardû' bi-qadâ'i-hi wa ta'assû' bi rasûli llâh... fa fî llâhi 'azâ'un min kulli* musîbatin *wa khalafun min kulli hâlikin wa darkun limâ fât. Wa-'innâ a'zam al-*masâ'ib *al-*musîba *bi-rasûli llâh...* « Ceux que le Malheur a frappés cherchent consolation dans la consolation de Dieu, consentant à Son Décret, et

1. Défense de ses mawâlî légués à 'Alî au Ghadîr Khumm.
2. Nafs Zakîya avait aussi des partisans ghulât : Jâbir Mughîra.

pratiquant l'imitation de l'Envoyé de Dieu... Car, c'est en Dieu qu'il y a consolation à tout malheur, et suppléance à toute perte, et récupération de ce qui est passé. Et certes le plus grand malheur a été la perte de l'Envoyé de Dieu... »

Un autre Alide, descendant d'un des 70 martyrs de Kerbela, 'Alî b. A. b. M. b. Ibrâhîm b. H. b. 'UA ; b. 'Abbâs († 60 h.) b. 'Alî, mort en 242 h. (St., 429) l'avait aussi fait graver sur sa tombe[1].

Cette maxime constitue, il faut le noter, la seule *commémoration publique du deuil du Prophète*[2] : mort et enterré le lundi 13 rabî' I[er] de l'an 11 h. (= 8 juin 632) sans aucun témoignage de deuil, sauf celui de sa fille Fâtima au Baqî' (la *marthiya* attribuée à sa femme Safiya est insignifiante et suspecte : « *bakki rasûla llâhi fa-qad haddat jamî'a qawmî wa ahl al-badwi wa l-hadari* »). Cette maxime professe, après la vénération du Coran, la fidélité à la Sunna, au sens « intérioriste » du terme, l'attente, selon son exemple, du signe de l'Heure (Coran 43 : 61 = 'Isä et le Sirât al-Mustaqîm), avec les proto-martyrs Hamza et Ja'far[3] (pleurés par Fâtima seule), et les Prophètes ; nourris comme le Prophète Muhammad, par la grâce divine, *dans leur tombe*[4] (ce n'est que plus tard qu'on les imaginera « accrochés au Trône céleste » par leurs Anges, comme des oiseaux verts).

Médine, encore aujourd'hui, reste un lieu mystérieux de *Dormition*, et donc de visitation fervente d'une Tombe où l'on croit qu'un Prophète repose, bercé, incorrompu, dans la tombe, comme jadis Moïse pour les Hébreux, et les Sept Dormants pour les Chrétiens : attendant la Résurrection.

L'éclosion de cette croyance pointe dès l'an 88 h. dans un mot de 'Umar b. 'Abdul-'Azîz, le walî de Médine, inquiet à la vue d'un os entrevu, sortant du sable de la Rawda (on le rassura, ce n'était qu'un os de 'Umar b. Khattâb) : on pressent et redoute une certaine « présence » faisant survivre le corps en état d'incorruption, ou tout au moins de « vitalité » le rendant capable de témoigner *post mortem*[5] : par des suin-

---

1. À 'Ammân, le 22/2/48 après le repas, le feu roi 'Abdallah, pris de sombres pressentiments, me lut une *sahîfa* (rapportée de Téhéran à son père) où une insurrection légitimiste (celle de 144 h., je crois) était déconseillée comme prématurée ; son grand cadi, Shinqîtî, se leva, et lui prit le livre des mains.

2. On a fini par fêter le « dernier jour de répit » (*arba'â lâ yadûr*) de la dernière maladie du Prophète (un décret de Jihanguir le fixa au 13 safar). Et, assez étrangement, on a fini par fixer à la veille de sa mort, le 12 rabî' I[er] en Turquie (en 1588), la fête de sa naissance, *Mawlid*, dont la date est indéterminée, en fait, et même « en droit » (cf. discussion d'Ibn al-Dabbâgh, *Ibrîz* I, 225-226) : entre les mois de safar, rabî' II, rajab, ramadan (Qadr), muharram ('Ashûrâ), rabî' I[er] (2, 7, 8, 9 ou 12) [notre date classique du 20 août 570 est sans valeur. Lammens a proposé de la rajeunir de dix ans].

3. Avec Zayd, *Hibb Rasûl Allâh*, tué comme Ja'far à Muta (S. de Kerak).

4. La neuvaine du 1300[e] anniversaire solaire de sa mort (31 mai-8 juin 1932) offerte par des amis hallâgiens du Prophète avec les franciscains de l'Alverne n'avait été précédée d'aucune commémoration musulmane *spéciale*, au *mawlid* de l'an 1300 h. (21 janvier 1883).

5. Benoît XIV, *Opp. compl.*, Rome, 1747, IV, 447.

tements de sang[1], d'huile, de manne ; par des cas de « regalvanisation », de « psychokinèse », dit la parapsychologie. D'où l'atmosphère cryptique entourant la Rawda : haine d'ennemis comme Renaud de Châtillon, dont les Croisés arrivèrent en 1183 à une étape de Médine, pour désécrer ce cadavre magiquement « bercé dans l'air » ; angoisse d'amis comme ces musulmans indiens fervents qui organisèrent en 1919 la « défense des Haramayn » contre un sacrilège colonialiste possible.

L'objection philosophique que l'âme aimée du Prophète ne ressentirait pas l'outrage commis contre ses reliques ne vaut pas contre l'amour absolu, féminin, de la masse croyante, qui souffre à la place de l'objet aimé, surtout si ce mort est hors de prise, invulnérable : sauf dans l'intimité frémissante de notre pensée fidèle ; car « l'amour ne se maintient qu'en entrant dans la nuit du symbole ».

Cette maxime aboutit à faire sommer, au IV[e] siècle de l'Hégire, les premiers théologiens ash'arites, pour qui l'âme ne ressuscitait qu'avec le corps, de concéder à la dévotion populaire que, dans sa tombe, à Médine, ce cadavre *demeure l'Envoyé de Dieu* : efficacement invocable comme tel[2]. Ce que deux femmes de sa race ont compris et proclamé les premières, Fâtima Zahrâ et sa petite-fille Fâtima bt Husayn, faisant deuil public au Baqî', et récitant la *tasliya* (sur lui) à la Rawda (Tabarî III, 2463/4 ; *Shifâ* II, 78).

Liste Wiet des 650 stèles contenant cette maxime (j'ai simplement, çà et là, ajouté, entre crochets, en la collationnant avec lui, la provenance [Le Caire, Assouan, Dépôt cairote], la *nisba* du mort et la date. – Louis Massignon).

1. Catalogue des stèles du musée arabe du Caire (abr. : St.)

Tome premier (87 stèles) : n[os] 16 (C. 190 h.), 22 (D), 29 (D), 33 (D), 58 (D), 59 (D), 60 (D), 65 (D), 67 (D), 69 (A. Khawlânî, 248 h.), 70 (D), 75 (D), 78 (C. Tujîbî, 209 h.), 94 (D), 95 (D), 106 (D), 110 (D), 112 (D), 123 (D), 128 (D), 133 (Tujîbî), 135, 136 (Khawlânî), 142, 145 (Murâdî), 155, 156 (Tayyî), 158 (Sadafî), 161, 168 (Himyârî), 175 (D), 178 (C. Hadramî), 183, 184, 188, 190 (Khurâsânî, 222 h.), 191 (A. 222 h.), 193, 198, 200 (224 h.), 203 (Murâdî, 224 h.), 212 (Tujîbî, 225 h.), 214 (Dimishqî, 226 h.), 216 (Nasa'î), 220, 241, 247, 250 (Tujîbî), 252 (Bilâqî, 229 h.), 254 (Khawlânî), 260 (*id.*), 261, 262, 264, 276, 277, 288 (Khawlânî), 290, 295, 296, 299, 300, 310, 312, 318

1. Le sang qui coula du cadavre d'Imâm Hurr (du bandeau que Husayn lui avait noué au front meurtri) quand Shâh Ismâ'îl s'apprêtait à le faire jeter à la voirie (Mâmuqânî, *Tanqîh al-maqâl*, 260).
2. Mahmûd de Ghazna fit même tuer l'ash'arite Ibn Fûrak, comme insulteur du Prophète ; alors qu'Ibn Fûrak avait adopté l'idée philosophique de l'immortalité de l'âme séparée (Ibn Hazm, *Fisal*, IV, 215 ; cf. notre *Recueil*, 132).

(Tamîmî, 234 h.), 320, 322, 328 (Andalûsî), 339, 340, 341, 342, 344, 345, 355, 357, 360, 362, 371, 373 (Qurashî), 380, 381, 384, 393, 396 (Sadafî), 397 (Fâdhî).

Tome 2 (81 stèles) : n°s 402 (Wâbisî), 403, 410 (Dimishqî), 412, 413, 416, 427 (cl. des B. Shayba), 429 (un Alide desc. d'Abbâs b. 'Alî, jum. Ier, 242 h.), 437, 442, 447, 467, 470, 476 (Sadafî), 489, 490 (A), 494, 495 (Qurashî), 497 (Khawlânî), 498, 501, 505, 507, 508, 510, 520, 525, 532, 537, 551, 555, 566, 573 (cl. des B. Zuhra, 246 h.), 584, 587, 592 (Zuhrî), 593, 596, 599, 600, 603, 605, 606, 610, 613, 631, 640 (A), 644, 652, 656 (Bilâqî), 657, 660, 664, 668, 673, 674, 678, 686, 692, 693, 697, 700, 702, 705, 714 (A. Zuhrî), 716, 718, 731, 733 (Qushayrî), 740, 741, 749, 754, 757, 765, 772, 773, 781, 782, 789, 797.

Tome 3 (96 stèles) : n°s 801, 805, 809, 814, 820, 821, 828, 834, 844 (Zuhrî), 845, 847, 850, 851, 853, 856, 858, 864, 870, 873, 874, 879, 897, 900, 901, 903, 904, 911, 912, 913, 915, 917, 918, 922, 923, 933, 936, 937, 938, 940, 959, 966, 967, 974, 997, 1007, 1010, 1013, 1018, 1021, 1023, 1026, 1031, 1039, 1047, 1050, 1062, 1065, 1068, 1069, 1072, 1083, 1087, 1090, 1092, 1093, 1112, 1114, 1116, 1118, 1124, 1128, 1129, 1131, 1132, 1133, 1147, 1148, 1149, 1151, 1164, 1167, 1171, 1174, 1175, 1176, 1178, 1182, 1183, 1185, 1189, 1192, 1193, 1195, 1197.

Tome 4 (95 stèles) : n°s 1203, 1204, 1207, 1218, 1222, 1225, 1227, 1230, 1232, 1235, 1241, 1242, 1243, 1253, 1260, 1261, 1263, 1264, 1276, 1290, 1291, 1302, 1303, 1305, 1306, 1307, 1309, 1310, 1318, 1331, 1339, 1340, 1342, 1347, 1359, 1364, 1365, 1371, 1378, 1381, 1382, 1387, 1391, 1397, 1398, 1408, 1410, 1412, 1414, 1418, 1422, 1429, 1430, 1433 (Ibn Abî l-Muhibb, 252 h.), 1434, 1436, 1437, 1440, 1441, 1453, 1460, 1461, 1463, 1466, 1469, 1481, 1482, 1485, 1488, 1489, 1490, 1491, 1494, 1496, 1501, 1516, 1521, 1523, 1524, 1527 (Bilâqî), 1528, 1536, 1539, 1540, 1542 (Ibn Bilqîs), 1544, 1545 (A. Ibn Abî l-Muhibb), 1546, 1554, 1557, 1563, 1566, 1581, 1583, 1596.

Tome 5 (27 stèles) : n°s 1606, 1629, 1645, 1646, 1657, 1664, 1669, 1671, 1674, 1679, 1683, 1685, 1706, 1718, 1722, 1724, 1725 (A. 333 h.), 1732, 1737, 1749, 1763, 1765 (A), 1766 (A), 1768 (A), 1769, 1817, 1825.

Tome 6 (1 stèle) : n° 2236.

Tome 7 (49 stèles) : n°s 2418, 2459, 2463, 2473, 2474, 2475, 2480, 2485, 2490, 2532, 2533 (desc. d'Ibn 'Awf), 2538, 2544, 2548, 2559, 2562, 2563, 2572, 2575 (Bilâqî), 2577, 2580, 2585, 2590, 2598, 2602 (Ibn Abî l-Muhibb, 255 h.), 2603, 2606, 2611, 2612, 2624, 2626, 2629, 2631, 2632, 2634, 2641, 2651, 2659, 2663, 2680, 2727, 2729, 2738, 2750, 2756, 2761, 2776, 2792, 2796.

Tome 8 (48 stèles) : n°s 2803, 2811, 2813, 2816, 2823, 2828, 2865, 2867, 2881, 2882, 2883, 2884, 2887, 2889, 2912, 2923, 2925, 2928,

2951, 2953, 2954, 2961, 2965, 2967, 2987 (Fâtima bt 'AA. b. Sâlih Hâshimî), 2991, 2996, 3008, 3019, 3025, 3028, 3032, 3035, 3038, 3050, 3056 (Zuhrî), 3057, 3065, 3066, 3067, 3069, 3073, 3078, 3124, 3167, 3187, 3191, 3193.

Tome 9 (65 stèles) : n[os] 3201 (la date « 71 » en fin de ligne, sans vide, semble corrigeable en « 171 »), 3204 (184 h.), 3206 (Hâshimî, 186 h.), 3212 (Zuhrî 190 h.), 3220, 3223, 3231, 3233, 3246, 3254, 3263, 3266, 3283, 3284, 3289, 3290, 3313, 3314, 3321, 3322, 3324, 3325, 3337, 3340, 3344, 3349, 3358, 3359, 3367, 3368, 3370, 3375, 3379, 3383, 3388, 3393, 3408, 3422, 3431, 3444, 3445, 3448, 3452, 3455, 3459, 3467, 3474, 3486, 3503, 3507, 3512, 3515, 3521, 3527, 3538, 3542, 3552, 3554, 3561, 3582, 3584, 3585, 3586, 3588, 3598.

Tome 10 (28 stèles) : n[os] 3602, 3603, 3607, 3608, 3609, 3610, 3612, 3613, 3622, 3627, 3683, 3694, 3702, 3710, 3713, 3727, 3736, 3765, 3871, 3874, 3877, 3903, 3934, 3936, 3954, 3961, 3964, 3975.

2. Répertoire chronologique d'épigraphie (abr. Rép.)
(Ci-dessous uniquement le supplément aux stèles données ci-dessus.)

Tome premier (12 stèles suppl.) : n[os] 137 (205 h.), 150 (*c.* 207 h.), 188 (213 h.), 216, 264, 280, 308, 328, 347, 362, 378, 399.

Tome 2 (31 stèles) : n[os] 402, 420, 443, 447, 457, 487, 494, 497, 507, 508, 511, 529, 530, 534, 546, 555, 559, 566, 572, 579, 581, 583, 595 (l'Alide Sitt Kulthûm, du Qarâfa), 607, 610, 612, 655, 658, 677, 713, 729.

Tome 3 (1 stèle) : n° 1022.

Tome 4 (2 stèles) : n[os] 1408, 1532.

Tome 5 (1 stèle) : n° 1834.

3. Roy et Poinsot, Inscriptions arabes de Kairouan, 1950
(Janâh al-Akhdar, 25 stèles.)

N[os] 59 (Baghdâdî, 265 h.), 92 (Khawlânî, 300 h.), 93 (Ma'âfirî Andalusî, 301 h.), 102, 106, 136, 153, 203, 211, 229, 235, 239, 243, 249, 264, 265, 270, 273, 274, 286, 289, 294, 295, 297, 298. – Cf. E. Rossi, *Iscriz. Mus. Tripoli (Libia)*, 1953, n° 41.

4. Collection du musée de Boston
(3 stèles, publ. ap. *Ars Orientalis* II, p. 215-226 et 6 pl.)

N[os] 3, p. 217 (Wâjid b. Rajâ, 237 h.), 8, p. 221 (Bânwâr [?] bt Abû l-Hadîd b. Ishâq, 254 h.), 9, p. 222 (Nâ'ila bt Bishr b. Sayf b. 'Atiya Ray'ânî, 269 h.).

Annexe II
Note sur le *Qandîl al-muwâjaha* « Lampe du face-à-face » (avec le cercueil du Prophète) : médité dans les *Dalâ'il*

Ibn Sulaymân Jazûlî a composé ses *Dalâ'il* à Fès, étant encore étudiant à la Qarawiyîn ; il y a résumé, sous une forme populaire de « litanies », ses lectures de devanciers dont on trouve la liste dans Fîrûzâbâdî († 817 h. : *Al-salât wa l-bushr*, cité *ap.* Sanûsî, *Salsabîl*, p. 11), notamment le cadi 'Iyâd (*Shifâ*, éd. du Caire, de 1312 h., 2, 59-70) ; et aussi ses méditations (sa cellule à la madrasat al-Saffârîn, où il avait écrit sur les murs, partout *al-mawt*, *al-mawt* ; le puits où il ne pouvait puiser[1], et d'où une petite fille dévote à la *tasliya* lui tira l'eau ; les conseils intérieurs de Khadir, plutôt que du « cadi des Jinn » Shamhûrash[2]). C'est là qu'il a dû dessiner l'image unique, centrale des *Dalâ'il* : la lampe du face-à-face au cercueil du Prophète, *qandîl al-muwâjaha* ; non pas à Médine où il passa plus tard trois ou quatre ans (sur les sept qu'il passa en Orient, à La Mekke, Médine et Jérusalem), récitant dans la cour du Haram ses *Dalâ'il* avec 100 000 *basmala* quotidiennement. Car il n'y avait plus de Lampe unique à la Rawda, depuis l'incendie apocalyptique de l'an 654/1256, mais 41 lampes. Les figures de notre planche II donnent à cette Lampe des formes difficilement comparables aux types de lampes de mosquées cataloguées dans les musées, et la monographie de Subkî, *Tanazzul al-sakîna*, sur les lampes des deux Haram, signalée par Samhûdî (*Wafâ* I, 422), ne m'a pas été accessible. Il y a dû avoir une Lampe unique, *qandîl al-muwâjaha* depuis Walîd (88 h.) jusqu'à 654 h., car l'ancien cadi de Médine sous 'AA. b. Zubayr, 'AA. b. 'UA Ibn Abî Mulayka Taymî († 117 h.), cité par Yahyâ 'Ubaydî († 277 h.) et par Ghazâlî (*Ihyâ'*), la mentionne à sa place, dans la travée sud (*Wafâ* I, 411-422 ; *Shifâ* II, 76), et elle devait y être à l'époque d'Ibn Rusteh (non pas « dans le *mihrâb* », comme traduit Sauvaget, *Mosquée de Médine*, p. 149, l. 16 ; rectifié par la traduction G. Wiet d'Ibn Rusteh, p. 83 = p. 76 du texte).

Jazûlî a inversé sa *Muwâjaha* par rapport au tombeau, pour contempler la lampe éclairant le cercueil (pl. V : « lustre »), face à la Qibla de La Mekke ; il s'agit d'un symbole idéal de la *Lumière prophétique législatrice primordiale*, qui veille sur le cadavre incorrompu de l'Elu de Dieu : promesse d'une assistance divine pour ceux qui veillent ce

---

1. Ibn al-Muwaqqit, *Sa'âda abadiya* II, p. 32.
2. Ce « Shamhûrash », fondateur d'une *khirqa*, réfère à un précédent coranique, les Jinn de Taïf (et Nisibîn : Cor. 46 : 28) ; encore une rétrogradation à un archétype, « antédéluvien », celui-ci, aux (incubes et) succubes angéliques (Gen. VI, 2 et suiv.). De même le *hulla* coranique (Cor. 2 : 230), condamné par le Deutéronome, n'est pas encore condamné par Abraham en Egypte (Gen. XII, 12). Cf. l'étonnante « hospitalité écossaise » des Nusayrîs.

mort, du *Mihrâb al-Tahajjud* (mihrâb des mystiques, des Ahl al-Suffa), face à la Qibla de La Mekke (et du mont Hirâ) ; promesse d'un Mahdî.

Il paraît avéré que Jazûlî se crut devenu le « Fâtimî » hasanide, avant de mourir. En tout cas, c'est le choc mental de la méditation du *Qandîl al-Muwâjaha*, des *Dalâ'il*, qui paraît avoir dicté à son disciple 'Amr Maghîtî Shiyâdhamî (al-Sayyâf[1]) l'extraordinaire mise en scène : où, durant vingt années de guerre sainte (contre ceux qui avaient empoisonné son maître tel Mukhtâr après Kerbela), 'Amr, se couvrant de la protection du cadavre de son maître, *incorrompu* (comme celui du Prophète, malgré le poison de la Juive de Khaybar[1]), – faisait allumer au campement, chaque nuit, devant le cercueil de Jazûlî et ses gardes d'honneur –, une sorte d'immense Lampe, un *moudd* d'huile, ayant hauteur d'homme, où flottait une veilleuse. Telle la Lampe, dans la *sifa* des *Dalâ'il*[2].

Si 'Amr, à force de crimes, finit par se faire tuer par ses deux femmes (890 h.), le rôle posthume de Jazûlî comme Mahdî fut confirmé par l'accomplissement de sa prophétie contre la ville de Safi qui l'avait chassé (40 ans de domination portugaise, 913/1508-948/1541), et l'exhumation de son corps[3] par la nouvelle dynastie saadienne (qui le retrouva incorrompu, le sang affleurant au contact des doigts, sous la peau souple), par son transfert par elle à Marrakech (Riyâd al-'Arûs, 4e étape du circuit des Sept[4]) en 937/1530, avant la prise de Safi, et la victoire de Wadi' l-Mekhazen (986/1578) où la croisade portugaise fut définitivement brisée.

À côté du *Qandîl al-Muwâjaha*, les manuscrits plus modernes ajoutent une seconde *sifa*, délimitant l'espace vide, sous une seconde lampe, « entre le *mihrâb* et le *minbar* » en souvenir du hadîth dit de la « Rawda » (cf. notre épigraphe, en tête), qui déplace ce vocable à vingt bons mètres de l'enceinte du tombeau, qualifié aussi de « Rawda ». La plupart des manuscrits ottomans et des lithos égyptiennes remplacent ces deux *sifa* par des plans en élévation des deux Haram : miniatures profanes, non plus « cadres de méditations ».

Revenons au *Qandîl al-Muwâjaha*, tel que l'a conçu Jazûlî. Il est possible qu'il l'ait reçu, en tradition malikite médinoise archaïque,

---

1. Ibn al-Muwaqqit, *l. c.*, II, p. 23.
2. Il n'existe pas encore de biographie critique de Jazûlî, ni d'édition critique de ses *Dalâ'il*, manuel fondamental de piété malikite. Sur Mahammad (avec *fatha*) b. 'AR. b. AB. Ibn Sulaymân Hasanî Semlâlî Jazûlî, mort le 6 rabi' Ier 870/1645, consulter Deverdun, *Inscr. arabes de Marrakech*, 1956, nos 67-80, 126-142 ; Ahmad Bâbâ, *Nayl* ; Ibn 'Askar, *Dawha*, trad. Graulle, *Arch. mar.*, 1918 ; Ifrânî, *Nuzha* ; Mhd Mahdî Fasi, *Mumti'* ; 'Abbâs b. Ibrâhîm, *I'lam*, Fès, 1926, IV, p. 57-122 (n. c.) ; Ibn al-Muwaqqit, *l. c.*, II, p. 15-36.
3. Disputé entre deux cités du Sous, Afughal et Tazerout.
4. Cf. H. de Castries, ap. *Hespéris*, 1924, 277-291 ; sur le circuit, plus ancien, des Sept au Caire, cf. notre « Cité des morts au Caire », ap. *BIFAO* 57, p. 43.

du temps où les Umayyades l'ont installé devant la Rawda et la place vide d'Isä, copié de leurs lampes de Jérusalem, de la *sakhra* et de l'*aqçâ*, elles-mêmes copiées, toujours par des ouvriers chrétiens, de la lampe du Saint-Sépulcre. Mais devant le cercueil de Muhammad cette Lampe apparaît encore plus archaïque : abrahamique, puis pré-abrahamique et adamique. Cette Lampe n'est plus le *Nûr Muhammadî* d'Ibn Qasyî de Silves (mort à Marrakech) ; c'est plus ancien. C'est la « Lampe de la *tasliya* », de la Bénédiction promise, « bénissant Muhammad et sa descendance = le Mahdî) *comme* elle avait béni Abraham et sa descendance (= Isaac, *et* le Messie), cela qui est répété à satiété dans cet étonnant recueil de litanies. Cette bénédiction, « apotropéenne » plus que généalogique, est *transmission de Foi en la résurrection*. Le Coran reproduit, en effet, en la précisant la prémonition de survie, de résurrection reçue par Abraham dans la Genèse (XV, 9-7 = Cor. 2 : 262), cette Lumière d'un Feu symbolique, où Abraham était passé impunément dans Ur (comme les Trois dans la fournaise), car c'était le Feu immaculé, du *Fiat* féminin (*kûnî*, Cor. 21 : 69) qui ne brûlera pas non plus Moïse au Buisson ardent ; brûlant du Nom de Dieu, Dieu non des morts, mais des vivants. Cette Lampe qui veille sur les *morts croyants*, qui doit les réveiller, le haut Moyen Âge chrétien l'a aussi connue : avant que la diffraction de l'intercession mariale l'explicite ; Asín Palacios me le disait[1], c'est la Lumière où l'Archange gardien de la crypte des Croyants défunts[2], *Fidelium Defunctorum*, les « introduit », selon le mot de l'Offertoire de la Messe du Jour des Morts (pris par Cluny aux moines des Sept Dormants de Marmoutier) : *repraesentet eas in* lucem sanctam, *quam olim Abrahae promisisti, et semini ejus*.

C'est cette Lampe nocturne, « lunaire », veillant sur les morts, que, par sa rétrogradation mystérieuse dans la chronologie récapitulative des Prophètes législateurs, Muhammad a fini par rejoindre, dans son origine sacrée, à al-Quds ; sur le seuil de l'*aqçâ*, durant son Ascension nocturne. Là, au-delà des cycles, *karrât*, de Jésus, Moïse, et même Abraham, Muhammad est remonté, dépouillé de tout[3], nu comme une « pure puissance obédientielle humaine », au Jour du Covenant primordial de la Foi : solitaire comme un Adam sans Ève (sans sa grâce, et son péché ; Muhammad, orphelin, ne laissera pas de fils), « la poitrine ouverte » (Cor. 94 : 1).

---

1. Cf. XII[e] *Convegno Volta*, Acc. Lincei, Rome, 1957, p. 24.
2. Gardien du Môle d'Hadrien, et du mont Tumba.
3. Privé de ses parents « morts en jâhiliyya » (notre *Recueil*, 1929, p. 31 ; Malati, 129 ; Ibn Hazm, *Ikhâm*, 5, 17, Abdelkader, *Mawâqif*, 3, 117 ; Suyutî, *Hâwi* 2, 203-218, Ibn Dihya, selon *Nafh* I, 377).

C'est « le Flambeau de la Prééternité », *Sirâj min al-Azal*, salué au début de ses *Tawâsîn*[1] par Hallâj ; qui a voué son profond amour à cet Expatrié, que « nul Hôte n'a pu sauver de Dieu » (Cor. 72 : 22).

Comme Fâtima, Hallâj, s'attachant à Muhammad par une vocation de substitué, s'est exposé aux rigueurs de la Loi coranique ; afin qu'au-delà de la mort, Muhammad réalise son désir d'un rassemblement communautaire (*ummî*) intégral de l'humanité, prédestinée au *tawhîd* depuis le *mîthâq*.

Désir sauvage, Fer de la Guerre Sainte, selon la bénédiction sévère donnée à l'Archer farouche, Ismaël (Gen. XVI, 12). Car c'est par le fils d'Agar que le Prophète descend d'Abraham, authentiquement. Deux faits l'attestent : dès le temps d'Hammourabi, s'était formée en Chaldée l'étonnante structure grammaticale arabe[2] que le Coran a préservée ; et c'est dans Ur des Chaldéens, la ville de Sîn, que s'est formé le calendrier lunaire, « retrouvé » par Muhammad, après son hégire : à Médine.

Il semble que ce soit cette image schématique du *Qandîl al-Muwâjaha*, – où les trois tombes paraissent *suspendues en l'air*, sous la Lampe sépulcrale – qui ait inspiré la légende hostile du « cercueil de Mahomet oscillant, suspendu en l'air par un aimant[3] », dans sa tombe : à Bagdad (*sic*)[4].

ISHTAR

Texte paru en 1958 dans la première livraison d'*Ishtar*, « Revue internationale trimestrielle pour une compréhension meilleure entre l'Orient et l'Occident ». Jamil Hamoudi, dédicataire de l'article, en assurait la rédaction en chef. F. L.

---

1. Jazûlî utilise Hallâj et sa première sentence dans les *Tabaqât* de Sulamî (opp. *'âshû 'mâtû* ; Ibn al-Muqawwit, *l. c.* 2, 3). Mais si l'on compare le *Tâsîn al-Sirâj* à la véhémente hyperdulie d'Ibn Mashîsh († 625/1227) dans sa célèbre oraison *Inshaqqat al-asrâr, wa 'nqalabat al-anwâr*, éd. par Sanûsî, *Salsabîl*, 22-23, qui se clôt sur les versets 19 : 2, 28 : 85 (début), et 18 : 9 (prière triplée des Sept Dormants), on sent que Jazûlî, héritier d'Ibn Mashîsh, à travers six générations de Shâdhiliyya, se blottit sous *le Hijâb A'zam* du Prophète ; tandis que Hallâj l'adjure de cesser d'être *Hâjiz* (*Taw.* V, 22), et de devenir le *Samsâm al-Siyâm* eschatologique (= le Mahdî). Jazûlî, en strict « *muhammadî al-tarîqa* », se sert de la *tasliya* pour évoquer perpétuellement dans son cœur l'image du Prophète seul, ce qui n'est pas tout à fait théocentrique.
2. Dhorme, *L'Arabe littéral et la langue de Hammourabi*, ap. *Mél. Louis Massignon*, Damas, 1957, II, p. 7-15.
3. Noter que depuis le xe siècle de notre ère, l'aiguille oscillante de la boussole s'appelle en arabe *qibla*.
4. Cf. Aless. d'Ancona, *Leggenda di Maometto* (ap. *Giorn. stor. letter. ital.*, XIII, 198 et suiv.), J. de Voragine (*Leg. aurea, in vita Pelagii papae*), J. P. Stoy (*Oratio*, Altorf, 1687, p. 3). Le passage célèbre de Brunetto Latini (*Tesoro*) montrant, sous quatre colonnes, « *nel colmo della giuntura / una pietra di chalamita pura / que stà come gemma in un anello / che tiene inn'aria quello avello* », suspend cet aimant magique dans l'axe même de la perspective où Jazûlî montre le *Qandîl*.

À Jamil Hamoudi

La renaissance économique et sociale du monde arabe ne peut manquer de se répercuter sur les arts – et il n'est pas douteux que la renaissance artistique de l'Orient musulman sera polarisée suivant deux axes, désignés par la géographie et l'histoire, Mésopotamie et Égypte.

L'Égypte que son double Nil entraîne vers le nord méditerranéen, vers les oliviers de Syrie et de Grèce – du sud au nord – contraste avec la Mésopotamie que ses deux fleuves infléchissent vers le sud-est, vers les dattiers arabes du golfe Persique, vers les marées et moussons de l'océan Indien, vers l'Inde, et le grand large de l'hémisphère Sud.

S'il n'y avait que des conditions matérielles pour déterminer une évolution artistique – l'art égyptien suivrait les Séraphim légers et aériens, qui sont d'Égypte, vers un art d'aurore boréale, de clair-obscur discret – tandis que l'art irakien suivrait les Kérubim lourds et puissants, qui sont de Mésopotamie, vers un art rutilant, de splendeur tropicale[a].

Mais les trois révélations abrahamiques ont passé, marquant les pays d'Orient d'un idéal de transcendance abstraite, sans idoles, où les formes ne doivent être qu'allusion concise au Nom Ineffable. Ce n'est donc pas seulement la jeune école égyptienne, mais la jeune école irakienne, qui devra élever, au-dessus des massives idoles assyriennes, la silhouette amincie de ses symboles, tracer jusqu'à l'infini le sillage sinueux de ses arabesques. Et, pour ce qui est de la peinture, sublimer les couleurs-pigments, si denses et si dures ; en couleurs-lumières, dans les nuances les plus diaphanes ; comme l'entrechoquement des bleus, dans les faïences irakiennes, triomphe dans un bleu céleste, *asmângûnî*, le vieux traité bagdadien du temps de Ma'mûn, intitulé *Sirr al-khalîqa*[b].

Et c'est pourquoi le nom choisi pour cette revue, *Ishtar* (et je pense aussi à Esther d'Ecbatane), évoque, pour cette sublimation de la coloration épidermique, des corps ensoleillés qui se « dévêtent » pour l'*Ihrâm* rituel, extériorisant graduellement le feu intérieur, la vie du sang dans les êtres vivants, plusieurs mythes. D'abord, naturellement, le mythe des sept voiles retirés à la déesse Ishtar, durant sa descente aux Enfers ; la chute de l'archange rebelle, dans la légende de Salmân, qui lui arrache, une à une, ses sept couleurs dont il fait les voiles des sept cieux : selon l'Umm al-kitâb[c].

Les légendes musulmanes, par un mouvement inverse d'abstraction spirituelle vers la Pure Transcendance, orientent l'abstraction artistique vers la voûte stellaire, où ce ne sont plus que des lignes virtuelles qui dessinent et individualisent, géométriquement, les constellations. Qu'il s'agisse de la vision colorée des mystiques, qui perdent, une à une, les « sept couleurs élémentaires » de leur âme, pour s'anéantir dans le blanc éblouissement de l'extase – ou de l'Ascension nocturne du Prophète, où il quitte, à chacune des sept portes des sept cieux, une des enveloppes essentielles, *'anâsir*, de sa nature créée de Clarté mohammadienne primordiale.

Sans se réduire, en art, à la calligraphie linéaire des Lettres du Trône Suprême, à la brume en grisaille des encensements, ultime signe de la présence adorante des prédestinés – la vocation d'un pays musulman comme l'Irak doit amener ses artistes à « ressusciter », par l'emploi de la couleur-lumière, la forme de l'objet inhumé dans le « linceul » de la ligne ; à atténuer les reliefs qui empâteraient d'ombre les contours, à assourdir la clarté nacrée qui doit soutenir les teintes.

LABBEVILLE
SA VIE PAROISSIALE
DE LA FERME ABBATIALE DU BEC
À LA DERNIÈRE LETTRE D'ALTAMURA

Fruit d'une conférence prononcée, le 17 novembre 1949, à Pontoise, à la Société d'Histoire du Vexin français, ce texte capital et non moins méconnu de Louis Massignon est le résultat de plus de vingt ans d'enquête locale et archivistique. Il constitue en quelque sorte une « quatrième prière d'Abraham » vouée à l'approfondissement de l'enracinement religieux familial et au culte barrésien des morts, de leur survie dans la mémoire orante des vivants. Massignon y mêle sa méditation eschatologique mariale à un travail savant de géographie humaine, de topographie et de sociologie religieuse, en résonance avec ceux, contemporains, du chanoine Boulard et de Gabriel Le Bras. Deux versions subsistent : 1°) Une version ronéotée de 35 p. tirée à 100 exemplaires nominatifs, publiée ici. 2°) Une version imprimée, publiée dans le cahier n° 8 de *Paroisse et mission* (bulletin de la communauté chrétienne de Saint-Séverin, 1956-1966, dir. Youachim Moubarac), « Mission et sociologie » (25 pages + une carte de Labbeville, absente de la version 1). Elle correspond aux 21 premières pages du texte ronéoté.
F. A.

Sociologie et sociographie amènent à étudier la chronologie historique et la topographie géographique en fonction des mutations et des déplacements des groupes sociaux. Examiner sur des atlas spéciaux les zones de condensation dialectales (linguistique), rituelles (ethnographie) et observantielles (pratique religieuse) conclut à orienter la géographie humaine, d'abord statique chez Ratzelet Brunhes, dans le sens de la croissance des centres (R. Dion), du mouvement même que lui impriment des forces réelles, qui sont d'origine spirituelle (cf. Deffontaines). Il existe bien une géographie spirituelle du monde et, comme telle, *dynamique*[1]. Les points qu'elle nous fait marquer, sur la carte des variations de vitalité religieuse (méthode G. Le Bras ; carte religieuse de la France

1. Cf. revues *Politique étrangère*, Paris, juin 1949, 219-232, – et *Dieu Vivant*, cahiers XII (p. 81-90) et XIV (7-14). Cf. Capot-Rey, *Géographie de la circulation*, 1946, 219-236.

rurale de F. Boulard), permettent de construire des courbes repérant les déplacements, les mouvements de convection de plus en plus amples, qui agitent la masse humaine ; on y voit d'abord la contrainte des nécessités économiques, pesant sur les forçats des mines lointaines et des plantations d'outre-mer ; on y découvre ensuite le désir d'acquérir des arts et des sciences, puis le vœu du pèlerin en quête de la Terre Sainte, de la Promesse et du Pardon : symbole suprême, ici-bas, d'un Paradis Retrouvé (réalisé).

Ce n'est pas que la masse humaine n'ait des points de concentration stables : en dehors des grandes villes, si actives et si instables, il y a les villages, immuables en apparence, du paysannat, – dans certaines régions favorisées du globe, où ils datent d'avant les civilisations qui les ont « convertis », en Chine, à Java, au Penjab et au Bengale, en Égypte (fellahs), en pays slaves, germaniques et latins. C'est l'un d'entre eux, Labbeville, que je voudrais examiner avec vous, qui est à 12 km Nord de Pontoise. En voici la carte[1] :

Labbeville, en tant que paroisse, s'est vue annexer successivement comme « dessertes », depuis 40 ans, deux paroisses limitrophes, Menouville, puis Vallangoujard. Ces trois paroisses, avec Frouville et Arronville, forment une zone naturelle, celle qu'examine cette étude, de Labbeville comme centre : la haute vallée du Sausseron, en amont de Nesles, où un liseré de prés humides sépare un plateau sud (à blé) de coteaux boisés au nord (St Lubin). Ces coteaux marquent une vieille frontière historique d'avant le XIe siècle, entre le pagus Vulcassinensis (Vexin) et le pagus Cameliacensis (Chambly, puis Beaumont). Dans cette haute vallée s'établirent alors six lieux de peuplement (plutôt féodaux) en-*court*, et treize (plutôt abbatiaux) en-*ville*, dont 4 des 5 paroisses précitées. Leurs foires et marchés étant Pontoise (S), L'Isle-Adam (E) et, plus proches, Frouville et Nesles.

Labbeville est une commune de 806 hectares, à 40 m d'altitude, avec 337 habitants. À 39 km de Paris (par rail) ; à 12 km Nord du pont de la Basse-Oise (Briva Isarae = Pontoise), par où passe la grande voie romaine Paris-Rouen, doublant au nord la batellerie (à péages) de la Basse-Seine ; à 7 km Ouest d'un ancien îlot fortifié barrant l'Oise, L'Isle-Adam. Labbeville fut à la croisée d'une ligne d'expansion féodale L'Isle-Adam-Chaumont (E-O), et d'une ligne d'échanges religieux et bourgeois Beauvais-Pontoise (N-S). Actuellement, la commune de Labbeville, par suite d'une baisse démographique, n'est plus entourée que de 5 communes : Menouville (serrée entre Theuville et Arronville) au NO, – Frouville (et Hédouville) au NE, – Nesles (annexant Fontenelle) à l'E, – Hérouville au S, – Vallangoujard (annexant Mézières, et touchant Rhus) au SO.

---

1. Carte 1, d'après le cadastre ; carte 2, d'après Porée. [NdÉ : cartes utilisées lors de la conférence.]

Labbeville est-il un de ces villages « éternels » imaginés par les folkloristes, maintenant une sorte d'humanité prélogique sous le cours de toutes les conquêtes et occupations ? Existe-t-il vraiment, par le mystère de la « composition du lieu », en des lieux fixes, des sources pérennes d'humanité élémentaire, génératrices des proverbes, des refrains et des chansons que les villes des civilisations techniques ne sauraient créer ? La sociologie « rurale » nouvelle, qui se forme aux États-Unis (Kolb et Brunner), ne semble pas de cet avis : car elle définit la communauté rurale comme une solidarité organique (ouverte et non fermée, en acte, non en puissance), ni force productive, ni mode de production mécanique – contre Olivier de Serres, Quesnay et les physiocrates, contre l'empirisme conservateur de Le Play, le matérialisme tayloriste et l'historicisme marxiste (Lefebvre, Henri Sée[1]).

Si un village paysan comme Labbeville est une solidarité organique, il ne peut fonctionner en vase clos, il ne peut prendre conscience de soi qu'en sortant de soi, qu'il s'agisse de la famille, du métier, de l'idéal social ou religieux. Ce n'est pas un kommando permanent d'égoïstes crochés à leur sol et à leurs outils, une autarcie de producteurs-consommateurs, se renouvelant par générations d'agnats consanguins. Le mariage est exogamique ; certes, avant 1848 et le rail, les mariages ne se contractaient guère, pour les paysans de Labbeville, au-delà d'un cercle de 30 km autour de leur clocher (mariage JBM-AB, 17-XI-1747, d'une fille de Panilleuse-Tilly, parce que nièce du curé, avec un marguillier), mais le colportage des foires, et le recrutement d'hommes d'armes l'élargissait souvent. De plus, les entrecroisements de tenures féodales marqués dans le terroir de Labbeville par des fiefs Tourly, Stors, Flélu, Coqusse, noms attribués, à partir du XIIIe siècle, comme patronymes à des roturiers de Labbeville, attestent une circulation démographique d'avant la suppression du servage de la glèbe (Tourly, Thibivilliers, Hadancour).

Enfin, Labbeville est née, lors du grand défrichement fin XIe siècle, non d'une motte féodale fortifiée, non d'un chantier auprès d'un bac, d'une mine, ou d'une carrière (quoiqu'elle en ait de bonne pierre), mais sur un lopin seigneurial en friche, donné à une abbaye bénédictine mitigée qui la peuple de défricheurs pour s'en faire une ferme, villa (Abbatis), productrice de blé et de vin (cadastre, section A : « Clos des vignes » ; section B : les IX arpents = céréales) à expédier à l'abbaye (par route, puis par batellerie exemptée des péages), par les seigneurs admis en la « fraternité » abbatiale. C'était vers 1082 : le seigneur, c'était Foucauld (ou son fils Raoul, 1092), seigneur de La Chapelle (en Labbeville[2]), l'abbé c'était S. Anselme d'Aoste, le grand théologien médiéval, le 3e Abbé de N.-D. du Bec-

1. H. Lefebvre, ap. *Cahiers internationaux de sociologie*, 1949.
2. Depoin.

Hellouin près Bernay (1078-1092), dont la route (Pontoise-Beauvais), quand il allait visiter l'abbaye amie de St-Germer du Fly (*sic*) (le Couldray), passait le Sausseron à cet endroit[1].

Labbeville, constituée « bénéfice » du Bec, via Meulan[2], confirmé 1184 par Lucius III ; 1 des 58 bénéf. en 1144, 1 des 198 en 1704, dont 87 dans l'archevêché de Rouen, dont 15 en Vexin ; contrôlée jusqu'au XIVe siècle par un des sept grands prieurés du Bec, Conflans (1081, dû aux comtes de Beaumont, plutôt que St-Pierre de Pontoise), puis N.-D. de La Tour du Lay (en Hédouville : 1189 ; 1331) *jusqu'en 1789* (l'archevêché de Rouen n'y put même pas arracher au Bec le bénéfice de la chapelle secondaire de St-Jacques en 1524), est née et est restée une de ces petites paroisses françaises *bénédictines* (seules 400 *civitates* insignes, en France, sont de cofondation *épiscopale*) : halte monastique à un carrefour, antenne intellectuelle ténue, tendue dans la circulation routière, sous une voûte abritant des cérémonies liturgiques sublimant le calendrier agraire des laboureurs « ceux qui meurent sur les saisons[a] » ; un de ces « îlots de foi » dont nos atlas enregistrent la survie, et qui ont fait « fermenter la masse » pendant nos siècles de ferveur[3].

La paroisse, c'est son église, et c'est son curé. L'église romane de Labbeville, dans son style encore perceptible, nous est venue, avec le christianisme d'Orient, de Syrie, où des voûtes semblables commencent, après Constantin et Ste-Hélène (avec des reliques), à abriter ces gîtes où Dieu, cet Hôte étranger, cette Personne Déplacée par excellence, est venu nous demander l'hospitalité. Je les ai visités là-bas, en Terre Sainte, plusieurs fois : campement d'Abraham à Mambré, à midi, carrefour d'Emmaüs (Lathroun) où deux disciples le retinrent un soir, barque du passeur amarrée au bord du lac des Béatitudes, maison que lui dédia Zacchée, au vieux Jéricho, asiles amis de Béthanie et de Naïm, et de Taïbé (Éphrem). L'église de Labbeville fut bâtie pour recevoir cet Hôte étranger, apporté par « un autre Christ[b] », un Prêtre, le Curé. Avec le viatique des sacrements qui nous donne la force de continuer nos étapes, il a la mission de guérir nos cœurs brisés, par la promesse et l'espérance d'un jour acceptable, à la fin des fins, du triomphe de la justice. Sera-t-il un banqueroutier de l'espoir, un faussaire de la justice ? Non, s'il trouve en sa petite paroisse rurale des âmes mystérieusement bénies, purifiées de leurs fautes ou guéries durant des épidémies, par la visitation d'une grâce (exogamie spirituelle), par une apparition visible ou intérieure de

---

1. Porée.
2. La subordination, jusqu'au Concordat, de la cure de Labbeville au doyenné de Meulan (cf. Pouillé 1337) doit provenir des comtes de Meulan, qui furent les premiers protecteurs des fermes abbatiales du Bec, au temps où Pontoise, à mi-chemin entre Labbeville et Meulan (24 km), était encore faible et menacée. Depuis 1804, Labbeville dépend du doyenné de Beaumont (Versailles).
3. Le finage de Nesles (ex-Flétu) était délimité par quatre croix romanes, dites « les Portes » (de Nesles), vers Fontenelle, Hédouville, L'Isle-Adam, et Auvers (doct. de 1474) ; mais pas vers Labbeville qui a donc été fondée après ces cinq paroisses.

Notre-Dame, leur inspirant un vœu, une règle de perfection « formant » le Christ en elles. Elles confient leur secret au prêtre, dans le temple, « pour la ruine et la résurrection de beaucoup ». Car ces vocations, qui sont la fleur chrétienne du terroir paroissial, le quittent, souvent emportées au loin[1].

La paroisse rurale est essentiellement cela : un petit hôtel-Dieu sacramentel, un élément de dynamisme social, ce qu'Otto Kleinberg appelle une « tension », spirituelle, ajouterions-nous ; liant l'Hôte sacerdotal venu consoler et guérir les âmes, avec les âmes en qui il discerne des « filles du vœu », graduellement conscientes d'une vocation à la vie parfaite, formée sous la voûte de la protection mariale (apparue visiblement ou non). Ainsi que le rappelait, il y a peu d'années encore, la procession annuelle, dans la vallée de l'Yères, entre Biville et Eu, des « filles du vœu » paroissial (à St-Laurent d'Auquemesnil, St-Martin-Gaillard, Canehen, Grandcourt, Monchy-s/Eu, Dancourt, Villy-Val de Roy, Septmeulles : cf. Dergny, *Usages*..., Labbeville, 1885-88, tome 2 ; 88-92, 288).

Aussi la paroisse est-elle dédiée à un Saint patron dont elle garde des reliques comme d'un Hôte ; Labbeville, nous le verrons, fut dédiée à St Martin. Mais elle reste sporadiquement confiée à une « relique vivante », le substitué à la sainteté de son patron, St JB Vianney à Ars, le P. Emmanuel au Mesnil S. Loup, le P. Damien à Molokai, le P. de Foucauld (dont j'ai eu la dernière lettre) à Tamanrasset, qui est avant tout le guide des âmes privilégiées de sa paroisse, le consécrateur des lieux des apparitions de Marie, dont le sol français est comme constellé, qui ne sont pas des pièges truqués de sorciers, mais des sources de salut, Nanterre pour Geneviève, Domrémy pour Jeanne, Langeac pour la mère Agnès, Saint-Sauveur-Landelin pour Marie des Vallées, Saint-Guen pour Catherine Daniélou (cf. Schiedam pour Ste-Lydwine, Dülmen pour A. K. Emmerick). Et je pense à cet Arbre de la Vierge où mon aïeule Anne Beuzeron (de Tilly) priait à Panilleuze, avant d'aller à Labbeville se marier. C'est là que nos âmes mûrissent leurs destinées secrètes.

Rattachés à l'évêché de Versailles depuis 1804, dépendant auparavant de l'archevêché de Rouen, les curés de Labbeville, bénéfice du Bec,

---

1. Voici la liste des couvents de la région percevant des dîmes (XIIIe siècle) : Bénédictins (S. Martin de Pontoise), Templiers (Ivry-le-Temple ; lopins à Nesle, Hérouville, L'Isle-Adam ; remplacés par Hospitaliers de Malte), Cisterciens du Val N.-D. (1125-1587 : Jean Sr. de Labbeville leur a fait un don, 1216), de St Léonard de Beaumont (d'où ce prénom à Labbeville), Cisterciennes de N.-D. la Royale (Maubuisson, 1233 : où les Labbevillois furent jardiniers), léproseries de L'Isle-Adam et St Ouen l'Aumône ; Prémontrés de Marcheroux et Ressons. Après le XVIe siècle : Feuillants de L'Isle-Adam (Val N.-D. 1587) et surtout de Pontoise (cure de Labbeville en 1747) ; ils était alors 54 ; Cordeliers de Pontoise et Magny, Récollets de Chaumont et Gisors, Capucins de Linietz, Oratoriens de Marines et Pontoise (collège), Trinitaires de Pontoise (1579 : cure de St-Lubin en 1728), Jésuites de Pontoise ; Dames bénédictines anglaises de Pontoise, Carmélites de Pontoise (40 en 1754), Augustines (hosp.) de Pontoise, Franciscaines (hosp.) de Chaumont, Ursulines de Pontoise et Magny, Annonciades de Meulan, Bernardines de Gommerfontaine, Bénédictines de Villarceaux. Au XXe siècle : Pontoise : Carmel, Bon Sauveur, Bon Secours Valmondois et Parmain (S. Cœur) ; St-V. Paul (L'Isle-Adam, Magny, Nointel, Pontoise).

étaient « présentés » par les abbés du Bec. C'est la spiritualité du Bec qui a pratiquement été responsable de ces curés ; leur imposant *le célibat*, réforme grégorienne propagée par le 2e abbé, Lanfranc (de Milan) leur maintenant *la dédicace à St Martin*, leur communiquant une tendance *d'hyperdulie mariale*. Avec un niveau intellectuel sérieux, le Bec (1re des 4 grandes abbayes rouennaises[1]), fier d'exempter ses ressortissants des droits épiscopaux (1092), et de jouir de la protection royale, communiquait aux siens un appétit pour les richesses et les rentes qui dut faire de plusieurs curés de Labbeville ces profiteurs ruraux décriés par les fabliaux, dont la Flandre et le Canada ont encore des spécimens. Espérons qu'il n'y en eut pas de pires (les rares visites archiépiscopales ne mentionnent pas Labbeville).

Dédicace à St Martin : l'abbé Lefèvre, dans une remarque pénétrante, a signalé que ce devait être par suite de grâces insignes dues à son intercession, que, dans ce petit coin de la carte, on trouvait 8 paroisses dédiées à St Martin de Candes († 397), le premier apôtre rural de l'Ouest : à Labbeville, Vallangoujard, Frouville, Amblainville, L'Isle-Adam ; et, plus loin, Montjavoult, Courdimanche, Tilly. Labbeville eut pour premier fief féodal « la Chapelle », relevant sans doute de La Chapelle en Vexin, près Magny-Masignicum ; c'est Capella *Martini*[2] : avant que l'abbaye de Pontoise (S. Germain, 1069) ne prenne le nom de St-Martin (1093), et ne contrôle 33 églises et chapelles dans les 4 archidiaconés (dont Arronville) mais pas Labbeville (5) ; supplantant l'abbaye parisienne de St-Denys (fondée en 630), dépassa en 862 la banlieue (Nogent s/Marne), prit le comte du Vexin comme avoué (et vexillifer de France, 1124), mais ne maintint son contrôle (présentation) que sur 10 paroisses du côté de Chaumont (cf. Montjavoult, Tourly, Osny, Chars, cf. Pontoise, Méru). Le Bec tint à fêter St Martin à sa translation le 5 juillet : donc dans ses 15 bénéfices *Hyperdulie mariale* : dès le XIIe siècle, le missel abbatial du Bec fêta l'Immaculée Conception, enseignée au Bec 100 ans avant par saint Eadmer, ami et biographe de saint Anselme, introduite par saint Anselme le Jeune, son neveu, à St-Martin d'Ainay (Lyon, d'où la réprimande de Saint-Bernard). Notons que la dévotion mariale dura dans certains bénéfices du Bec (Auquemesnil, Guillemécourt d'Envermou, Preuseville, Monceaux, Blargies, Formerie, Labbeville[3]). Labbeville a fait plusieurs vœux à la Vierge (24.1.1668 : procession jusqu'à Pontoise ; 1875 renouvellement du vœu des 6 paroisses à N.-D. de Bonne Nouvelle de Frouville, apparue 25.3.1560[4] ; 22.2.1881, vœu à N.-D. des Victoires à Paris ; 5.5.1940, à

1. Avec St Ouen, St Wandrille et Jumièges.
2. Plutôt que la chapelle St-Éloi (Andelys).
3. Cinq coïncident, chose curieuse, avec 4 des 9 étapes de Cadoudal (1804), cf. la chapelle de la Vierge à Arronville.
4. Cf. J. Marcellin-Laligant, notice sur le pèlerinage et la chapelle de N.-D. de Bonne Nouvelle, Dijon, impr. Évêché, 1897, 49 pp. (préf. Mgr Max Caron).

N.-D. de la Délivrande : monument à Labbeville) ; sa dévotion mariale se ravivait à Pontoise, cette commune libre (1188), ville du vœu de Saint Louis (1244), justement dite la « Ville de la Vierge », que ses processions mariales (1441 ; jubilé national 1550 ; Paris 1583, 1585 ; Mantes, 1584 ; cf. Pontoise même 8.9.1638, imitée Labbeville 1668, 1738, 1838) protégèrent, dirent les anciens Ligueurs aux Carmélites espagnoles en 1605, de tout contact protestant, comme ce bleu ciel liturgique l'Espagne de l'Immaculée (souvenir de la Reine Mère Blanche, l'espagnole, fondatrice de N.-D. la Royale à Maubuisson, 1233[1]).

Ces deux signes ne suffisent évidemment pas à prouver que les curés de Labbeville aient réussi à faire de tous ces paysans durs et butés du Vexin des tempéraments de martyrs (mes ascendants disaient : « les M. n'ont pas de remords ») ; et au jugement de l'abbé Obin, ancien missionnaire en Chine, curé de Haravilliers (Arronville et Berville), ses paroissiens chinois, des paysans aussi, étaient de foi plus ardente. Nos curés rivalisèrent-ils, avant le XVIe siècle, période de reprise des cultures, d'exactions (dîmes et quêtes) avec les féodaux ; avant la soumission (1516) des abbayes (donc du Bec) au régime de la Commende, qui leur superposa les exactions de l'État ? Les 18 lb. que percevait sur eux le Bec en 1337 (contre 11 lb. à la chapelle de l'archevêque de Rouen), le tiers (ou 1/2) des 1 100 de revenus de la cure de Labbeville perçus par le Bec en 1754 (700 à part, pour la fabrique) sont des chiffres peu clairs.

Il faudrait extrapoler pour déterminer l'évolution du niveau de vie, du genre de vie du paysan de Labbeville, depuis la brouette (XIIe siècle) jusqu'à la bicyclette (XIXe siècle). Depuis quand, dans les maisons, la pierre remplaça le bois. Jusqu'à la fin du XVIe siècle[2], l'église devait être voûtée en planches « par respect », une grille séparant les femmes (nef) des hommes (chœur), les chandeliers étant de bois doré (cierges chez les fidèles le 2 février et le 2 novembre). Les morts étaient enterrés sous les dalles du pavé de l'église (encore en 1741 pour des marguilliers comme Jean M.), avant de l'être contre l'église (jusqu'en 1870). Les demeures paysannes, simple rez-de-chaussée, toit de chaume, petite fenêtre très élevée (ni croisée, ni cheminée), vaches de labour et bétail souvent dans la salle commune : chevaux et chasse réservés aux nobles jusqu'en 1789 (réflexion de Mme J. B. M. au procès Cadoudal).

L'outillage et l'alimentation. L'évolution du patois : Labbeville est prise, pour le dialecte, entre 3 points de l'Atlas Gilliéron : 227 (Sartrouville), 238 (Liancourt St-Pierre), 239 (Gommecourt) (« pommerolles » = jonquilles, etc.). L'affiliation possible des artisans de Labbeville aux corporations de la commune libre de Pontoise (« massons », sous le patronage de St-Louis, à l'hôtel-Dieu). Sur tout cela les curés eurent peu de

1. Cf. Taillepied (1587), Trou (1841) ; l'église de St-Maclou carillonnait *L'Inviolata*.
2. Cf. pour la Bourgogne : Henry, *Mém. hist. sur Seignelay*, Avallon, 1833-53, I, 65, 213, 380 : II, 107.

prise. On ne cite guère d'eux que la purification du cimetière pollué (sang versé, 1674), la découverte d'une fausse miraculée (à N.-D. de Bonne Nouvelle, 1701[1]), un procès misérable contre le Seigneur (1734). Leurs vicaires, chargés de l'école, paraissent avoir été studieux, zélés et estimés.

Il semble aussi qu'ils n'eurent pas souvent des encouragements de la hiérarchie quand il le fallait ; le seul abbé du Bec qui se croisa mourut en 1398 ; le curé de Labbeville n'osa pas intervenir quand on rompit la trêve de Dieu pour en chasser la Dame, Nicole de Guiry, en 1567. En 1590, le curé Jean Dufour, ardent ligueur, dut se réfugier à Pontoise. La solidarité du curé avec les paysans (délaissés trop souvent pour les nobles et les bourgeois) dépendait d'abord des dévotions, dévotion mariale (cf. ci-dessus), prières pour les agonisants et les morts (confrérie à Frouville), sans dégénérer dans un culte des ancêtres à la chinoise, cette dévotion fut souvent, hélas, encouragée pour des raisons de « casuel », peut-être aussi participation active, plus que par la compassion, à leur labeur quotidien : comme font les prêtres-ouvriers à Paris (abbé Hollande, P. Voillaume) ; le problème de l'assistance aux ouvriers agricoles posé aux prêtres de Seine-et-Oise par Robert Prélot[2] et dont l'abbé Corjon me signalait l'urgence à Menouville, me paraît inséparable d'un appel les faisant, en retour, sortir de leur village pour comprendre l'œcuménicité de l'Église ; par des pèlerinages, pas seulement pour des malades, comme à Lourdes, mais pour l'Unité, en Terre Sainte. Les Frères de Foucauld l'ont compris, eux, prêtres-ouvriers, dont les supérieurs sont en ce moment à Nazareth et à Bethléem. Je reviens de Bethléem, d'une mission de l'Épiscopat, et j'ai adjuré nos évêques de faire revivre, dans le terroir français, les 40 lieux-dits « Bethléem, Jérusalem, Nazareth, Béthanie, Saint-Sépulcre, Olivet, Mont-Sion, Montjoie, Liesse, Damiette[3] », où des chapelles du XIII[e] siècle, dues au retour des Croisés, nous rappellent où le Christ et sa Mère ont souffert pour nous. Près d'ici, à Aubevoye (près Gaillon) le cardinal de Bourbon a bâti une Crypte de Bethléem encore debout, désaffectée. En août, avant de partir pour Jérusalem, notre mission a fait dire des messes en souvenir d'un saint prêtre, l'abbé Max Caron (ancien supérieur de Grand-Champ à Versailles), dont la mère était née à St-Lubin d'Arronville, près de chez nous, qui a souvent fait le pèlerinage de Frouville, et qui est allé mourir à Nazareth en 1927, à l'orphelinat de Jésus Adolescent (où le père Chodorge, salésien français, a magnifiquement sauvé 300 réfugiés arabes, quand les Sionistes ont pris Nazareth par violence). J'avais connu l'abbé Caron par le père de Foucauld[4] à qui je dois d'avoir compris la valeur sociale actuelle du pèlerinage aux Lieux Saints, à Nazareth, où Jésus était

1. Doct. Lefèvre, A. D. Pt.
2. Ap. *Un apôtre... Henri Heleine*, Paris, Notre Terre, 1949.
3. Liste *ap.* mon *Rapport... de la mission... auprès des réfugiés de Bethléem*, 27 août 1949, p. 7-8 – cf. N.-D. de Nazareth de Walsingham (Norfolk, fondé en 1061), d'où le curé d'Arronville en 1659, Édouard de Valsingham.
4. Il en a parlé dès 1905, ap. *Au pays de Jésus adolescent*.

un pauvre ouvrier : où Foucauld a vécu comme tel, jardinier des Clarisses. Je n'oublie pas de m'incliner devant l'effort des Cholletines de Frouville pour leur école ménagère, à côté de la maison laïque de redressement de Brécourt (ancienne propriété Rittmann).

Il y a des signes de reprise chrétienne, depuis l'effondrement du XVIIIe siècle, où les curés de Labbeville, tout en percevant 2 995 L. en 1726 pour les messes de Requiem, dépendaient, pour leur nomination et leurs directives, du confesseur janséniste (abbé Pierre Louis † 1744) d'un abbé du Bec Grand Maître de la F.M., Louis de Clermont (1717-71), le vaincu de Crefeld [*sic*], l'académicien des coulisses de l'Opéra dont il entretenait les étoiles.

Passons à la noblesse locale, Labbeville étant une des 105 seigneuries du Vexin[1]. Sous l'action de la même cause, cette noblesse subit les mêmes vicissitudes que nous venons de résumer pour le clergé. La volonté de puissance de l'État français, après avoir « utilisé » l'abbaye du Bec contre les ducs de Normandie, aboutit à y tarir la spiritualité à sa source, en faisant des abbés commendataires de simples « fermiers généraux achetés » (1516) : donc un « nouveau clergé régulier » d'indignes et de simoniaques. Du côté de la noblesse, nous assistons au même processus.

Jusqu'au XVe siècle, les alliances des petits féodaux de Labbeville les avaient maintenus dans la vieille autonomie vexinoise, et l'axe L'Isle-Adam-Chaumont. À partir du XVIe siècle, les seigneurs de Labbeville s'apparentent à des anoblis de l'administration du fisc royal de Pontoise : grenier à sel (André Marest[2]). Et, en 1602, l'année même de la Paulette, c'est un ligueur rallié, le prévôt des marchands de Paris, qui avait rendu la capitale à Henri IV (1594), Jean Luillier ; il acquiert, grâce à son alliance de famille avec les Mornay, petit à petit, leurs fiefs à Labbeville (il descendait d'une petite-fille de Jacques Cœur). Les vertus solides de ces parlementaires d'origine bourgeoise, viciées à la source par un anoblissement « fiscal », finiront par se muer en ingratitude et en haine contre la Royauté, au procès du Collier ; d'accord avec le haut clergé simoniaque des abbés commendataires. Mais on ne peut nier que les Luillier firent du bien, et intelligemment, à Labbeville ; y fondant une école fort bien tenue, 10.9.1637 (bien avant celle d'Arronville pour filles). Jean Luillier, Geoffroy († 1637), Jean († 1643) frère d'un chevalier de Malte, Jean III

1. À Labbeville, deux seigneuries : Labbeville (ex-La Chapelle) et Brécourt, avec intrusions, avant le XVIe siècle, des Srs d'Hédouville ; (Péronne-Hodenc), de Mesnillet (en Bornel : 1474), de Montjavoult et Montchevreuil (en Boubiers), de Stors (près Mariel, Le Tirant), de Balincourt et Cugnac (1568-1770 Testu), de St-Lubin (de Rhunnes 1637-1739 : après Rouvroi de S. Simon), de Vobbes et Mothraye (Dauvergne), d'Arronville (d'Orgemont, Margicourt et Boucon-villliers), de Nesles et Hérouville (Cugnac, Dampierre) ; sous la suzeraineté permanente des Srs de L'Isle-Adam (dont Vallangoujard fut, après 1410, une juveigneric ; comme Menouville de Balincourt), de Nesle (Lorriz, Le Forestier, Cueuret, Testu), de Frouville (Boulainvilliers).

2. Sous Isabeau de Bavière, un financier de la Cour a déjà un fief à Hérouville.

(† 1708), son neveu Armand Fr. Le Cormier, marquis de Sainte-Hélène (1708-34), Suzanne Le Cormier de Sainte-Hélène (1774[1]).

On notera que madame Acarie (Barbe Avrillot † 1618), fondatrice du Carmel en France, était la nièce du premier Luillier et que par elle, et par la dernière Mornay, née Agnès Fournier, Labbeville est étroitement liée à la fondation des Carmels de Pontoise et de Gisors. Agnès Fournier, dame de Labbeville, devenue veuve (1642) de René de Mornay qu'elle avait épousé en 1626, céda ses dernières terres aux Luillier pour doter le Carmel de Gisors où elle mourut Carmélite. Agnès était la fille

---

1. Seigneurs de Labbeville (vassaux de L'Isle-Adam) :

1°) Fief de la Chapelle-Labbeville : Raoul, fils de Foucauld (1092), Jean (1216-1259) et sa femme Idoine : [Julienne], Adam (1290), Guillaume (1368), Jean (1343) [*sic*] (haute justice à Labbeville contestée à L'Isle-Adam par le procureur du roi au baillage de Pontoise, 8.IX.1454 (Darras)). Pierre du Mesnillet (1469), Charles du Mesnillet (1507). Famille Chenu (de Montchevreuil Boubiers) : Jean I, Noël et Roch (1519) ; Jean II, ép. Nicole de Guiry (Marines) ; leur fille Péronne ép. Guillaume de Mornay (seigneur de La Chapelle-en-Vexin).

Famille Mornay : Guillaume (1565) ; ses fils Pierre († 1574) puis Charles († vers 1598) chassent Nicole de Guiry (remariée à Louis d'Arcuy) hors de Labbeville (1567) en pleine trêve de Dieu ; Nicolas, fils de Charles et d'Hector de la Roche (confondu au siège d'Anvers, 1583, avec son parent Duplessis-Mornay, protestant, de Dourdan, 1612), ép. Marie Faoucq ; René († 1642) ép. Agnès Fournier en 1626.

Famille Luillier : Jean (1602), ép. Barbe Courtin ; Geoffroy († 1367) ép. Marie Le Beau ; Jean (1642) ép. Louise de Monci ; Jean (1686 † 1708, non marié) ; son neveu Armand Fr. Le Cormier, marquis de Ste-Hélène (1710, 1734) ; Suzanne L. C. de Ste-Hélène (1774). L'hôtel Luillier à Paris, était rue du Bourg-Tibourg. Droits de moyenne justice et pêche confirmés en 1748.

2°) Fief de Brécourt : Jean de Brécourt et sa femme Hodierne (1280) ; leur fils Jean († 1311, abbé de Saint-Martin de Pontoise)... Fourcy (1368). Jean de Marcouville (1476)... famille Le Tirant (srs de Stors : Louis, 1474) : Antoine (1519), Madeleine de l'Aubépine (1522), Louis de Becdelièvre (1529), Ansel L.T (1536). Andry Marest Sr. de Montjavoult en Boubiers (1534, 1547) ; sa veuve Ambroise Guyot (1553).

Famille de la Marre : Guillaume (1553 † 1569), ép. Louise de Perthuis ; son fils Claude (frère de Gilles), mort avant 1614, ép. Françoise de Persant ; son fils Pierre († 1663), et ses sœurs Madeleine et Émée ; sa fille Jeanne (sœur de Suzanne et Françoise) ép. Louis de Gallet (1723-1734) qui vend Brécourt aux Ste-Hélène. Propriétaires après 1789 de La Chapelle (et Vallangoujard) : Beurnonville, Walford (anglo-belge) ; de Brécourt : Ambroise Rendu (1795), Sautter, Rittmann, Mlle Riehl.

De Labbeville : Lahure (impr. not.), J. Bérault-villars (« La Minerve »).

3°) Notaires de Labbeville (tabellionage) ; Jehan Richardière (1590), Ch. de Lamothe (1597-1603), Pierre Lecerf (1608, 1615), Thaniry (1624), Paul Richardière (1625 ; passé à Auvers s/Oise, à cause de l'abbaye de Maubuisson, en s'associant Étienne Romaru, 1661) ; Ph. Danjou, associé à Romaru, 1666, revient à Labbeville († 1685) ; Fr. Richardière († 1695) ; Ch. Richardière, syndic perpétuel de Labbeville en 1690, 1695 († 1706) ; Louis Boüillotte († 1726) ; Jean Cornillet († 1750) ; J. Fr. Richardière (1755). L'étude s'installe à Pontoise sous la Révolution (Gay-Lugny : 1928). Cette étude centralisait à Labbeville les actes des paroisses d'Arronville, Frouville et Hérouville.

Fermiers receveurs de la terre de L. : Robert Caffin († 1692), Chardin Nic. Burgevin (1737-42).

Terres voisines dont les maîtres faisaient dire des Messes à Labbeville :

St-Lubin (fontaine bénite où l'on plongeait les enfants) ; chapelle rattachée à la cure de Frouville (1867 : cahiers des charges, étude Denormandie) : Dauvergne de Rhunnes, Testu (1739), Bufféram, Pinon (1788 † 1833), De Vaux, Dehaynin (1867), de Beauvoir, Goëlet.

Frouville : Boulainvilliers, Le Blanc, Testu (XVIe siècle), de Mailly-Hautecourt (1672), Bergeret (le fermier général, 1723), Pinon († 1833), De Vaux, Dehaynin (1867), Monthiers (1928).

Sandricourt : Hédouville, Motier de la Fayette (XVIe siècle), Rouvroi de St-Simon (1540), de Baune d'Avéjan (1770), Goëlet (américain).

Balincourt (avec chapelle St-Jean Baptiste dès XIIIe siècle, d'où la fréquence du prénom) : L'Isle-Adam, Cugnac (1568), Testu, Hardouin (1770), Beurnonville, Baronne Vaughan, Bazil Zaharoff, Mlle de Bourbon.

Menouville : La Fayette, Cassant (1567) ; Testu (juveignerie de Balincourt, 1636).

d'André Fournier, seigneur d'Épluches, de Pontoise, et d'Huguette Cossart, la mère de l'abbé de la Villetertre († 1713), la sœur de Thérèse, Dame de Boulainvilliers (dont un fils cordelier mourut captif au Maroc en 1629). Je dois aux Carmélites de Pontoise les précieuses notes suivantes sur cette coopératrice de leur Monastère, Aimée de Renty et de Saint-Jean Eudes, les amis de Marie des Vallées :

Agnès Fournier (1602 † 1665), en religion sœur Agnès de l'Enfant Jésus (épitaphe au musée de Gisors : morte 6 novembre 1665, entrée en religion en mars 1661) ; son fils avait annoncé sa « vie » au tome 2 (non paru) de sa *Vie de plusieurs anciens seigneurs de Mornay*, Paris, 1689, où il n'y a quasi rien sur Labbeville (écrit « l'Abeville »). La circulaire nécrologique dit d'Agnès Fournier « elle a vécu dans le monde dans une singulière vertu et piété, étant en même temps une âme très innocente et très pénitente, ne faisant qu'un repas par jour, portant souvent la haire, même la nuit » (L. Régnier, *SHV*, tome 22, pp. 46-55-120).

C'est à Labbeville que se retira Marie de Perthuis, dame de Menouville († 1642) chez son beau-frère Guillaume de la Marre, seigneur de Brécourt, après la mort de son mari, Philippe, seigneur de Cassant, auquel M. Darras s'était intéressé. Mais Philippe de Cassant avait été l'écuyer d'une légitimée, Diane de France ; ce qui nous révèle une des causes de la déchéance morale de la noblesse locale, comme le nombre, aux registres paroissiaux, des enfants parisiens, plus ou moins bâtards, mis en nourrice dans la région. Si les Testu de Balincourt ont un glorieux maréchal et boisent de pins les marais du Haut Sausseron, Louis XV les sauve à peine de la faillite. Si Arthur Pique (1758 † 1822), l'introducteur du violon en France, est d'Arronville, si le vieux moulin à huile de Labbeville fournit de l'huile pour instruments de précision, la dissolution des mœurs des Rouvroy de Saint-Simon à Sandricourt (légitimation de Carité, fille d'un aumônier du Roi, à St-Lubin, 1602), les scandales de la cour des Montmorency, puis des Conti (dont le seigneur des Vosseaux était secrétaire à L'Isle-Adam), attestent l'influence dissolvante du voisinage de Paris. Dissolution faiblement compensée par la venue dans la région d'écrivains et d'artistes, Théophile, Santeuil (Nesles), La Fontaine, Molière, Mozart, d'acteurs et actrices (la maîtresse de Mercy-Argenteau à Saint-Ouen l'Aumône). Mais les routes étaient si détestables que les carrosses de ces passants ne devaient pas souvent traverser Labbeville, qui ne devait recevoir sur eux que des échos lointains, par L'Isle-Adam, ou par Pontoise (et ses hôtes étrangers, comme le franc-maçon idéaliste Ramsay († 1743), les Dames Anglaises, les Juifs parqués à Ennery et à Saint-Ouen-l'Aumône) ; plutôt que par L'Isle-Adam.

Parallèlement à la décadence du clergé et de la noblesse, celle de la bourgeoisie se poursuivit au XVIIIe siècle, avec un décalage. Je le constate pour les miens à Labbeville ; fin XVIIe siècle, ils savent presque tous

écrire, deux deviennent marguilliers : le second, J.B. M[1]., devient receveur des rentes foncières à Saint-Lubin d'Arronville ; son fils second J. B. lui succède, député d'Arronville (bailliage) pour les États généraux de 1789, il signe le plan cadastral, mais il perd le contact du paysannat parce que son père l'avait traité, lui marié, en simple ouvrier agricole à Saint-Lubin, il était allé travailler la terre à Theuville jusqu'à ce qu'il meure. Son fils, P. Fr. M., partira se marier à Sens[2], et s'établira commerçant à Paris, ne revenant à Saint-Lubin que pour les obsèques de sa mère en 1843. En sens inverse, l'achat des biens nationaux ramène à Labbeville des grandes familles bourgeoises encore solidement chrétiennes : en première ligne la famille des Ambroise Rendu (celle de sœur Rosalie) ; le premier Ambroise Rendu († 1860), ayant acheté Brécourt en 1795, fut maire (1805-50), inspecteur général et chancelier de l'Université, il tint à être enterré dans le petit cimetière alors attenant à l'église ; son fils fit dessiner le parc de Brécourt par Varé, le créateur du bois de Boulogne à Paris. Son fils, le troisième, Ambroise Rendu, du conseil municipal de Paris, y a laissé le souvenir d'un grand homme de bien, et, quoique le quatrième Ambroise Rendu ait quitté Labbeville[3] pour Plaisance-du-Touch (Hte Garonne), il a gardé contact avec le sol (vice-président de la Société des Agriculteurs de France). Trois ou quatre familles de gros propriétaires terriens autochtones subsistent à Labbeville (MM. Piédeleu, Beaumont, Lequesne). Mais, depuis la Révolution, les grands domaines voisins, frappés d'instabilité, passent de main en main, à une « aristocratie » étrangère ; à Sandricourt, un américain, M. Goëlet ; à Balincourt et à Theuville, sir Basil Zaharoff (avec le roi d'Albanie), a succédé au maréchal de Beurnonville, après la baronne Vaughan, protégée royale belge. Frouville reste encore à la vieille famille de Monthiers (et de Villers), bien connue à Pontoise. Mais la marée montante des petits lotissements, dépassant la « plage » de L'Isle-Adam et Parmain, rejoindra bientôt Labbeville où se heurteront deux groupes de déracinés, les ouvriers parisiens spécialisés, et les ouvriers agricoles nomadisants. Si les camions agricoles vont encore à Pontoise, le rail à voie étroite, supplanté par les autobus, relie de plus en plus Labbeville, via L'Isle-Adam, à Paris.

Au-dessus de cette transformation sociale profonde, menaçante pour les syndicats de défense agricole « conservatrice », Labbeville entre dans la mouvance de la grande villégiature parisienne de la Basse-Oise,

1. Après levée d'opposition (Officialité Pontoise, 21.X.1947), épouse Anne Beuzeron, fille du receveur de la ferme de Pamilleuze.

2. En 1810, à Cath. Dallemagne-Despiney, dont l'aïeul, Jean Despiney (1641 † 1721) signait « ancien majordome de NS. Père le Pape et escuyer de feue Christine, reine de Suède » (Registre paroissial de Belleville-sur-Rhône, 4.2.1709, f° 187 b), et le grand-père, Adrien Despiney (1681 † 1761) signait « le Romain ». Rattachement lointain d'un fils de Labbevillois avec deux pèlerins de Rome, où le père de sa bru, P. Roche, de Formerie, fera, en 1847, un pèlerinage indulgencié pour ses descendants directs (jusqu'à Fernand M., sculpteur sous le nom de « Pierre Roche »).

3. Brécourt passé à M. Sautter, puis à M. Rittmann.

ou, à côté de survivances aristocratiques et académiques de grand style, le film que prépare Michel Droit nous présente la beauté des œuvres des peintres français de la Basse-Oise, depuis le passage de Courbet à Pontoise, où il caricatura le curé Rivière, de Labbeville, jusqu'à Cézanne et Van Gogh, vivant chez le Dr. Gachet, à Auvers.

La structure de la paroisse

S'il a été insisté, jusqu'ici, sur la considération « dynamique » de la géographie historique paroissiale, c'est que tout déplacement serait, dans ma pensée, d'origine immatérielle, issu d'une pulsion, purifiante ou pervertie, intentionnelle. Je ne méconnais pas l'utilité d'établir pour telle époque donnée, la coupe structurale d'une paroisse.

C'est ce que vise la méthode des « atlas de la pratique religieuse » de Gabriel Le Bras (inspirée des visites épiscopales) : fondés sur les courbes « isothermes » des observances externes, des messés, pascalisants, baptisés, mariés, extrémisés, religieux, prêtres ou non.

De même qu'en réunissant les pourcentages des professions et métiers de la population active, on obtient la structure matérielle de la paroisse, et son horizon de travail.

Mais, pas plus que le montant des impositions ne révèle la richesse réelle d'une commune (20 119 F de revenus à Nesles, 790 habitants en 1896), le total des dîmeries, collectes et quêtes ne dévoile sa ferveur spirituelle. Et le mauvais riche spirituel correspond au mauvais indigent municipal.

Enfin, il faut replacer dans l'ensemble. Voici quelques chiffres : Labbeville est dans la moyenne (Pontoise 12 m. arrt. avec 677 hectares) des « petites paroisses » de 500 à 2 000 habitants (806 hectares) de la zone NNE de la France (sur 40 000) ; 1/36 192 des communes de moins de 2 000 habitants, 1/9 525 des communes de 200 à 400 habitants (sur 40 000) et ces deux chiffres ont été étrangement constants (202 en 1728, 346 en 1896, 337 en 1948). On trouvera les lieux-dits en note[1].

1. Lieux-dits du cadastre : section A-1 (La Chapelle ; pas d'autre nom), A-2 (Biard, le Fond de Morienval, le chemin de Méru, le Saut du goulet de Morienval, Maigrement, la Pierre à Nicolas Joly, les Coudrettes, les Belles Vues, les Forte-Terres, le Clos des Vignes, le fond de Grillon, la Côte de Ramponne) ; B-I (prairie de Mesnil, le Mesnil, Brécourt, Aulnaie de Brécourt, la Côte à Mauve, Sente des Meumiers, l'Épine du Buc, la Sente de l'Épinette, le Couture des Fourches) ; B-2 (les Groux du Mesnil, les Singes [?], la Fosse Billon, la Sente de Goupimont, les joncs maraix, Goupimont) ; C-I (Labbeville [village], parties de Biard [E] et du Mesnil [W], Chantepie la Bauve, le Val) ; C-2 (Biard, la prairie de Biard, Chantepie, Flélu, la Vallée) ; C-3 (le chemin de Nesle, le chemin de Paris, le chemin de Pontoise ; les Neuf Arpents ; le val Logé, le Bosquet, la Remise de la cabane). Voici les fiefs sis en Labbeville, cités dans le Terrier de 1625 (avec la date de leur apparition dans les actes antérieurs) :

Tourly (1522), Jacques de l'Isle (1619), Jemetz, Péronne, Mauge (et la Couture au Poulce), Adam de la Motte, Morienval, Biard, le Grand-Moulin, Coqusse (1507), Puits de la Mare (vers Mézières), Le Mesnil (Brécourt), Grand-Jardin du Val. (*N.B.* : appartenait alors à la fabrique de l'église) : fief de la Planche, dont : le Valoger, Ramposne, les Couches ; Chantepie (moulin à huile) ; la chênée de Brécourt ; l'épinette ; le buisson du buis ; le champ fumier ; le sablon ; les grands boursaux ; un fief de Biard.

Aux lieux de rassemblement de la paroisse de Labbeville, l'auberge (café), la forge, le moulin, le moulin à huile (Chantepie), le four banal et le parvis pour les hommes, le lavoir, la fontaine et l'église pour les femmes, on trouvait, en 1625[1] sur 139 chefs de famille, établis sur 192/950 arpents (sur 1680 = 806 hectares), 44 seulement de Labbeville (dont 2 d'Arronville), 31 de Vallangoujard, 23 Hérouville, 15 Pontoise, 7 Frouville, 4 Nesles, 2 Paris, 2 Méru, Épiais, Mézières, Chambly, Grisy, Fontenelle, Ennery, d'Escames (près Songeons), Menouville, Amblainville, Gouvieux, Auvers, Butry, Valmondois, Bernes, St-Ouen l'Aumône. Inversement, il y avait des « Labbevillois » hors de Labbeville, puisque les Luillier seigneurs de Labbeville avaient en 1625 des domaines dans plus de 5 paroisses voisines (Génicourt, Osny, Cormeilles, Livilliers, Boissy). Féodalement Labbeville a eu des liens avec Tourly, Montjavoult, etc. comme Arronville avec Menouville (1337) et Osny (1151), Balincourt avec Flavacourt (1337), Vallangoujard avec Chars et le Couldray.

LABBEVILLE 1948 (Bottin 49) : 19 métiers citadins spécialisés 337 : contre 26/139 en 1625. 1948 : mairie, école, cabine téléphonique, médecin, 4 gr. agricoles, 1 fonderie, 3 vins, 4 couture, 1 cycles, 1 ciment ; mais ni notaire, ni boulanger, ni horloger, ni charpentier, ni poste (sont à Nesles). En 1625, le village était plus autarcique[2]. Critère américain d'activité sociale (téléphonique : nombre d'abonnés et de communications) prise entre Pontoise (716 habitants 1948) et L'Isle-Adam (409), dans l'agglomération du Haut-Sausseron, Labbeville n'arrive qu'au 2ᵉ rang (59, dont 24 L., 9/219 Frouville, 11/746 Vallangoujard, 10/444 Rhus, 5/80 Menouville), après Nesles (81 = 75/790 + 6/528 Hédouville), avant Hérouville (13/249) et Arronville (13/545).

LABBEVILLE (observances) : 1728 : pascalisants 142/202 (68 feux) ; baptêmes : 7 ; mariages 2, sépultures 14. – 1948 : pascalisants 100/337 (Vallangoujard 50 ; Menouville 10), messés 20 (30, été), baptisés (10 à

---

1. Cf. Terrier de Luillier 1625 (où Brécourt manque) et les derniers restes des fiefs Mornay. Ce terrier énumère : (cotes 1-61) les biens propres du Sr. de Labbeville (Labours 192 arpents, aulnaies 7, vignes 36) ; puis (cotes 62-535) 180 arpents et 28 maisons, appartenant à 139 propriétaires, dont 44 seulement de Labbeville (le reste cité dans le texte, p. 7). Décompte des 26 métiers : 5 prebstres, 6 fonctionnaires, 1 notaire, 2 bourgeois, 3 avocats, 1 praticien, 2 écuyers, 35 laboureurs, 14 vignerons, 4 massons, 3 meuniers, 10 manouvriers, 5 tisserands, 4 tailleurs, 1 plastrier, 1 tanneur, 2 corroyeurs, 5 charrons, 2 maréchaux-ferrants, 1 dentellier, 7 marchands, 1 drapier, 1 boulanger, 1 bestes de laine, 1 charpentier, 1 tondeur. Sept cotes sont biens d'église (fabrique). – 139 propriétaires dont 44 Labbevillois (résidant), cela fait près de 68 feux (et 200 âmes) de 1720. – Par rapport aux 1 980 arpents du terroir, les 415 enregistrés ici représentent la quasi-totalité de l'agglomération, et un quart des labours et cultures (1/4 à Brécourt, 1/4 aux Mornay, 1/4 aux Testu de Balincourt, et de Menouville, etc.), car il faut défalquer environ 75 arpents pour les maisons, 35 pour les routes, 200 pour les bois (plus : le Moulin à blé, donné à l'église en 1547, le Moulin à huile [Chantepie] démoli en 1900).

2. Foires à Frouville (L. Pâques, Pentecôte, 8 septembre), Pontoise (4 mai, 11-13 novembre). Marchés : L'Isle-Adam (mardi, vendredi), Pontoise (mardi, jeudi, samedi), Nesles (mercredi).

15, depuis 1944), extrémisés 5 ; mariages 2 à 5. – 1 prêtre (contre 5 en 1625), pas de religieuses.

Il existe une autre méthode lente, mais exhaustive, qui permet d'établir le bilan spirituel d'une paroisse de façon plus profonde. Je voudrais ici attirer votre attention sur une méthode sociologique de documentation qui n'a pas encore été, que je sache, appliquée en France, mais dont Mlle Germaine Tillion avait établi un modèle admirable dans sa monographie d'un clan de l'Aurès algérien, les Ah Abderrahman, environ 600 âmes (près du double de Labbeville), en dressant pour chacune sa « courbe de vie » (méthode de Poyer), sa courbe de destinée, expériences, crises, épreuves, nœuds dramatiques, et dénouements, qui, comme au théâtre, sont fonction de souvenirs retrouvés, sublimés en promesses, en vœux formulés, évidemment, suivant l'humble lexique commun à tous les membres de la communauté. En comparant ces 600 courbes, on peut établir le pourcentage des réussites, des élites réellement spécialisées et, quand il s'agit de chrétiens, le pourcentage minimum qui permet de définir la paroisse comme une « paroisse à la foi vive, et non pas morte ».

Comme exemple de la méthode que je viens de signaler, de relevé des « courbes de vie personnelles » pour caractériser un milieu social donné, je voudrais terminer la révision rapide des 900 ans de vie locale d'une petite paroisse de chez nous, en analysant les points d'intersection, inattendus et poignants, comme des « intersignes » de ma courbe personnelle de vie avec le faisceau des destinées de mes morts de Labbeville. La consultation des documents d'archives, pour un roturier, ne risque pas de l'aiguiller sur des revendications de titres ou de biens, il n'y a d'autre fil conducteur que le registre paroissial attestant ses filiations chrétiennes, je le suivis, non par culte païen des « mânes des ancêtres », mais à un moment de ma vie d'historien où je compris que, si l'histoire d'un groupe est l'addition des biographies de ses membres, la vie de chacun de nous est l'addition récapitulative, généalogique, de tous nos aïeux : 32 générations de Français baptisés, quelle addition de vertus et de vices, de péchés et d'expiations, dont le total n'est pas nul, si la prière qui nous substitue à nos morts parachève ce qui manque à leur vocation, maintient « les pauvres honneurs des maisons paternelles » (Péguy[c]). C'est en terre musulmane, où l'illettré, assez souvent, peut vous dire les noms de ses pères jusqu'à la douzième génération, que je me mis à y songer. Les cimetières d'Islam ne sont pas pour des visiteurs furtifs et solitaires, c'étaient, autrefois, les sièges de convocation tribale, des combattants, ce sont encore les lieux de réunion des femmes, le vendredi : elles y font chanter des aveugles pour leurs morts, tandis que les enfants jouent. Mais en Europe, le cimetière n'est plus le « parvis de l'église » (*church-yard*, *kerckhove*, *kirchhof*) et de l'assemblée des croyants : relégué dans un coin qui n'est pas toujours décent, où l'on vide au bout de 50 ans les sépultures oubliées, jetant les os à la fosse

commune. Après y avoir supprimé la croix consolatrice, l'incrédulité s'était attaquée aux derniers souvenirs de nos morts, aux « recommandaces », comme on disait à Labbeville (XVII[e] siècle), confisquant l'argent des messes fondées pour les « âmes du Purgatoire », en attendant de s'emparer des édifices du culte, on tuait la solidarité spirituelle ecclésiale des morts avec les vivants : ce qui était pire. C'était en 1904.

L'enquêteur qui vous parle ne s'en souciait guère : il avait alors déserté la foi chrétienne ancestrale, s'enfonçant au loin, pour des missions scientifiques, au fond de l'Orient musulman. Et c'est là que le choc de Dieu l'attendait, pour le reprendre, pour le faire revenir à la vocation de la France éternelle. Pour un converti, un « mort ressuscité » (et ç'avait été en grand danger de double mort), les morts comptent autant et plus que les vivants, car leur attente de la résurrection est plus poignante et plus pure que la nôtre. C'est donc vers la plus grande collectivité de mes ascendants paternels que je voulais revenir pour les aider. Et où les retrouver sinon dans leur paroisse et, plus qu'au cimetière, dans cette église où le prêtre se doit d'intercéder, non seulement pour les vivants, mais pour les morts, et ne peut, comme cela s'est vu en Maine-et-Loire, virer le budget des âmes du purgatoire au sarclage d'un carré de pommes de terre. Au-delà de la paroisse bretonne où reposent mes parents, au-delà de ce grand Paris où trois générations de mes pères avaient perdu la foi, je savais que les Massignon venaient du Vexin, du rebord de cette falaise de l'Oise que j'avais gravie une fois, le sac de soldat au dos. De Labbeville (1625-1755) et d'Arronville (avant 1608 et 1755-1843), je savais que c'était pour avoir abrité Cadoudal chez eux, et la « dernière lance » des vengeurs de la Royauté décapitée avec Marie-Antoinette (revenus en France « la dernière fois, avec ferme résolution d'y laisser leurs os » dira ma grand-mère, née Catherine Rigault, devant le grand-juge, en 1804), qu'ils avaient dû quitter St-Lubin pour Paris. Et c'était tout. Aussi j'hésitai longtemps à m'engager dans une recherche problématique. Mais en 1927, lors de ma visite, pèlerinage plutôt, à Mambré et à Hébron, tombe d'Abraham, ce premier des convertis, ce Père commun de tous les croyants, choisi comme guide dès le début, et pour un départ au front, dans un régiment de choc tenant un secteur sacrifié, je pris ma décision et procédai à une enquête méthodique, archives départementales et registres de catholicité, où je fus aidé par les abbés Lefèvre et Corjon, par MM. Lesort, Mallet, Darras, Depoin, Allard, Denise, Coüard, Courcelles et Mataigne.

N'ayant pu remonter à Arronville, au-delà de 1603, pour cette famille de « massons », de petits entrepreneurs (venue Dieu sait d'où[1] : Massignon, selon le chanoine J. Meunier et E. Poirier, est un dérivé de Thomas,

1. L'alternance ss/ch dans les signatures au XVII[e] siècle, qui ne paraît pas purement graphique, mais phonétique (dialecte picard : « massin » = trésorier), orienterait vers la Picardie, plutôt que le Limousin.

via Thomassin, Massin : comme Collignon, de Nicolas, via Collin), – je pressentais que c'était à Labbeville, pendant une *fixation de 5 générations*[1], que ma famille avait pu prendre conscience collective de sa continuité historique, de sa participation paroissiale à l'Église, dans le Christ, pour la résurrection générale. Et c'est là que j'en trouvai confirmation : voici comment. Fin mai 1928, j'arrivai à Labbeville : d'abord à la mairie, où je trouvai le registre original de catholicité, l'institutrice-secrétaire m'y apprit, non sans ironie, que l'église paroissiale était fermée, désecrée par un sacrilège qui avait privé son pasteur de sa liberté. Désolé, je tins bon, recherchai qui avait les clefs de l'église : Mme Auguste Piédeleu ; au vu de mon nom sur ma carte, elle me mena à la sacristie, droit devant un tableau (qui n'y est plus) des fondations de Messes perpétuelles supprimées en 1904, et je lus, en tête de liste, mon nom « Massignon ». Cette fondation était du 14 janvier 1688, durant 240 ans, l'Église avait tenu parole à Léonard Massignon[2], avait été fidèle à prier pour les âmes de mes morts, et voici que, dans son veuvage, elle m'appelait à prier avec les paysans de Labbeville pour qu'un nouveau pasteur fît revivre leur église morte. Ce fut d'abord l'abbé Forget, envoyé épiscopal, puis l'abbé Marcel Corjon, un Meusien, qui voulut bien reprendre la tradition séculaire de la Messe du 15 janvier pour les miens.

Mon enquête avait marqué un point : j'étais sur la piste cherchée. Je renouais la tradition, mais était-ce après une coupure ? La série « apotropéenne » des intercessions pour les miens s'était-elle éteinte, sous l'indifférence croissante, et plausible, des curés pour le passé ? Qu'en 1904, le curé ait tenu à afficher ces noms dans sa sacristie, cela marquait peut-être plus que de la docilité administrative, cette sollicitude, pour des ouailles mortes, que le curé de Labbeville de 1940 devait marquer, pour des ouailles vivantes, emmenant 40 paroissiens avec lui lors de l'exode, en exécution d'un vœu à Notre-Dame[3] ? De fait, je le sais maintenant, M. l'abbé Alfred Mésières, curé de 1896 à 1927, avait été un pèlerin assidu aux lieux d'apparitions mariales, Paris, Lourdes, Le Laus, La Salette, avait même consacré à ce dernier sa seconde desserte, Saint-Georges de Menouville, pour les vivants comme pour les

---

1. Cette *fixation* se traduit pour la noblesse par les armoiries ; voici les armoiries des Srs de Labbeville (XIIIe siècle) : argent à trois écussons de gueules ; – (XVIe siècle : Mornay) : burelé d'argent et de gueule de 10 pièces, au lion morné de sable, couronné d'or, brochant sur le tout : devise : *Arte et Marte* ; – (XVIIe siècle : Fournier) : d'azur à un vautour d'argent sur un héron d'or (*N.B.* couleurs inverses quelquefois).

Pour les roturiers, cette *fixation* ne peut se définir que par la concentration maxima des paroisses familiales des épousées autour du foyer ; en voici pour M. de Labbeville, la liste : Arronville (1601, Le Grand), Livilliers (1632, Hadancourt), Épiais (1666, Roche), Nesles (1705, Rigault), Courtenay (à Sens, 1810, Dallemagne), Formerie (à Paris, 1835, Roche), Comines et Ypres (à Paris, 1880, Hovyn), Waes (à Bruxelles, 1914, Dansaert).

2. Léonard M., baptisé à Arronville 20.2.1607, mort à Labbeville 18.1.1688. L'acte de baptême de sa sœur aînée Catherine (23.8.03) est signé d'un parrain et *deux* marraines (coutume abolie par le concile de Trente, promulgué 7.7.1615).

3. Cf. *Annales N.-D. Sacré Cœur*, Issoudun, sept. 1941, p. 137-138.

morts. Mais je n'en fus informé que l'an dernier, mis en éveil par une photo qu'on m'apporta d'une lettre expédiée du sud de l'Italie (Bari), timbrée d'Altamura, 14 décembre 1904 (timbre d'arrivée déchiré) adressée à « Francia / Monsieur l'Abbé A. Mésières, curé de Labbeville par Nesles la Vallée (Seine-et-Oise) ». C'était une réponse à une lettre anxieuse, écrite en pleine crise de l'Église de France, par le curé, menacé d'expulsion et craignant le pire, pour sa paroisse et pour lui-même. Il « avait fait part de ses scrupules et de ses soucis » à une tertiaire dominicaine, qui avait eu son heure de célébrité, sœur Marie de la Croix (Mélanie Calvat), l'extatique de La Salette, qui avait vu couler les larmes de la Vierge (19.9.46), « Celle qui pleure », dont Léon Bloy s'est fait le chevalier. Sœur Marie avait 73 ans, elle allait mourir la nuit même (14-15 décembre[1]). « Avec une surprenante énergie, où s'affirme la très haute conception qu'elle a du prêtre et de son ministère, Mélanie répond en traçant la ligne infrangible à suivre, dût-elle aboutir au martyre[2]. »

« Cette lettre, ajoute la biographie que je cite ici, Mlle Marguerite Aron, professeur au lycée Duruy, incarcérée à Drancy, passée à la chambre à gaz dans un camp de déportation, est comme le bref et dramatique testament de celle qui avait reçu dès l'enfance l'office de prier et de souffrir pour le Clergé » – pour que les curés deviennent des Saints.

Ce témoignage lointain d'une vieille paysanne matheysine mourante, ce rappel « naïf et farouche » à la parole donnée, cri de foi, perçant comme le cri du pétrel des tempêtes, le curé de Labbeville l'avait donc bien entendu. L'adjuration de la Femme, de celle qui « sert à donner du courage » aux hommes. Et c'est cela qui lui avait fait consacrer à N.-D. de La Salette sa desserte « à la foi morte », Menouville, – c'est pour cela qu'il avait maintenu sur le tableau que j'avais vu en 1928, *pour y penser*, devant Dieu présent, au memento de sa Messe, les patronymes de ces morts de Labbeville : sa paroisse « à la foi vive ».

Appendice I
La lettre d'Altamura – 14 décembre 1904

« Mon très Révérend Père, que Jésus soit aimé de tous les cœurs.

« Votre bonne lettre du 28 novembre m'est arrivée avant-hier 12 décembre, c'est pourquoi, quoiqu'en temps de l'Avent, temps de pénitence, j'ai hâte de vous écrire ces quelques lignes, s'il plaît à Dieu.

« Malgré ma très profonde indignité très réelle, de tout cœur j'unis mes faibles prières aux vôtres si ferventes, pour le retour à Dieu de ces

1. À Altamura, 87 Estramuralo (casa D. Sign. Emilia Giannuzzi ; au pied du Mt Calvario). Elle mourait cofondatrice des S. Bocconistes de Palerme (P. Giacomo Cusmano) et des S. Antoniennes de Messine (P. Annibale – Marie di Francia).

2. Texte de la lettre à l'Appendice I.

pauvres âmes. Sauvons-les, non seulement par nos supplications, mais aussi par les sacrifices et par l'humilité.

« Votre Révérence, comme envoyé de Dieu pour évangéliser les âmes de sa paroisse, sait bien mieux que moi, ignorante infime bergère, ce que vous devez faire, en cas d'une persécution terrible, persécution que nous avons voulu, que nous avons pour ainsi dire arrachée des mains de la Divine Justice.

« Le Prêtre devrait en tout et partout être le vrai modèle des vertus qu'a pratiquées Notre très amoureux Jésus-Christ dans son humanité sainte... Heureux et mille fois heureux les Prêtres selon le cœur de Dieu et qui L'auront servi et aimé en esprit et en vérité avec la Vierge Marie, heureux tous ceux qui se seront sacrifiés auprès de leurs paroissiens pour les consoler dans leurs peines, les encourager dans les afflictions, les soulager dans la pauvreté, leur enseigner les voies de Dieu qui conduisent à la gloire éternelle dans le Ciel des cieux.

« Je réponds, Mon très Révérend Père, à votre question et cela sans que vous soyez tenu à me croire, parce que je ne suis que l'ignorance même. Je me suppose le plus haut et étendu titre qu'il y ait sur la terre : "Je suis Prêtre du Très Haut". J'ai deux paroisses à servir et à sauver. Moi j'ai toujours prêché librement parce que je suis Ministre de mon Créateur et Sauveur et que ma mission est d'instruire les âmes à moi confiées par Dieu ; les sectes de l'enfer me font surveiller afin de trouver un motif de m'emprisonner et de là me jeter dans la Seine avec une pierre au cou. Un jour, un ami vient me dire que la secte a délibéré de venir me prendre : "Fuyez, fuyez", me disent des amis. Je dois répondre : "Non, non, j'ai une charge d'âmes, de moi-même je ne les abandonne pas." "Mais on vous conduira." "Je vous dis que je n'abandonne pas mon troupeau, on me portera, on me traînera mais je ne laisserai pas mes paroisses, pas plus celle qui a la foi vive, que celle qui est indifférente dans sa foi morte."

« Le pasteur doit rester à son poste, et s'il le faut mourir avec ses brebis, faire autrement, ce serait un crime, une trahison envers Dieu et les âmes. Non, non, le curé d'une paroisse ne doit pas fuir pour échapper aux persécuteurs. Dieu saura sauver ses élus. Et cependant il faut le sang des justes pour apaiser la Divine Justice.

« Je vous prie, Mon très Révérend Père, de vouloir bien bénir votre très respectueuse infime servante inutile. »

Mélanie Calvat Bergère de La Salette[1]

---

1. L'autographe, transmis à M. l'abbé Perrolet, puis à M. H. Douchet, puis à M. l'abbé Paul Gouin, qui m'en a remis photo, a été publié particulièrement par Suzanne Bresard dans les *Études carmélitaines*, 1949-2, planche hors texte de la p. 190 : avec un commentaire graphologique.

Dans le texte ci-dessus, les fautes d'orthographe ont été corrigées : Avant ; umilité ; (« ce que vous » sauté a été suppléé) ; arraché ; pratiqué ; délibéré ; *mes* paroisses (elle a d'abord écrit, puis rayé : « *ma* ») ; fuire, *appaiser* – plusieurs sont des italianismes.

Appendice II
Fondation de messe de 1688

1°) Testament du 14[e] janvier 1688 (minutier Gay Lugny tome 99 n° 7) – *In nomine Dominy.*

Aujourd'hui 14[e] jour de janvier MDC / quatre-vingt-huit après midy est comparu Liénard / Massignon masson demeurant à Brécourt paroisse de Labbeville gisant au lit malade de corps... ne voulant décéder / intestat a par ces présentes faict dicte prononce mot à / mot audit notre par devant les dits tesmoings cy-après nommés / son testament et ordonnance de dernière volonté comme il s'ensuit :

Premièrement, comme bon chrestien et / catholique a recommandé et recommande son / âme à Dieu, Le suppliant par les mérites infinis de la mort et passion de son fils unique N.S. / et rédempteur Jésus Christ il Luy plaise pardonner ses fautes / et péchez après son trépas la recevoir en son paradis / avec les bienheureux. Et à ceste fin a invoqué et invoque / les prières et intercessions de la Bienheureuse Vierge Marie / de St-Michel ange et archange et de tous les Saints et Saintes du paradis/

Item veut et ordonne ses debtes estre payez / et torts / faits réparez et amandez par l'exécuteur de / son présent testament çy après nommé / (5 sols [p. 2] : Prières à la Messe paroissiale dudit Labbeville / le premier dimanche après son décès. 2 sols 6 demiers pour une prière aux églises de Vallangoujard et Mézières, enterré cimetière dudit Labbeville vingt sols de luminaire)

Item que le jour de son décès il soit dit chanté et / célébré dans l'église dudit St-Martin de Labbeville / sa paroisse, son corps présent sy faire se peut vigilles, / laudes et recommandaces[1], avec les prières et / oraisons accoustumées et deux messes haultes en la manière ordinaire/

Item donne et lègue à l'église et fabrique dudit / St-Martin de Labbeville sa paroisse 60 sols / tournois de rente annuelle perpétuelle et non / racheptable à la charge que le Marg. pour lors / ès charge sera tenu faire dire et célébrer à / perpétuité quatre messes basses tant pour le repos / de sa dite âme que de celuy de Margueritte / Hadancourt sa femme sçavoir l'une le 15[e] / janvier, une autre le lendemain de l'annonciation / de Nostre-Dame une autre le lendemain de l'assomption de Nostre-Dame une autre dans / (p. 3) l'octave de la Toussainct à commencer la célébration / desdites messes aux-dits jours première échéance après / son dit décez, et a insy continuer comme dit : et / spécialement et généralement

1. « Commendaces » = certaines oraisons, suivies des Ps. 113-114, 116-118 (Diurnal Paris, 1738, « hiver »).

sur tous les biens / immobiliers dudit testateur prendre ainsy qui y / demeure (ront) obligez, affectez et hypotéquez / dès à présent l'un pris répondant pour l'autre et l'un / d'autre part pour le tout sans division ni discussion / faire sans que les obligations générales et spéciales / dérogent les unes aux autres ains elles auront / ensemble la part susdits mesmes offices faicts / en outre l'on sache qu'auxdits jours il arrive quelque / fêste ou empeschement lesdites Messes seront / célébrées le lendemain ou autre prochain jour / suivant/. Fournira ledit Marguillier dessusdit un luminaire ordinaire/...

Signé : Liesnar Macignon
Mre Robert Bellencontre (curé)
Jacques de Paris (manouvrier)
Louis Thouré (chartier) demeurant audit Labbeville.
Richardière (notaire).

2°) État des messes de fondation[1] en la paroisse de Labbeville pour l'an 1720 (Cueilloir de l'église de Labbeville) : 150 messes, dont 4 : 16 janvier, 28 mars, 17 août, 7 octobre, pour Léonard Massignon.

3°) (Résumé du) Titre passé devant Grandin notaire le 1er juillet 1732 (Cueilloir...) / Jean Massignon (1671 † 1741), Catherine Lefebvre (1668 † 1746) veuve de Michel Massignon (1667 † 1731), Louis Massignon (fils de Charles † 1731), Jean Charpentier à cause de Françoise Massignon sa femme, et Noël Domy à cause de Marie Massignon (1667 † 1740) sa femme, François Noël († 1742, veuf de Magdeleine Massignon 1663 † 1719), Quentin Patte à cause de Madeleine Noël sa femme, tous héritiers de Léonard Massignon, donnent solidairement trois (quatre rayé) livres de rente foncière à prendre sur tous les biens immeubles dudit deffunt Léonard Massignon.

4°) *État des redevances* à payer pour messes 1731-1734 (4 ans) : ... Jean Massignon – a payé 15 L ; reste 25 sols à payer... (*Id.*) : doit payer 1 L 5 sols.

5°) *Registre des délibérations* du conseil de fabrique : État du 2 octobre 1824 : (4 messes) : 15/1, 26/3, 16/8 et 3/11 : pour Massignon.

---

1. Ce tableau est donné de façon plus complète dans le cueilloir du 21.12.1726 (Docts. abbé Lefèvre) : 15 messes de fondation, soit 2 995 livres, 48 sols par an : chaque *mois*, messe pour : Richardière, de Rhunnes, le Lieur, de la Mothe, Massignon...

Chaque semaine, messe pour : de Mornay, Lhuillier, Vve Bourgeois, Michel Chirot (*N.B.* le total, 268 messes, est près du double des « 150 » annoncées ; et nous savons que pour M., il n'y en avait pas 12, mais 4, par an).

6°) *Tableau sous verre des Messes*[1] de fondation (rentes restées à la fabrique) de l'église de Labbeville, montré et vu à la sacristie le 8 juin 1928, comme suite à ma visite du 22 mai :

---

1. On peut établir la continuité du paiement de cette Messe de 1732 à 1824 (et au-delà), en remarquant qu'il y avait trois hommes parmi les sept cotisants, descendants des trois fils de Léonard : de Jacques (1636 † 84), Jean († 1741) et Michel († 1731), sa veuve représentant son fils Martin (1696 † 1762), auprès de leur sœur (Magd. Noël, avec sa fille Md. Patte) ; – de Charles (1647 †), *Louis* (1681 † 1731), avec sa sœur (Françoise Charpentier) ; – de Michel (1633 †), une fille (Marie Domy) ; Martin étant resté à Labbeville, comme ses trois filles (la dernière y mourut en 1831). *Louis* avait émigré à Vallangoujard, d'où son dernier descendant revint mourir à Labbeville, humble jardinier (Maurille M. † 1890) ; sans avoir continué de payer. Restent les 3 petit-fils de Jean, par son fils unique JB.M. (1716 † 85) : Jean-Baptiste (1748 † 1817), qui s'établit à Arronville (St Lubin) en 1755, mais en revenait à Labbeville parfois (1775), et dut payer, comme sa veuve (Cath. Rigault, 1756 † 1843) ; – Nicolas, émigré à Jouy-le-Peuple (9[e] étape de Cadoudal, 1804), mort sans fils, ne dut pas payer ; pas plus que Denis (1765 † 1822), marié à Jouy (sa famille est à Parmain et Trie-Château), ou que ses sœurs (Surblé, Frouville ; les deux Bontemps, Berville et Grisy ; Devicque, Frouville et Thibivilliers, Labbeville). Pour expliquer le maintien des messes de 1843 à 1904, il fait supposer une « consolidation » des 4 (1824) en 1 (1904), négociée par les fils de Jean B. M., Pierre-François (1783 † 1848 : décoré du lys pour l'affaire Cadoudal) et Pascal M. (1788 † 1865 : Frouville) qui vinrent à Paris, laissant St-Lubin à leur sœur Mme Adville, aïeule de l'éditeur H. Dunod, qui vendit la terre vers 1890 (la famille de Pascal est à Neufchâteau, Vosges). Ma tradition familiale (laïque) est muette sur cette consolidation de la Messe, que me révéla ma visite de 1928 à Labbeville.

Toutefois le fait que, sur ce tableau, on lit, immédiatement après « Massignon », « Nicoles Delamotte », lequel n'est autre que le mari (1734) de Cath. Massignon, fille de Michel, – puis « Louis Prévost », peut-être identique au fils de Jeanne Ratel (né en 1658), marraine d'un fils du premier Michel M. (1668), – fait penser que, vers 1732-34, ces marguilliers ou fils de marguilliers constituèrent, pour les Messes perpétuelles en question, des rentes foncières définitives que la fabrique consolida au quart par suite de leur dévaluation, tandis que les fondations des Messes de la noblesse avaient été confisquées à la Révolution. Constatons que la dévaluation du franc rend actuellement la reprise de ce genre de fondations problématique.

Et pourtant, le plan de « recasement » territorial des paroisses qui s'impose à l'Épiscopat français du fait de la pénurie en Prêtres, devrait respecter le lien sacré, de valeur eschatologique, qui lie les Messes « fondées » pour les défunts d'une paroisse supprimée, au sol béni où leurs corps attendent la résurrection. Supprimer ce lien matériel conduirait à négliger l'intention spirituelle du *mémorial nominatif*. Or, le « faites ceci *en mémoire de Moi* » est formel, l'intercession de la prière doit continuer puisque l'âme visée est non seulement immortelle, mais chrétienne ; il faut continuer ce sacrifice propitiatoire ; la Messe complète « ce qui manque à Sa passion » ; il faut la renouveler, périodiquement, fidèlement, tant que la rémission acquise des peines temporelles se heurte à l'inapaisement de la colère et de la justice divines ; seule la Messe, renouvelée, apaise Dieu, et hâte ainsi, pour toutes les âmes anxieuses de nos morts, l'avènement du Royaume de Dieu, prélude de leur Résurrection : plus que paroissiale ecclésiale ; œcuménique.

Il semble que le « recasement » territorial précité des paroisses rurales s'impose (cf. F. Boulard, *Probl. missionnaires de la France rurale*, 1945, tome 2, 31, 70, 267-278), avec la chute du pourcentage des ruraux (tombés de 75 % en 1846 à 47 % en 1936 : cf. G. Le Bras, *Introd. à l'hist. de la pratique relig. en France*, I, 107 ; 2, 84-92. Rem. : Mme G. le Bras est, par sa mère (famille Tourly), originaire de Labbeville, où nos arbres généalogiques s'entrecroisent aux XVII[e]-XVIII[e] siècles). – Mais on pourrait sauver les Messes de fondation pour les morts des paroisses supprimées, en les rassemblant autour des fêtes de *pèlerinages* régionaux (surtout mariaux), dont l'actuelle renaissance (cf. La revue *Dieu Vivant*, cahier XIV, 7-14) est une sorte de prodrome eschatologique impressionnant. Et puis, on n'a pas le droit de transformer une oratoire en musée par une « désécration » prétendument respectueuse (Ste Sophie, N.-D. de Tortose, Ste Chapelle et Chapelle Expiatoire, Panthéon) surtout quand c'est « une humble église, au cintre surbaissé[4] », l'église paroissiale millénaire où Notre-Dame a demandé, avec larmes, au Clergé, d'intercéder incessamment pour nos morts et hâter ainsi l'heure de la Justice, en semant parmi nous la semence d'immortalité (on enterrait le mort, à l'époque mérovingienne, avec, dans la bouche, une hostie consacrée).

« janvier, 15 : une messe basse pour Massignon ». / janvier 26 : (*id.*) pour Lamotte ». / Février 13 : (*id.*) pour Nicolas Dalamotte (ép. Catherine M., fille de Michel en 1734). / avril, 18 : (*id.*) pour Louis Prévost. / ... (suit 1/2 douzaine de noms)... « décembre, 6 : une messe basse pour Louis Prévost ».

Ce tableau semble une transcription du vieux « martyrologe » paroissial, où nous savons que la Messe pour Léonard Massignon avait été inscrite à la demande de Nicolas Vouguet, marguillier (son exécuteur testamentaire : cf. Minutier Gay-Lugny, 23 février 1688, n° 22), ainsi qu'en fait foi la phrase suivante, enregistrée par André Hadancourt, marguillier (beau-frère de Léonard Massignon : Minutier Gay-Lugny, 23 février 1688, n° 33) : « et sera fait mention de ladite présente fondation sur le martyrologe de ladite Église pour mémoire perpétuelle d'icelle fondation[1]. »

7°) *Curés de Labbeville (paroisse St-Martin[2])*

Dufour (1589) ; Michel Sentier 1616-31 ; Le Cerf 1631-42 ; Guillaume Chouquet (et Marin Duchesne † 1663) 1642-75 ; Robert Ballencontre 1675-95 ; Pierre Charles 1695 ; Thomas Streuel 1695-96 ; Robert Précourt-Boné 1696-1739 (procès contre le seigneur 1724-34) ; Fr. Thomain (OFM, *int.*) 1739 ; Jacques-Louis Beuzeron 1740-47 ; Fr. Fatou (OFM, *int.*) 1747 ; Pierre-Fr. Lanneau Deladhoue 1748-53 ; Étienne Devicque 1753 † 62 ; Charlemagne Dingard 1763-72 ; Fr. Nicolas Fieffé 1773-(86). (Révolution, puis vacance de la cure de 1803 à 1822, en 1813, Delestang, vicaire.) Pelletier 1822-27 ; Rivière 1827-76 ; Lefranc 1876-95 ; Travers 1895-96 ; Alfr. Mésières 1896-1927 ; Le Biez 1928 (3 mois) ; J. Forget (*int*) 1928 ; Marcel Corjon 1928-(49).

Le curé se faisait souvent suppléer pour la tenue du registre paroissial par le vicaire chargé de l'école paroissiale fondée par le seigneur en 1637 (Michel Chirot, 1666-1710 ; Maclou Cholet, 1735 ; Nicolas Hadancourt ; Adrien Carbon ; S. Sion, 1747 ; J.B. Leleu, 1769).

---

1. Nicolas Vouguet (1634 † 1702), fruitier, marguillier, receveur de l'église, avait épousé en 1667 Marie Hadancourt (1640 † 1702), nièce de Mme Léonard M. (Minutier Gay-Lugny 3.XI.1677 ; 21.12.1677). André Hadancourt (1624 † 1702) avait épousé Anne Marie Piquet (1626 † 1701) ; fils de Loys H., également marguillier de Labbeville ; frère de Mme Léonard M. (1609), et de Nicolas H., fermier de Meslan.

2. Des recherches en cours à Rouen permettront de remonter au-delà du XVI[e] siècle pour cette liste.

Appendice III

Sources manuscrites et imprimées
(l'astérisque signale les non consultées)

1°) Méthode d'enquête

Marc Bloch (*Caractères régionaux*, 1931) ; J. Guillaume et A. Brutails (*L'Histoire paroissiale*, 1939 : cf. Imbart de la Tour*, 1900, pour les IVe-XIe siècles) ; A. Varagnac (*Civilisations traditionnelles et genres de vie*, 19..) ; Van Gennep (*Manuel folklore français*, 1938-46) ; R. Lecotté (*Bulletin folklorique d'Île-de-France*) ; F. Boulard (*Problèmes missionnaires de la France rurale* ; carte, bulletin) ; G. Le Bras (*Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, 1942 *sq.*) ; P. Lebret* (*Guide de l'enquêteur rural*, L'Abresle) ; Duclos (sur Hérouville, 1929) ; Léopold Delisle*, *Études sur la classe agricole en Normandie*, 1903.

2°) Répertoires d'ensemble

Joanne (*Dictionnaire géographique administratif*, 1896) ; *Bottin* 1948 ; *Annuaire téléphonique* 1948 ; – table des *Mém. soc. historique du Vexin* (Pontoise) ; Toussaint du Plessis, *Descr. Haute-Normandie*, 1740, tome 2 (Vexin) ; Chevalier de Montgeroult, *Notes* (1748), ms. Pihan n° 27, Arch. Comm. Pont. Recherches mss. de MM. Darras (L'Isle-Adam † 1941), Mataigne (Auvers † 1946), Mallet et abbé Lefèvre († 1945 Pontoise), Depoin (*id.*), Allard (Nesles), Denise, Coüard, Courcelles (Arronville). Servais*, Vexin fr. 1932.

3°) Onomastique

Pas de répertoire des patronymes (sf. H. Moisy*, 1875), ni de recherches sur les prénoms (sf. L. Plancouard, 1896-97). Registres de catholicité (paroisses) ; état civil (mairies) ; listes diocésaines* des prêtres, religieux et religieuses (AD. G3) ; promotions ecclésiastiques par archidoyenné ; registres de présentation des curés de Labbeville*, doyenné de Meulan, Archives départementales Rouen, série G (9542-9568), nobiliaires (Pihan de la Forest, Vexin, ms. n° 28 Arch. C. Pontoise). Généalogie des Luillier, B.N. Impr. Im. 612 ; complété par l'abbé Courage, ms. Carmel Pontoise ; vie de plusieurs anciens seigneurs de Mornay, Paris, 1689 ; archives dudit Carmel (communication courtoise) ; Dom Anselme et du Fourny, 1730, tome 5 ; A. de Marsy*, fiefs du Vexin, B.N. LK2, 2326 ; Cabinet des Titres, BN ; Douet d'Arcq, *Comtes de Beaumont*, 1855.

Corporations (L. Passy, pour Gisors, 1579) ; cruce signati ; monstres, États généraux 1484, 1614, 1789 (Mallet).

4°) Toponymie

Plans parcellaires (cf. Marc Bloch) ; cadastre (Labbeville, 7 feuilles, 44 lieux-dits) ; Dom G. Coutans, carte des environs de Paris en 16 ff. : 6ᵉ fᵒ Beaumont, Paris, Picquet, 1800 (avec table de tous les lieux-dits) ; sommiers fonciers, iconographie monumentale (photos). A. Dutilleux* *Topographie ecclésiastique du Département de Seine-et-Oise* ; (Hamon) N.-D. de France, 1861-66, 7 vol. ; inventaire des titres de l'abbaye du Bec (cf. Porée, hist. 1901) et de son prieuré du Lay (AD. H. 244-254 ; notes Darras) ; cartulaires et livres de raison (Abb. St-Martin de Pontoise, éd. Dépoin : AD 9 H 59, ff. 301-302 (Labbeville), 9 H 29, ff. 283-288 (Arronville)).

Pouillé de Rouen (1337, éd. Longnon ; de 1704, impr. B.N. 4° LK 3, 559).

Cueilloirs (arch. égl. Labbeville, 1730, 1774 ; docts Lefèvre 1726, AC. Pontoise) ; état de 1720.

Aveux et dénombrements : seigneurie de Labbeville (sans Brécourt) : *ap.* L'Isle-Adam, AD, A 1285, tome 2, p. 431 *sq.* Terriers : T. du 17.XI.1625 (Luillier), établi par Paul Richardière, 437 p. (Arch. égl. Labbeville, don Lahure) ; cf. AD. E. 1216, 1221, etc.

5°) Actes ecclésiastiques

Registres (cf. 3°) ; épitaphes (dans églises détruites dans cimetières après 50 ans) ; fondations de Messes (AD. C. 725) ; visites canoniques (procès verbaux, AD G 5) ; actes de l'officialité (ex. Pontoise, 21.X.1747 : AD G. 42).

6°) Actes civils

Parlement de Paris (Arch. nat. n° 8804*, an 1349) :

Labbeville

Insinuations du Châtelet (Arch. nat. Y 95).

Département de l'Île-de-France ; bailliage de Senlis ; châtellenie et élections de Pontoise (20 000 pièces non versées AD, détruites 1944).

Registre d'enregistrement des actes notariés du bailliage (section L'Isle-Adam, depuis 1696) ; Minutiers des Tabellions et Notaires (Étude Gay-Lugny, pour Labbeville : à partir de 1590 ; 76 *bis* rue Basse, Pontoise) étudiés par Trinquand.

Bans* de tréfonds enregistrant les actes de vente (AD).

Adjudications (St-Lubin d'Arronville, 29.8.1868, 25 pp. impr.).

Procès : marquis L.C. de Ste-Hélène contre Robert Précour-Bonne, curé de Labbeville, 1734, impr. 14 p.

Cour de justice criminelle et spéciale à Paris, contre Georges (Cadoudal) Pichegru et autres, Paris, impr. Patris, 1804, 8 vol. (B.N. Lb

44-369 ; avec coups de plume de Thiers) ; 1, 141, VI, 115-117, cf. Arch. Nat., fiches Min. Police, n[os] 7977-7940. Registres d'écrou. Sceaux.

7°) Actes militaires

Fiches alphabétiques du ministère de la Guerre*, ordre de Malte*.

8°) Répertoire bibliographique de Seine-et-Oise

(Cocherie ; comp. Marius Barroux, *Le Département de la Seine et la Ville de Paris.*)

N° 214.

AU CANADA
LA HAUTE VALLÉE DU SAINT-JEAN (MADAWASKA) ET L'AVENIR FRANCO-AMÉRICAIN

Ce texte très émouvant est tout à la fois l'esquisse d'un projet savant et un Mémorial familial conçu à la mémoire du fils aîné de Louis et Marcelle Massignon, Yves, né le 1[er] mars 1915, mort, à vingt ans, de tuberculose, le 29 octobre 1935. Il en existe trois versions : 1° Dans le *Bulletin de la Société de géographie de Lille*, décembre 1935 (n° 8, p. 293-300). 2° Un tiré à part de l'article édité, en 1943, par la Librairie orientale et américaine G.-P. Maisonneuve, Paris, « réédition avec addenda ». L'ensemble de cette version se compose d'une introduction du professeur Pierre Deffontaines*, d'un texte « rédigé par Louis Massignon d'après les notes et cartes d'Yves Massignon », de trois appendices notés I (« Listes des paroisses francophones de la haute vallée du Saint-Jean), II (« Bibliographie des ouvrages consultés ») et III (noté : 1943) comportant des précisions d'apport cartographique, une liste de recensions critiques de la première version et de remerciements pour la confection de la réédition. Dans ce tiré à part figurent également deux cartes : 1) hypsométrie, 2) démographie. Enfin, 3° Réédition dans *Parole donnée* (Julliard/Lettres Nouvelles, 1962, p. 250-253) limitée à la mise en forme des notes d'Yves Massignon par son père (conforme à la deuxième version). Cette réédition comporte le post-scriptum de 1943 (retitré « Note de la 2[e] édition », 1943) et, publication originale, une « Note de 1941 », victime d'une erreur d'impression. Toutes les mentions étant postérieures à 1941, elle semble avoir été faite, par Louis Massignon, spécialement pour *Parole donnée*, et devrait donc être titrée : « Note de 1961. » Nous nous sommes basés, pour la présente édition, sur la deuxième version (notes et post-scriptum), ajoutant la « Note de 1941 » publiée dans *Parole donnée*.

F. A.

L'étude de cet étrange coin de l'extrême-nord des États-Unis, par où, depuis 1842, l'État du Maine s'enfonce entre l'Acadie et l'est du Canada français, tel est le premier thème de géographie humaine que se

proposait d'aborder un jeune étudiant en Sorbonne, Yves Massignon. Mort à vingt ans, après une longue et douloureuse maladie, le 29 octobre 1935, sans avoir pu rédiger cette « Note », conçue dès l'automne de 1933, il avait persisté jusqu'au dernier moment dans son effort de documentation méthodique, statistique, cartographique et sociale, en dépit des difficultés croissantes d'une enquête par tiers interposés, tel Huber[b] aveugle avec ses abeilles.

À la suite d'observations touchant l'influence des voies romaines (décrites par Grenier[c]) et routes de pénétration sur les vicissitudes historiques de la frontière linguistique orientale du peuplement français en Europe, spécialement dans de hautes vallées de montagne, lac de Bienne et val d'Aoste, une lecture fortuite[1] l'avait attiré à l'étude des « groupes français d'Amérique », et les pages si vivantes d'Émile Lauvrière[d] sur les « partages du Madawaska[2] » l'avaient décidé à étudier les potentialités du petit peuplement acadien amorcé dans le bassin supérieur du Saint-Jean, du mont Katahdin aux monts Notre-Dame.

Partant, comme hypothèse de travail, du mot de Lauvrière : « Le Madawaska constitue le lien naturel entre les Français du Québec et les Français du Maine[3] », il s'agissait de doser avec quelques précisions les possibilités de cette jonction, capitale en effet pour l'avenir franco-américain, au cas d'une crise internationale changeant ou supprimant la frontière politique qui a coupé en deux la haute vallée du Saint-Jean. Il avait donc classé ses matériaux en trois parties : *hypsométrie* (fondamentale ; sans bonne hypsométrie, disait-il, ici, pas de conclusions démographiques sûres), *démographique* (statistiques précises reportées sur la carte, avec l'orientation des axes de pénétration), *vie sociale* (notes sur les divergences, métiers et psychologies, discriminant les Acadiens d'avec les autres Franco-Américains du Maine connus grâce au *Guide* de Bellanger[e] et à la *thèse* de Pousland[f], et d'avec les Canadiens français décrits dans Blanchard, G. Vattier et Tanghe[g].

Les progrès de sa documentation, la considération, notamment, de l'éviction de l'élément français dans la basse vallée du Saint-Jean, et de la position du plateau déboisé où naît l'Allagash[4], position qui réduit à un simple couloir la zone utile de la haute vallée du Saint-Jean, déjà si resserrée en amont du Grand-Sault, lui faisaient entrevoir bien des obstacles à la réalisation, par cette voie, d'une jonction si désirable ; jonction que la commission de 1799, bien avant le partage de 1842, avait pressentie comme un péril lointain qu'il s'agissait d'écarter.

---

1. Articles de Lauvrière dans *Je suis partout*, 2 et 9 septembre 1933 (cf. 12 août, 19 août et 26 août).
2. Ap. *La Tragédie d'un peuple*, 1924, II, p. 393-404.
3. *Id.*, II, p. 404.
4. Pénéplaine primaire métamorphique.

Il en était arrivé à replacer le problème des Français du Maine Nord dans le problème du sort des familles franco-américaines disséminées au sud de la frontière canadienne, par îlots sporadiques, depuis le Maine jusqu'aux Lacs, en passant par le New Hampshire, le Vermont et New York, des deux côtés d'une ligne de partage des eaux qu'il avait commencé d'étudier, observant combien les empiètements des États-Unis l'avaient dépassée. Certes, au nord du Maine, la présence exceptionnelle d'un îlot acadien au Madawaska intercalait peut-être un moyen terme (un « catalyseur ») susceptible d'activer à son contact la combinaison entre les deux rameaux contrastants de la race française, bloc canadien sédentaire, et diaspora franco-américaine. Mais il était encore trop tôt, il s'agissait d'un peuplement numériquement trop faible pour pouvoir formuler des prévisions. Élevant, d'ailleurs, son regard au-delà des limites exiguës de cette haute vallée, il raffermissait sa confiance dans l'avenir de la race française en Amérique, cette race canadienne et acadienne, qui était venu chez nous ; dont l'étude soutenue lui avait précisément enseigné comment surmonter la longue épreuve de sa propre souffrance : « À ma rechute, en revenant de Bagnoles, en septembre 1933, me disait-il un soir d'août 1935, je me suis serré contre ces gens de là-bas, avec un travail sur ces paysans attachés encore au sol, part de notre race restée saine ; trahis, oubliés, opprimés, ils n'avaient pas blasphémé, ni désespéré, ils ne s'étaient pas révoltés, mais avaient été patients, ils avaient gardé confiance, et l'on n'avait pu les déformer ; je me les suis *incorporés*, ils sont devenus miens, ma vie est pour eux. »

De son étude sur la haute vallée du Saint-Jean, il ne reste, en dehors de notes détachées résumant les sources qu'il avait dépouillées (et dont les appendices I et II résument l'essentiel) et d'indications orales utilisées ici même, pour les interpréter, que deux ébauches crayonnées et cartes, reproduites ci-après :

N° 1 : carte hypsométrique (dressée d'après Bartholomew, *Times Atlas* au 1/2 500 000, la feuille L19 de la carte internationale au millionième n'étant pas encore parue et les travaux originaux n'ayant pu être obtenus à Paris) faisant ressortir avec la ligne de partage des eaux, cette limite ouest du bassin du Saint-Jean, vraie frontière naturelle, sacrifiée en 1842 par le Gouvernement britannique pour des compensations en Far West.

N° 2 : carte démographique, indiquant à la fois la répartition des densités et le pourcentage des éléments français /d'après les cartes et fiches mss. d'Élie Vézina, conservées au Dépôt des cartes de la Bibliothèque nationale, n[os] Gec 1430 (14 cartes) et Gef 3153 (notices de 1931).

(Rédigé par Louis Massignon d'après les notes et cartes d'Yves Massignon.)

P.-S. – Je dois au professeur Newell Le Roy Sims[h], de l'Oberlin College (Ohio), ses impressions sur le Maine Nord (Aroostook), parcouru

récemment en auto. Si quelques rares vallées sont fertiles (pommes de terre de l'Aroostook), le haut pays, jadis forestier et maintenant déboisé à l'excès, se présente comme un plateau mouvementé, pauvre, à fond de sable ou de rocher, sous un immense et mince revêtement de ronces bleues.

Aux abords, la population est excessivement clairsemée, auprès de vergers, de cerisiers ; elle vit des touristes, l'été, plutôt que de petits métiers, qui se meurent. Les centres franco-américains persistent. Et c'est ainsi jusqu'au-delà du lac Champlain et des Adirondacks ; là, dans la région des Grands Lacs (entre Détroit et Toronto), la grande industrie des USA a su franchir le mur douanier, qui, plus à l'est, entre Montréal et Boston, continue à interdire tout échange notable.

Note de 1941 [*sic*, NdÉ] : Le travail d'Yves Massignon a amené Geneviève Massignon, sa sœur, à prendre pour sujet de ses deux thèses *Le Dialecte français d'Acadie* et *Les Contes populaires d'Acadie*, fondées sur une longue enquête sur place (poursuivie jusqu'en Louisiane), en 1946 (révisée [*sic*, NdÉ] en 1961). Et leur père est venu sur le terrain, en Madawaska (Sainte-Basile, Sainte-Anne, Fort Kent 27-29 sept. 1952), aux bayous de Nouvelle-Orléans (20-21 nov. 1952) et à Grand Pré (30 nov. 1952), se recueillir et méditer l'exemple de ce fils aîné, « qui l'a dépassé » dans la mort.

PRÉFACE AU *MAUNOIR* DU P. J. LE JOLLEC

Texte inédit. L'ancrage breton (Pordic, Binic) de sa famille a conduit Louis Massignon à considérer tout spécialement islamo-chrétien le patrimoine spirituel de l'Ouest français, en une démarche qui va jusqu'à la création, en 1954, du pèlerinage « greffé » sur le Pardon des VII Dormants d'Éphèse au Stiffel en Vieux-Marché. À l'égal de figures flamandes (sainte Lydwine de Schiedam, sainte Christine l'Admirable) ou allemande (Anne-Catherine Emmerick), il rencontre maintes figures de compatientes bretonnes : Marie des Vallées, Catherine Daniélou, Amice Picard, Armelle Nicolas. Objets de l'hagiographie régionale et de la science ecclésiastique, ces figures auront été révélées au public français par l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (1916-1933) de l'abbé Bremond. La figure du P. Julien Maunoir requiert Massignon comme toutes celles des « témoins » ou « secrétaires » des compatientes mystiques (Surin pour mère Jeanne des Anges, saint Jean-Eudes pour Marie des Vallées, Clemens Brentano pour Anne-Catherine Emmerick, Massignon lui-même, d'une certaine façon, pour Violet Susman). Ces témoins imposent de comprendre ce qu'est la *traduction* de l'expérience théopathique et l'éventualité d'un partage sexué de l'expérience spirituelle. Cette dernière question se posera à Louis Massignon, en sa vocation pour la « Badaliya », partagée avec Mary Kahil. Figure clé de l'histoire des missions bretonnes, le bienheureux Julien Maunoir (Saint-Georges-de-Reintembault, 1[er] octobre 1606-Plévin, 28 janvier 1683) sera béatifié par Pie XII le 20 mai

1951. Jésuite, il est reçu dans la Compagnie par le père Coton (alors provincial de France) en 1625. Novice, puis régent au collège de Quimper (1630-1633), il reçoit conseil et orientation du P. Michel Le Nobletz (1577-1632) qui lui révèle sa vocation missionnaire. Julien Maunoir travaillera à la (re)christianisation de la Bretagne pendant quarante-trois ans, prêchant 439 missions. On se reportera à Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, chapitres II et III du tome V de l'édition originale (ou vol. II de la réédition, Jérôme Millon, 2006) ; et à *Miracles et sabbats. Journal du père Maunoir* (Missions de Bretagne, 1631-1650) présenté par Éric Lebec, Les Éditions de Paris-Max Chaleil, 1997. F. A.

« *Corpus sumus de conscientiâ religionis, et disciplinae unitate, et spei foedere.* » Ce mot profond de Tertullien dans son *Apologétique*[*] chante dans ma mémoire tandis que je médite cette vie qui nous est proposée, d'un vrai « membre de la compagnie de Jésus ». Oui, nous sommes tous une seule Communauté, immortellement réelle, dans l'Église, – et la vocation apostolique qui a marqué Julien Maunoir est de consolider, de resserrer ici-bas en chair et en os cette Communauté des participants à un même Pain, à l'aumône d'hospitalité éternelle d'un Saint condamné à mort, dans un monde frappé de caducité depuis le premier péché.

Il y a bien des années que j'ai « rencontré » Julien Maunoir, dans la vie d'une de ses « dirigées », Catherine Daniélou, de St. Guen, vie abrégée, d'après le ms. de Maunoir, par l'abbé Perrot ; c'est mon Père, très étranger à la mystique, mais averti par son ami Huysmans du problème de la compassion réparatrice, qui me fit connaître ce livre, peu avant sa mort[b].

Et, j'allai visiter, depuis 1922, bien des fois, en souvenir de lui, Catherine Daniélou, à St. Guen, près de Mûr : « En confiance », comme elle, avec la Madeleine, S. Elouan et Julien Maunoir.

Et voici que je reviens d'un autre pèlerinage, vers une autre des dirigées de Maunoir, Amice Picart[c] [*sic*], enterrée dans la cathédrale de S. Pol de Léon, à gauche ; dont la vie, également écrite par Maunoir, est encore manuscrite, et mériterait d'être publiée ; comme celle du P. Pierre Bernard, d'ailleurs[d]. Avec prudence et grand respect. C'est le legs essentiel de Maunoir.

Ce sont là des documents de psychologie religieuse comme seuls des Jésuites, passionnés de l'unité du corps mystique de l'Église, peuvent en recueillir ; grâce à leur pratique de la confession. Ils nous font assister, dans ces textes recueillis auprès de ces humbles et saintes ignorantes, en breton, dans leur dialecte natal, à la construction de l'éternelle Jérusalem, et à la destruction de la temporelle Babylone, comme dans la méditation des « Deux Étendards », dans les *Exercices*[*].

À travers des confidences, vérifiables de loin de loin, sur leurs tourments intérieurs et leurs consolations spirituelles, on entrevoit où ten-

dent les démarches incomparables de la Grâce dans ces corps meurtris par les péchés des autres, dans ces âmes incendiées par un Feu de compassion qui n'est pas de ce monde, mais qui les fait flamber sous les yeux de maîtres de la vie spirituelle aussi attentifs que Maunoir.

Sous des aspects souvent déconcertants, Maunoir entrevoit, à travers le langage enfantin, en breton, de Catherine et d'Amice, langage que la grâce mariale de Ty Mam Doue[f] lui « ouvrit », les éléments de notre *Weltanschauung* ; de notre « représentation du monde d'ici-bas » ; qui entreront dans les Demeures Éternelles, subissant pour cela distorsion, hyperextension cruciale ; notre « temps », notre « espace » subissent déjà, dans ces visions, comme une courbure einsteinienne, pour entrer dans le Cycle du temps liturgique entourant les fêtes axiales de l'Incarnation du Fils de Marie. Cela pour l'éternelle Jérusalem ; car, pour Babylone, ces visions en décrivent la destruction dans des images étranges, atroces, se vidant sous les yeux des compatientes de toute réalité contrôlable, comme l'éprouva si bien le P. Surin, un contemporain de Maunoir, dans les cas de possession de Loudun ; qui sont solidaires des cas signalés par Amice et Catherine à Pierre Bernard et à Julien Maunoir, et sont justiciables des mêmes méthodes d'examen critique, médicales, « psychosomatiques » et sociologiques. Ces témoignages individuels, bourrés d'étrangetés invérifiables, où interfèrent, çà et là, des corrélations objectives inattendues, indépendantes, et irrécusables, sont une documentation directe, brute, affective, cryptique, où les théoriciens de la théologie ont beau jeu à déceler de grandes chances d'erreur. Mais l'école expérimentale des psychologues de la Compagnie de Jésus, Maunoir, en premier ont compris qu'il y avait là un accès, obscur, mais vital, et fécond, à un au-delà où l'espace et le temps sont bouleversés par l'avènement contemplé des Fins dernières, – et où les Deux Cités sont encore tout emmêlées ensemble, dans le corps et l'âme de la compatiente en transe d'union à la Passion de Jésus.

Tout devient noble, dans le vivant humain, à travers les pires déformations infligées au corps, et les tortures appliquées à l'âme, dès que le *fiat* marial y fait naître la présence de Jésus, en esprit et en vérité.

Je cite Maunoir sur Amice, la veille du 24 juin ; il l'avait trouvée en son « linceul », ensanglantée par sa participation contemplative à la Décollation du Précurseur[g], « toute défigurée et prête de rendre l'âme » ; il la ranima alors en lui donnant « la sainte communion qu'elle reçut avec une force et une joie extraordinaires. Après la communion, elle fut ravie en extase, après laquelle *on* lui rendit son chapelet et ses reliques que les malins esprits lui avaient fait égarer. « Nous entendîmes ce chapelet monter du bas de son lit au dessus de son linceul, et le vîmes rendre entre ses mains ; auquel temps revenant à soi, elle dit : "Dieu soit loué" » (ms. Kermenguy-Corbel de 1731, p. 111).

Cette humble et discrète grâce est « signée ».

Nous sommes un seul Corps par la conscience de notre vie religieuse disait Tertullien, et la communion resserrait le lien, aussi, d'Amice à son rosaire à reliques, symbole de l'Assomption en Paradis, sous le voile de Marie.

Nous devenons un seul Corps, par la méditation des saintes images (il est si dommage que celles des missions de Maunoir soient perdues), à condition que nous ne les traitions pas comme des idoles, dorées, mais que nous en extrayions, par la contemplation, la composition d'un « élixir » d'immortalité bienheureuse. Nous devenons un seul Corps pour la méditation liturgique du Sanctoral ; là encore, Maunoir est essentiellement un Jésuite, avec sa préoccupation du Martyrologe, à vivre au jour le jour, pour se sanctifier dans l'Unité. Cela qu'il vit réalisé dans Amice Picart [*sic*], et dans Catherine Daniélou. Chez cette dernière, Maunoir découvrit, avec une surprise sainte, la Tradition orale des *Cantiques* en breton, qu'il n'a pas inventés dans l'édition qu'il en a donnée, et qu'il entendait chanter par la compatiente. Dans une perspective transhistorique, Catherine les lui chantait « de la part d'inspirateurs mystérieux, invisibles, qui en triaient le texte traditionnel pour le lui faire revivre, la berçant dans ses peines ». Je citerai à cet égard la *Gwerz* encore vivante en Plonévez-Porzay que son « petit Maître » racon(te) à sa manière à Catherine sur Mr. de Leshascoët, né Coëtanèzre. On comparera utilement le texte de Maunoir (résumé *ap.* Perrot, 62-67) avec la version publiée en 1896 dans le *Bulletin de la Société archéologique du Finistère* par Helua du Fratray (p. 39-54).

Nous touchons là à un des problèmes les plus déconcertants (et les plus négligés, parce que les plus graves) de l'hagiographie ; la résurgence dans le plan mental d'âmes ignorantes, mais très pures, de *Légendes* sublimes, génératrices de vocations héroïques, apotropéennes. Dont la beauté [...] et transfigure l'âme qui les reflète en un miroir ardent.

Je laisse au lecteur attentif bien d'autres suggestions spirituelles à recueillir dans le beau livre que le P. J. Le Jollec consacre au Bx. Julien Maunoir. Ce ne sont, d'ailleurs, que des perspectives préliminaires ; qui nous laissent au seuil du « mystère » d'une âme.

Car, dans toute âme sainte, il y a un mystère ineffable, et il faut louer le P. J. Le Jollec de l'avoir affirmé, sans plus : c'est le mystère de l'esseulement de l'âme avec Celui qui l'a formée, et qui la regarde, comme son Fils immolé, face à face, sans témoin. Une âme en état de grâce, disait Marie des Vallées, la compatiente de Coutances, l'amie de S. Jean Eudes, c'est chose si belle « que les Trois personnes divines descendent du ciel pour en respirer le parfum[h] » ; – et pour l'enlever là-haut : avec Elles.

C'est pourquoi Catherine Daniélou entendit un jour le premier évêque de Quimper, celui qui devait la réconforter durant l'atroce épreuve où il lui dit qu'elle avait « joui de l'Amour éternel », – lui donner comme protecteur S. Julien l'Hospitalier, ce grand pénitent qui finit sa vie en passant en barque, à un passage dangereux, à travers une rivière, les pèlerins et les voyageurs : « De même qu'il passait les corps au rivage, – de même le filleul de St. Julien, ton Père (c'est-à-dire Julien Maunoir) passe les âmes au Paradis » (éd. Perrot, p. 52).

Le passeur prend son passager entre ses bras, il ne fait qu'un avec lui, à l'entrée et au sortir de la barque, le prêtre apôtre de la compagnie de Jésus colle au malheureux à l'abandon, et ne le lâche plus. On sait, Flaubert l'a dit assez haut, qui fut le dernier passager que S. Julien le Pauvre fit passer, un autre pauvre, un lépreux agonisant ; il a dit dans quelle étreinte, « nu comme au jour de sa naissance[1] », il fut pris par Celui-là qui l'enlevait au ciel, dans quelle transfiguration unifiante de Sa Passion.

Aujourd'hui, où la messe dominicale m'a ramené dans la petite église mariale de Binic, jadis dédiée à S. Julien (qui y a toujours son image, avec S. Clément de Rome, comme premiers patrons), il m'est doux de remercier Dieu à travers son biographe, par le Bx. Julien Maunoir, et, à travers son Patron S. Julien le Pauvre, dans sa petite église melkite arabe de Paris, où de façon si étrange, ce Passeur me prit dans sa barque, par raccroc : avec son dernier Passager.

Louis Massignon

Binic, ce 25 août 1957 : S. Louis, roi de France

LES NUAGES DE MAGELLAN

Remarques sur leur utilisation par les pilotes arabes dans l'océan Indien : sous l'invocation des VII Dormants

Texte paru dans la *Revue des études islamiques*, Paul Geuthner, 1961. On nomme Nuages de Magellan (par référence au circumnavigateur qui les observa en 1519) deux galaxies naines visibles dans l'hémisphère Sud : le Grand Nuage (mentionné pour la première fois par l'astronome perse Abd al-Rahmân en 964) et le Petit Nuage, qui tourneraient en orbite autour de notre galaxie (des hypothèses astrophysiques récentes suggèrent que ces nébuleuses ne seraient que de passage aux abords de la Voie lactée...). L'importance de ces Nuages pour la navigation dans les mers australes a été maintes fois soulignée : ainsi, par exemple, des populations originaires des côtes de Java et de Sumatra entreprirent, à partir du IIIe siècle de notre ère, la traversée de l'océan Indien jusqu'à Madagascar en pirogue à balanciers en se guidant d'après cette constellation. F. L.

Ces remarques sont un commentaire de la brève *Note* que Paul Pelliot[a], un peu avant sa mort, nous avait demandée : sur la priorité des Arabes, dans la découverte des Nuages de Magellan, ces deux galaxies qui ont servi, depuis 1912, au calcul de la vitesse d'expansion de l'Univers (laquelle Note, en anglais, a été remise à L. Hambis, le savant éditeur des *Notes on Marco Polo*, de Paul Pelliot dont le tome 2, s. v. *Mogedaxo*, contiendrait cet hommage posthume).

I. – L'usage, dans l'océan Indien, d'un « Nuage fixe au Sud »

L'établissement de relations régulières entre l'Asie et le sud de l'océan Indien, grâce à la mousson, par voiliers, a été rendu possible, à partir du VIIIe siècle (G. F. Hourani[1] le montre dans son *Arab Seafaring in the Indian Ocean*) par la remarquable invention *arabe* de la *voile triangulaire latine*, importée en Méditerranée à la fin du IXe siècle, permettant d'*aller vent debout* (d'abord par *wearing*[b] : bordées tirées la *poupe* au vent, puis par *tacking*) ; perfectionnée, elle a déterminé l'essor des grandes découvertes maritimes, à partir de 1450. La mise en valeur de la Basse-Mésopotamie par l'irrigation systématique (canaux, roues élévatoires) requérait l'importation d'une main-d'œuvre servile massive, que l'État musulman abbasside ne pouvait se procurer légalement qu'en pays infidèle, sans moyens de défense. Des voiliers furent construits sur la côte sud de l'Arabie, depuis Basra, Sohar, Zufâr et Reïsût, jusqu'à Aden, empruntant[2] aux marins indiens de Cutch, non seulement leurs procédés de construction, en planches de teck (ou de cocotier ; introduit, pour ce, à Zufâr), planches cousues, non clouées, poupe doublement effilée (le nom de mât, *daqal*, arabe, réfère au palmier) (G. H. Hourani, *l. c.*), mais leur *steering*, leur méthode d'orientation par le gouvernail[3]. Les Arabes connaissaient une *rose sidérale* verticale complétant les 14/28 *anwâ'* (mansions lunaires, basées sur les levers de constellations équinoxiales) qui, selon d'Abbadie, était encore pratiquée en 1841 par les caboteurs arabes de la mer Rouge. Ils connaissaient également la méthode fondée sur la *tramontane* (étoile polaire N.), mais cette méthode cessait d'être utilisable, à la latitude de Mogadiscio (= Mogedaxo), où la tramontane sombrait sous l'horizon.

C'est alors que les Arabes qui avaient, *ab antiquo*, pour leurs traversées nocturnes du désert à dos de chameau (mahrî, consacré à Suhayl),

1. Princeton, 1952 ; – après R. Le Baron Bowen, en son exquis et pénétrant essai *Arab Dhows in East Arabia*, Rehoboth (Mass.), 1949 (+ phot.).
2. W. Hamilton, *Descr. of Hindostan*, 1820, I, 596 (cit. Pauthier, Marco Polo, 669 n.).
3. Bombay Govt., *Selections*, n° XV, NS, p. 215 : « *Also the Kacch mariners told Lt. Leech that, midway to Zanzibar there was a town (?) called Marethee where the North Pole Star sinks below the horizon, and they steer by a fixed cloud in the heavens* » (cit. Yule, *Book of Ser Marco Polo*, 3e éd., 1908, I, 120). Kacch avait hérité de Somnath.

utilisé Suhayl comme étoile polaire sud (approchée 37° 22′ : Dupuis, *l. c.*, 6, 521) reconnurent l'efficacité de la méthode de *steering* des marins indiens de Cutch, basée sur un « Nuage fixe dans le Sud ». La boussole, d'origine chinoise, paraît s'être introduite dans l'océan Indien comme un simple indicatif dudit « Nuage fixe dans le Sud ». On sait, en effet qu'en Chine, la boussole s'appelle le « Char montrant le Sud[1] » ; et, quand, en 1285, à Sumatra, les pilotes chinois qui confièrent leur ami Marco Polo au pilote qui devait le mener dans l'Inde, lui montrèrent le pôle Sud, ils lui désignèrent le double Nuage de Magellan (marquant en effet, à 14° près, le pôle Sud). C'était pour eux le « Nuage » par excellence ; et Yule a montré que c'est l'héraldique chinoise qui a appris à la Perse la figure typique du « Nuage » chinois, effilé à un bout, renflé à l'autre, sorte d'hydre qui a inspiré à la mémoire « sensibilisée » de Marco Polo l'étrange dessin du double Nuage de Magellan que Pietro d'Albano nous a conservé[2].

Quel fut le rôle des marins de Sumatra pour la transmission de ce *steering* à Cutch et à la côte arabe ? Dès le XIIe siècle, les Arabes du Hadramôt, précisément proches de Zufâr[3], islamisent Sumatra[4], en utilisant pour leurs traversées régulières le *steering* par le « Nuage fixe au pôle Sud » ; qui dut y être utilisé à la même époque pour l'étonnante traversée du Navire de Raminia, amenant les ancêtres islamisés des Hovas à Madagascar[5]. Et c'est à Sumatra que Houtman, en 1600, dénomme la constellation australe qu'il imagine, pour y loger le Petit Nuage de Magellan (sous la lettre Mu[6]), du même nom, petite « Hydre » mâle, que lui donnaient les Chinois.

Avec le perfectionnement de la boussole, le « Nuage (double) de Magellan » perdit de son importance pour les pilotes arabes, mais nous savons par le lieutenant Leech, que les marins de Cutch (Mândvi), au début du XIXe siècle, se guidaient sur « le Nuage fixe dans le Sud ». Pour le commerce traditionnel avec la côte de Zanzibar, et Madagascar, la traite des esclaves, l'ivoire des éléphants, la peau des rhinocéros.

Aujourd'hui, où la traite des esclaves est supprimée (depuis 1836 à Cutch), les pilotes de voiliers de Mogadiscio, Çomalis et Arabes ne font plus que des escales côtières, transportant sucre, riz, huile de coco, palmistes, thé, café, bétail, viande et poisson séchés, et ne connaissent plus

1. Cf. le « Carro del Ostro » d'Al. Ca dà Mosto (Humboldt, *l. c.*, t. 5, 235 n. 1).
2. Note de Yule, *l. c.* I, 119-120, qui pose aux sinologues des problèmes.
3. En chinois Tsu-fa-erh (Brockhill, ap. *T'oung Pao*, XVI, 611-614).
4. Où les VII Dormants sont exceptionnellement vénérés (Damsté, ap. *BITLV*, 1939, p. 407 *sq.* ; pour les textes atjéhis ; – pour les textes malais, javanais, bataks, cf. Gerth van Wijk, ap. *TITLV*, 1892-93, p. 633 *sq.* ; et C. A. van Ophuysen, *Maleische Leesboek*, 1912, p. 71-75.
5. En 542-1147 (G. H. Julien, qui donne un dessin Antalaotra de sa carène, *Pages arabico-madécasses*, 1929, pl. XXXI).
6. Marre a traduit, hélas en la « démalayisant », sa liste de XIII constellations nouvelles, *ap.* son *Spraekende woord-boeck*, 1603 (Paris BN, 8e V, pièce 4192).

que la boussole ; pourtant un vieux pilote de sambuque, M. Muradi Villio Hagi, consulté par M. Y. Oddos[1], nous rapporte qu'il croit avoir aperçu un soir à Brava (1942), le fameux *kolkol*, un Nuage cendré, fixe au SW, allongé, effilé d'un bout (SSW), renflé de l'autre (NNE) ; dernier souvenir du « Nuage double de Magellan ». Mais on doit s'en souvenir davantage aux Maldives, aux Seychelles (îles Coetivy), aux Comores surtout : où deux pilotes d'Anjouan pratiquent encore le *steering* sur les Nuages de Magellan (lettre du cons. gén. J. Français, 27 février 1962).

II. – L'importation en Irak de la tourterelle *Qumrî*

En dehors des esclaves, et de l'ivoire, les expéditions des traitants arabes de la grande époque rapportaient aussi des *Jazâ'ir al-Qumr* (Madagascar et Comores[2]), des oiseaux apprivoisés que les éleveurs de Basra et Bagdad ont fait connaître à toutes les cités du monde islamique : la tourterelle malgache, *al-qumrî*, que les pilotes arabes avaient dû d'abord, à la mode cinghalaise, utiliser comme pigeon voyageur les orientant *vers le Sud*, son pays d'origine. Ce nom *Qumrî*, cendré, tiré de l'épithète des « îles de la Clarté Lunaire cendrée » (qui, nous le verrons, contient une allusion aux Nuages de Magellan), désigne une tourterelle au roucoulement particulièrement doux, en arabe, puis en persan, en turc et en urdu[3]. D'où le nom de métier damascain *qumur jî*, fabricant de lucarnes pour enfeux, en verre cristallin, nommées *qumrîya*[4], car on y suspend (en cage) l'oiseau *qumrî*, surnommé *karîm*, parce qu'il roucoule le nom divin *yâ karîm*[5], « ô généreux ».

On connaît du poète de Basra Bashshâr Ibn Burd le vers[6] :

> Quand la tourterelle (*qumrî*) « parle », un attrait me tourmente de désir,
> – oui, il fut un temps où (nous étions) ensemble, emmêlés, elle et moi,
> comme le musc avec l'ambre rosé.

Il existe à Bagdad une mosquée *Qumrîya* (sans article[7]) ; sur la rive droite du Tigre, fondée par le khalife al-Nâsir, restaurée en 668 h., 1020 h., 1163 h., 1230 h. On a cru qu'elle devait son nom à une concubine de Nâsir, « la Malgache ». Ou bien cette mosquée avait-elle[8] des lucarnes (*qumrîya*). J'ai noté qu'elle était limitrophe au quartier Ra's al-

---

1. Lettre du 6 août 1961.
2. G. Ferrand, *Relations*..., 418.
3. Desmaisons, 2, 989 ; – Zenker, 703, et Chlôros, « trygôn », 1307 ; Shakspear, 606, Fallon.
4. Qâsimî, *Qâmûs al-sinâ'ât al-shâmiya*, Damas, 1961, p. 363, n° 289.
5. Chartouni, *Aqrab*..., p. 1080, col. 1.
6. Cf. *Diwân* d'al-Hallâj, éd. Cahiers du Sud, p. 86.
7. Sh. Alussy (éd. B. Athari), *Ta'rikh masâjid Baghdâd*, 1346 h., p. 114 ; – P. Anastase, *ap.* G. Zeïdân, *Ta'rikh adâb al-lugha*, t. 4 ; – 'Azzâwî, *Bayn ihtilâlayn*, I, 267, 288 ; IV, 291 ; – Ibn Rafi', *Muntakhab*, éd. 'Azzâwi, 1938, p. 95, 145.
8. « Lahâ manâfidh », selon Sh. Alussy, *l. c.*

Falâhât, où l'on enterrait encore, en 1907, les esclaves swahili (donc Zanjî et Qumrî), autour de la tombe de Hallâj[1].

La tourterelle « Qumrî » a d'ailleurs influé sur le folklore hallâgien. Depuis des siècles, des essaims de tourterelles nichent dans le minaret du Sûq al-Ghazl, d'où ont été dispersées[2], après son supplice, les cendres de Hallâj ; si bien que, dans le peuple, ces tourterelles sont appelées *haqqî* parce qu'elles énonceraient, dans leur roucoulement, un Nom divin « Vérité » : celui que Hallâj aurait personnifié sur le gibet, disant *Ana 'l Haqq*, « Je suis la Vérité » (plus exactement : « Mon "Je", c'est la Vérité Créatrice »). Il y a tout lieu de penser que cette croyance populaire est issue de la croyance antérieure faisant exprimer un autre Nom divin *Karîm* (= « Généreux ») par les tourterelles malgaches captives, amenées des mers australes jusque dans la capitale abbasside. Dans le développement ultérieur de la légende, en persan et en turc, la tourterelle *haqqî* est représentée s'en allant mourir seule, dans les forêts : refusant la captivité, elle se pend par les pattes à une branche et, dans son agonie, elle répète « *Haqq* », jusqu'à ce que des gouttes de sang perlent à son bec. Ma'arrî, dans un curieux passage de ses *Fusûl* (p. 373) semble indiquer qu'il avait entendu parler (à Bagdad) de la torture de cet oiseau martyr[3] en captivité, selon lui. Sémitiquement (dès l'araméen *zakkura*), la tourterelle est un pur cri vers Dieu : *dhikrullah* (à Tanger. cf. Dozy, *Supp.*, I, 487 ; et à Fès : J. Berque).

III. – Lien du mot arabe *al-Qumr* (clarté lunaire cendrée) avec le pôle Sud, et les Nuages de Magellan

Près de Zufâr, à Reïsût, les pilotes ont un cap tourné vers le Sud. *Ghubb al-Qamar* (ancien sanctuaire d'Artémis), repère pour leur voyage[4] droit vers Mogadiscio et les Jazâ'ir al-Qumr (Madagascar). Je serais tenté de vocaliser, dans les deux cas, « *Qumr* » clarté cendrée lunaire montrant le Sud : donc Nuages de Magellan. D'autant plus que, Silvestre de Sacy l'a montré[5], cette vocalisation « *Qumr* » est la bonne pour les « Monts de la *Lune* » aux sources du Nil Blanc. La plus ancienne tradition africaine affirme que « le fleuve Aegyptios est

1. Louis Massignon, *Mission en Mésopotamie*, t. 2, p. 114.

2. *Encyclopédie de la musique* de Fr. Michel, éd. Fasquelle, I, *sq.*

3. Dans sa Note sur « *Turc Ishak kusu* », J. Deny a montré comment cette tourterelle (*haqq vurân* : mâle *sâq hurr* en arabe) est devenue un nocturne (« *shèb-âwîz* », vers de Nizâmi : *ap.* Choûri, *Ferheng*, 2, 121 b), puis l'effraie des marais, *haqq qushu* (= la chouette d'Athena), en turc (Tabrizi, *burhane qâti'*, s. v. = sa trad. turque par 'Asim Ef.) ; – Desmaisons, dict. persan, I, 665, 699 ; 2, 350-351). – Cf. *saritcha*, l'oiseau de Fâtima (*id.*, 2, 535).

4. Ibn Sa'id, *ap.* G. Ferrand, *Relations*..., 336.

5. *Selenes oros* (Cl. Ptolemée, *Géogr.*, éd. 1901, cap. 8/2, 1-2, p. 789 (cf. 775) ; en sanscrit *Soma Giri* (Speke). Cf. G. Ferrand, *Rel.*, 330, n. 2 ; L. Hugues, *ap.* de Filippi, *Ruwenzori*, pp. 241-276. – *Argyroun oros* d'Aristote (*Meteor.*). Philostorge y cherchait le Paradis perdu.

tombé du ciel (*diipétéos potamoîo*) de Zeus » (*Odyssée*, IV, 477, 581), sa crue vivifiante provient d'une « goutte de chaleur[1] », tombée, à la source du Nil, d'un Fleuve céleste (constellation australe du Fleuve Nil, se terminant à Achernar, « Akhir al-Nahr », étoile contiguë au Petit Nuage de Magellan). Le dieu de la crue du Nil, appelé Khnum, Khunub, Khunuf, Agathodêmôn était à la fois : le gardien de la bouche Canopique du Nil ; – l'éponyme de la ville de Kenup (Canope des Grecs ; qui en firent le pilote de Ménélas, dans le nome « Ménélaïque » ou Métélite, près d'Aboukir[2] ; – l'étoile Canope (Suhayl des Arabes), pilote de la constellation égyptienne de la Barque d'Osiris, devenue la constellation grecque du Navire Argo, grâce à Eudoxe de Cnide qui était venu l'observer à Canope ; (contiguë au Grand Nuage appelé « Canope » par Vespuce), dans le décan céleste « Khnumis » ; – et l'éponyme des « vases canopiques », représentant ses parèdres, Satis et Anukis, porteuses de deux vases (= les deux lacs, Ukéréwé et Mwutan zighé) de la source du Nil, vénérées dans l'île Khnum (aujourd'hui Suhayl, île de la fameuse stèle de la famine, de Zoser) de la 1re cataracte[3]. Il est clair que les premiers explorateurs pharaoniques remontant le Nil Blanc vers le Sud, ont vu grandir, au-dessus du Ruwenzori neigeux dominant les deux lacs (Ukéréwé = Victoria, Mwutanzighé = Albert), une Nuée fixe « lunaire, cendrée » comparable à la Lune par sa clarté et ses dimensions (Yâqût). La toponomastique locale bantoue dit « Lune » (Mwézi[4]) mais les Arabes ont préféré traduire par *Qumr* (clarté lunaire cendrée). On peut m'objecter[5] que leur première observation astronomique des Nuages de Magellan, en Tihâma (près Aden : Sûfî † 376 h.), les dénomme « al-Baqar », les « Vaches » ; mais il s'agit ici d'un terme prébantou traduit *Qamar* (comme en grec *Sélènè*), puis différencié *Qumr*. Humboldt[c] avait remarqué[6] que les Grecs auraient pu observer les Nuages de Magellan du sud de la mer Rouge, mais le fait est que Ptolémée les ignore : ce qui fait que Sûfî relate leur observation par des nomades du Tihâma, « au pied de Canope », avec quelque hésitation.

1. Michell, *Egypt. calendar* (year 1900), p. 103 (11 bâuneh ; cf. p. 15, 11 tûbeh).
2. Ville des deux *Anargyres*, qui guérirent Sophrone.
3. Cf. P. Casanova, ap. *BIFAO*, 2/1, pp. 9-11 ; et E. Lefébure, ap. *Actes XIVe Congrès internat. or.*, Alger, 1905, 2 4, pp. 4-24.
4. Avec Unyamwezi, Baumann cite Missossi yamwezi (Urundi), di Filippi, *l. c.*, Charochamwezi.
5. Quant à l'objection que le nom *jibâl al-Qumr* n'aurait pas dû survivre au dépassement vers le sud du Ruwenzori, – elle oublie que l'expression hollandaise *Kapwolken* (précisément pour les Nuages de Magellan, trad. du portugais), fondée sur l'aspect « rassembleur de nuages » du Tafelberg, au Cap, a été maintenue quand les navires l'ont dépassé vers le Sud (Humboldt, *l. c.*, 5, 238).
6. V. Humboldt, *Ex. crit. hist. géogr. nouv. continent*, 1839, t. 5, p. 234, n. 1.

IV. – Dédicace islamique des navires aux VII Dormants ; sa connexion avec le pôle Sud et l'étoile Canope (avancée des Nuages de Magellan), « pilote » de la constellation australe du Navire Argo

« Le Navire roulait sous un ciel sans nuages,
Comme un Ange enivré du soleil radieux. »
BAUDELAIRE

Dès le XVI[e] siècle, les navires de l'Amirauté ottomane sont dédiés aux Noms des VII Dormants qui y sont placés, peints et dorés, en figures de poupe. Parce qu'il y a un verset coranique (*sic*) attestant que « les Sept Dormants sont montés sur un Navire[1] ». Ce verset imaginaire, fruit d'une subtile divination populaire, enchaîne le verset Q. 18 : 17[d], le *roulis* (angélique) qui berça leur sommeil dans la Caverne et l'*oscillation* du soleil, *tahlîl*, l'axant *Sud*, par l'*izwirâr*, présage du *takwîr* (Q. 18 : 16 : comp. à Q. 81 : 1[•]) – avec le verset Q. 18, 9, la « prière d'abandon absolu » qu'ils avaient prononcée en y entrant : comme un vœu avec son exaucement. Cette « prière », de pur *ikhlâs*, qui est requise effectivement par le Qur'ân (s. de *Jonas*, 10 : 23 ; 17 : 69 ; 31 : 31[f]) pour déclencher le *fiat* divin (*kun*, *kûnî*), le *miracle*, le salut des marins « emmurés » dans la tempête[2]. Tel le *dhikr* irrésistible qui pousse hors de la prison de Bagdad le Markab al-Najât dans la Qissat al-Hallâj (n° 16 ; – Qushayrî, *Risâla*, 90, 113). Lorsqu'un navire est retenu captif dans le calme plat d'une « mer gelée », on promène autour de lui *sept* fois un petit radeau artificiel aux cierges allumés (*shuma'yyât*[3]) qui flottera jusqu'à ce que le vent se lève (cf. les frêles esquifs à *sept* cierges flambants lancés sur le Tigre, de la digue de Khadir Eliyas, par les mères bagdadiennes[4] pour sauver leurs enfants apprenant à nager, ou menacés d'épidémie).

---

1. *Rev. ét. isl.*, 1954, pl. IV ; 1958, p. 8, n. 2. – C. J. Iken, *Touti-Nameh* (abr. M. Kh. Qâdirî), 1822, p. 289 ; résumé de Hammer, *Constantinopolis*, 1822, t. 2, p. 61, 421. – À Vieux-Marché, les sept statues sont dues aux sculpteurs de figures de proue de la Marine royale à Brest.

2. Barthold, *Der Koran u. das Meer*, *ZDMG*, 1929. – Le *fiat* (*kun*) ne se trouve dans le Qur'ân, selon Muqâtil, que « *fî amr 'Isâ wa l-Qiyâma* » (*Recueil*..., 1929, 197). – La prière des pilotes arabes en perdition s'agrippant aux Noms des Sept Emmurés vivants – qui percèrent le mur de la mort, en réapparaissant ressuscités un instant, – trouve une analogie saisissante dans la motivation efficace d'un vœu de marins bretons (où Sébillot n'a vu que du folklore) : le 16 janvier 1835, le capitaine Jacques Hélo, du terre-neuvas *La Perle*, en perdition avec son équipage, le sauva, corps et biens, en lui faisant reprendre à la lettre un vœu antérieur : celui de l'équipage d'une goélette de Binic qui avait percé le mur de mort de leur naufrage ; qui était apparu (à une âme amie), spirituellement exaucé, ressuscité un moment, exécutant, à S. Quay, la procession mariale de son vœu (à N.-D. de la Ronce), « avant de rentrer dans les vagues » (cf. Ducrest de Villeneuve, *Rev. litt. de l'Ouest*, Niort, 1836, pp. 136-147 ; et l'ex-voto de N.-D. de la Cour ; date 27 mai 1835). Cf. la prière d'Abraham à Kafarbarik (devant Sodome), et celle de K. Lwanga à Namugongo.

3. Gildemeister, *Nachrichten*... Un. Göttingen, 1882, pp. 431-448.

4. V. Oppenheim, *Vom Mittelmeer*..., 2, 241 ; *Rev. ét. isl.*, 1957, p. 3.

Cette prière salvatrice par Sept Noms, connue à Zufâr, dès le XIII[e] siècle[1] est proférée vers la *Qibla*, c'est-à-dire vers le sud : car l'entrée de la Caverne étant tournée vers le nord (Q. 18, 16 : vérif. le 19 septembre 1951), les Sept, y entrant, se prosternèrent axés vers le *sud*, vers Jérusalem (Médine et La Mekke). Or, dès avant l'Islam, et la pression gréco-perse, les fils d'Agar axaient leurs caravanes nocturnes sur le *pôle Sud* (côté Yaman), *Qutb Suhayl* (Canope, avancée des Nuages de Magellan), et non sur le pôle Nord (côté Shâm), Qutb Banât Na'sh (Grande Ourse, avancée de la Tramontane[2]). Et, lorsqu'ils s'embarquèrent sur l'océan Indien, leur rose sidérale à 32 rumbs (superposée verticalement aux 24 Anwâ' équinoxiales, dites du calendrier des « Pléiades[3] »), portait en haut (comme leurs cartes, plus tard) le pôle Sud, et Suhayl (près de Sulbâr[4]).

Nous avons vu que l'astronomie arabe, empruntant aux Grecs leurs constellations australes, y trouva Canope comme « pilote » au gouvernail (*pédalion = sukkân*) gauche (*sud*) du Navire Argo, le « barrant » au SE, à travers les Nuages de Magellan, et le pôle exact, – vers l'étoile Achernar (d. pol. 33°), extrémité de la constellation du fleuve Nil, et Fomalhaut[5] (d. pol. 60°).

Quant au *steering* sur le « nuage fixe au sud », il peut ne pas avoir été emprunté par les Arabes de Suhâr, Zufâr, Reïsout et Aden, à la Chine, via Cutch et Sumatra, si la rose sidérale arabe, antérieure à la boussole[6], est indépendante de la rose chinoise. Ils ont pu prendre à la Chine l'amélioration substituant le Petit Nuage (d. pol. 14°) à Canope (d. pol. 37°), comme la Tramontane (1°) à la Grande Ourse (31°) ; mais l'archaïsme de la prédilection des Arabes pour Suhayl « qui fait mûrir les fruits et cesser la canicule » (phrase de Firuzabadi, *Qâmûs*, tr. lat. Niebuhr, *Reisebeschr.*, 1772, 116 n), rejoint, à travers la joie des Zanj[7] à

---

1. Cf. ici App. : vers d'A.M. Sa'd Manjuwî, vizir de l'émir de Zufâr A-b-M-b-Idris Habûdî (Löfgren, *Aden*, 2, 90). – On sait que les amiraux turcs Piri Reïs et Ali Tchélébi sont venus à Aden.

2. G. Ferrand, *Introd... nautique*, 91 *sq.*, 121-122. – La tribu de Tayy, qui lui était consacrée, était yéménite (= *Ta-chi*, en chinois). Cf. Joh. Stöffler († 1531) *ap.* Dupuis, *Orig. cultes*, 1822, t. 6, p. 521, et t. 3, pp. 424-448 ; Th. Hyde, *Ulughi Beighi tab.* 56-61. – Le *k. Suhayl* de Sinân-b-Thâbit est perdu (C. Schoy).

3. Sur ce calendrier : Ibn Qutayba, *Anwâ'*, éd. Hyderabad (avec notes de Pellat) ; Benhamouda ; G. Ferrand, *Introd.*, 106-109 ; Frazer, *G.B.*, V/I, 307-319 ; *Ann. monde mus.*, 1929, 15.

4. Sulbâr = Achernar (G. Ferrand, *l. c.* 116 n.). – Après avoir préféré les étoiles circumpolaires sud à la boussole jusqu'à Nicolo de Conti et Vasco de Gama (G. Ferrand, *l. c.*, 96), – les pilotes préfèrent maintenant la boussole et les assurances maritimes (où l'associé non musulman « porte » le péché) au dhikr des Noms des VII Dormants, devenu *magique* (cf. S. Seligmann, *ap. der Isl.*, V, 1914, pp. 370-388) (leurs amulettes de Kazan et Damas, qu'il rapproche de celles des XL Martyrs de Sébaste, et de la Lettre à Abgar V d'Édesse : pour la 1[re] Icône).

5. G. Ferrand, *l. c.*, 95. – Fomalhaut, visible toute la nuit du solstice d'été ; de la Constellation du Poisson Austral (père des Poissons zodiacaux ; Oannès chaldéen) (Dupuis, *l. c.*, 3, 443, 484-488, 6, 531 *sq.*).

6. G. Ferrand, *l. c.*, 115.

7. R. Burton, *Zanzibar*, 1872, 1, 129. – On y dérive de Suhayl le nom du dialecte bantou « kiswahili ».

contempler Qutb Suhayl, celle des Maoris et des Boschimans à la vue du double Nuage. Et clôt la querelle entre Parkinson et Moreland sur le « manque de courage » des Arabes à doubler le Cap avant B. Diaz ; ils ne voulaient pas remonter vers le Nord[1].

Nous continuons à rattacher à ce même Navire le célèbre navire malgache de Raminia, qui amena de Sumatra à Madagascar les premiers chefs islamisés[2] ; encore aujourd'hui, les Malgaches donnent aux hôtes étrangers leurs défenseurs un petit « Navire de Raminia ».

V. – Place de la découverte arabe des Nuages de Magellan dans l'évolution générale de l'histoire

« Ô Nuit, pâture des Flambeaux ! »
Y. G. LE DANTEC, *Josaphat* (épigraphe de V. M55uselli)

Que l'aventure humaine ait commencé au nord ou au sud de l'Équateur, l'essor de la civilisation néolithique s'est affirmé dans la masse des continents septentrionaux – refoulant les plus primitives des races – avec la diffusion de la culture mégalithique et de celle des Pléiades en zone équatoriale, au-delà des « méditerranées », dans les déserts et les forêts, les archipels et les îles de cet hémisphère austral, où prédominent les océans qui ceinturent le mystérieux continent volcanique et glacé du pôle Sud.

Nomades ou marins, ces primitifs expatriés n'eurent pour guides, dans leurs migrations et leurs regards désespérés, que les « étoiles nouvelles » du ciel austral, – où les astronomes grecs d'Alexandrie dessinèrent 15 de leurs 48 constellations, dont deux paraissent significatives d'une poussée archaïque inachevée de notre civilisation méditerranéenne vers le Sud : le *Navire Argo* dont l'Alpha est Canope, le *Fleuve Céleste* (Nil, puis Éridan) dont l'Alpha est Achernar.

Cette poussée des civilisations écrites suivant la trace des primitifs refoulés vers le Sud paraît avoir eu ses trois axes N/S, l'Asiatique poussant les pilotes chinois à travers l'Indonésie et l'océan Indien, l'Africain poussant les Égyptiens à remonter le Nil Blanc jusqu'aux neiges surplombant les deux lacs de ses sources, puis jusqu'à Zimbabyé (Zimba = or : cf. Agysimba de Ptolémée) et au Cap, – l'Américain longeant les Andes jusqu'à la Terre de feu.

Dans les trois cas, réfugiés et poursuivants paraissent n'avoir eu finalement pour repère céleste fixe (et intercesseur), pour astre polaire sud

---

1. Moreland, ap. *JRAS*, 1939, 63 *sq*. – À l'inverse des Aïnos, voués à la Grande Ourse boréale, dès le Néanderthal avant la dernière période glaciaire (en Suisse : cf. *Eranos*, 28 (1959), pp. 407-457).

2. Et le tapir en pierre indonésien d'Ambuhitara (J. Faublée). Cf. Ferrand, *JAP*, 1902, 182 *sq*.

que le double Nuage de Magellan, double nébuleuse lunaire, phare tournant[1] autour du pôle Sud que la précession des équinoxes en rapproche de plus en plus.

Il a joué dans leur astrologie religieuse un rôle fondamental : pour les *Centraustraliens*, ces *Kungara* sont deux Frères divins ; le Petit frappe les âmes pécheresses avec sa lance (= Lambda-Bêta de l'Hydre mâle), puis il les cuit pour les manger dans son feu de camp, qui est Achernar, sorte d'Enfer[2] ; le Grand, qui protège les âmes bonnes contre son Frère, doit les transporter avec sa lance (= Alpha-Gamma du Poisson volant) jusqu'à son feu de camp, Canope (sorte de Paradis ? le texte de Mountford[g], tronqué, ne peut être complété par son dessin sûrement). – Pour les *Maoris*, les deux Nuages gouvernent les vents qui bénissent les récoltes ; ils sont aussi un « piège à étoiles[3] ».

Pour les *Bushmen*, la première de leurs prières invoque Canope[4] « pour réchauffer le cœur de l'affamé » (cf. Maoris pour les Nuages contigus à Canope). Pour les *Namaqua*, pas encore de documents. Ni pour les *Fuégiens*.

Arrivant à nos civilisations écrites, le dessin chinois (repris par Marco Polo) du double Nuage comme d'une Hydre mythologique fait penser à une légende maléfique qu'il faudrait retrouver. Le Hollandais Houtman[h], de Gouda, est le premier à avoir nommé « Hydre » la constellation contenant le Petit Nuage de Magellan (il l'y inscrit comme étoile Mu), en 1600, à Sumatra. Cette coïncidence a fait penser (Semler ; réfuté par Ideler, d'une manière qui ne me semble pas décisive[5]) que Houtman avait pris ce nom aux Chinois de Sumatra.

Viennent ensuite les observations des astronomes arabes ; nous les donnons en appendice (Sûfî † 376 h. : Yâqût, vers 610 h.). Les Arabes ont entrevu le caractère « nébuleuses » des deux Nuages, sans deviner qu'ils étaient bien au-delà de notre Voie lactée.

Deux siècles après l'observation isolée de Marco Polo (1285), les Nuages de Magellan entrent dans la science astronomique moderne avec André Corsali[i], P. Martyr d'Anghiera, Americ Vespuce, Pigafetta (1515-1521) ; Magellan les avait vus, janvier 1521, au sortir du détroit du cap Horn, ils avaient été son seul repère en océan Pacifique, mieux que la

1. Expression reprise par Shapley pour les Céphéides du Petit Nuage.

2. Ch. Mountford, *Brown men and red sand*, 1948, p. 156 (comm. amicale Dr. A. R. Hogg, Kevin T. Kelly).

En Australie, suivant le principe « hermétique » de la *correspondance Ciel-Terre*, entre les signes des *Étoiles* au ciel, et nos *Rêves* de héros – animaux sur terre, – les Pitjantjarra (Mts. Musgrave) croient que le Gd. Nuage de Magellan est un kangourou (nommé Malu sur terre, et Malkaré au ciel), et le Petit Nuage, son beau-frère, est un euro (nommé Mutumutu, au ciel) – comm. amicale de R. Macaulay, de Woomera S. A., Lettre 12-3-62.

3. Maud W. Makemson, *The morning star rises*, 1941, p. 119 (chant maori), pp. 132, 187, 206, 177-180, 224, 226, 227, 257, 276.

4. Bleek-Lloyd, *Bushman folklore*, 1911, 83, 338 (comm. am. L. Homburger).

5. Ideler, *l. c.*, *supra*, p. 244 *sq.*

Croix du Sud (annoncée par Dante, Pg. 1,22 ; à 30° du pôle Sud, exaltée par les chrétiens). Mais ce n'est qu'avec Houtman (1600) et A. Royer (1679) qu'ils entrèrent dans le catalogue des étoiles. Ideler[1] leur donne les derniers n[os] 107-108 des constellations ajoutées aux constellations de Ptolémée[2] ; observant que, puisque « nébuleuses », ce sont les seules « vraies constellations » (du ciel, à l'œil nu ; hors de notre galaxie).

En 1912, miss Leavitt[1], observant les céphéides du Petit Nuage de Magellan et leurs pulsations, permit à Shapley de calculer les distances de ces deux nébuleuses les plus proches de notre galaxie qui est 100 fois plus « peuplée », et à Hubble la « récession », la vitesse d'expansion de l'Univers[3].

Des origines à la fin du Moyen Âge, ces Nuages « fixes, au Sud », ont éclairé la fuite vers le Sud des races humaines les plus humiliées, négritos, pygmées, bushmen, australiens, fuégiens, échappant hors de la prise de la civilisation néolithique, refusant de former ses équipes de domestiques apprivoisés.

Au VIII[e] siècle, l'empire islamique inaugura l'exploitation coloniale généralisée, fondée sur une banque juive, les *jahâbidha* du Khalifat[4], finançant les expéditions maritimes razziant les animaux inapprivoisés (ivoire des éléphants d'Afrique), racolant parmi les tribus noires la main-d'œuvre nécessaire aux plantations industrialisées d'Irak, chargées à bord des boutres arabes. L'orthodoxie bagdadienne des esclavagistes se justifiait en qualifiant ces Noirs d'infidèles (*kâfirûn*), donc de damnés – depuis les Bantous et les Zanj, jusqu'aux « Cafres » du Natal – et en rejetant le péché d'usure du financement de l'opération sur ses banquiers, à qui elle faisait « porter son péché ». Mais l'hypocrisie de sa technique n'allait pas plus loin ; dès l'insurrection spartakiste des ouvriers agricoles « Zanj », à Basra (milieu IX[e] siècle[5]), les esclaves convertis eurent droit à l'émancipation. Et, au point de vue purement humain, les jeunes esclaves féminines, faisant partie de la famille,

---

1. Ideler, *l. c.*, pp. 368 et 355 ; cf. Humboldt, *l. c.*, t. 5, 234.
2. En 1427, encore une ambassade chinoise à Mogadiscio (Yule, *l. c.* 2, 413) : grâce à eux.
3. Sur l'état actuel de notre connaissance scientifique des Nuages de Magellan, l'étude fondamentale est celle de W. Buscombe, S. C. B. Gascoigne, et G. de Vaucouleurs, de l'observatoire du mont Stromlo (Canberra) : « *Problems of the Magellanic Clouds* », ap. *Australian Journal of Science*, vol. XVII, n° 3, déc. 1954, p. 3 *sq.* (Résumé fr. ap. *La Nature*, 1956, t. 84, pp. 174-180). Voici quelques chiffres : les Nuages de Magellan s'éloignent de nous à une vitesse de 100 km par sec. ; ils sont distants de nous de 175 000 années-lumière ; alors que notre Voie lactée est de 100 milliards de soleils, le Grand Nuage n'est que de 4 milliards de soleils, et le Petit Nuage de 1 à 2 milliards de soleils. Ce sont les seules nébuleuses visibles à l'œil nu ; sauf la Nébuleuse d'Andromède, qui n'a été retrouvée, après les Arabes, qu'en 1612, dix fois plus éloignée.
4. Cf. notre « Influence de l'Islam au Moyen Âge sur la fondation et l'essor des banques juives », ap. *BEO*, IF (Damas), 2, 1931. [Voir *infra*, p. 677 *sq.*] – Il a été dit (Lévit., 25, 37) : « Tu ne prêteras pas à ton frère à intérêt. » Tant que les trois religions abrahamiques pécheront ensemble par l'usure, – il n'y aura pas de *fraternité*, ni d'hospitalité vraie, ici-bas.
5. Sur ces Zanj, cf. *Encycl. de l'Islam*, 1[re] éd., s. v. Zanj.

devenues mères, étaient émancipables, et les jeunes esclaves mâles, apprivoisés par la coaction sexuelle, entraient aisément par cette initiation d'hospitalité antiphysique dans la structure sociale et la caste des chefs (cela que refusèrent héroïquement les martyrs d'Ouganda en 1886, cela à quoi, selon G. Ferrand[1], contre Flacourt[*], avaient consenti des Malgaches).

Au XVI[e] siècle, la colonisation portugaise transposa l'exploitation coloniale du type abbasside à la côte occidentale d'Afrique ; ce fut l'Asiento, fondé sur une banque juive plus ou moins convertie de Marranes (Luiz de Santangel[1] pour Colomb), razziant systématiquement, à côté de l'ivoire et des dépouilles de la chasse animale, et de la prospection végétale, le « bois d'ébène », la main-d'œuvre servile nécessaire aux plantations d'Amérique. L'orthodoxie de certains docteurs chrétiens (tel le P. Lavalette ; cf. S. Pierre Claver, n'osant pas crier) dépassa les Musulmans ; les Nègres furent déclarés irrévocablement esclaves (même si convertis) de Japhet et de Sem, et même damnés, à cause de la malédiction de Cham, selon les sectes protestantes afrikaanes ; après avoir rejeté (concile de Vienne[m]) « le péché de l'usure » du financement, sur les banquiers complices, ces docteurs osèrent enseigner la licéité de l'esclavagisme pour les États chrétiens. Au point de vue humain, leur logique ségrégationniste a abouti au refus d'affranchir les filles esclaves devenues mères de métis ; et, comme ce refus était humainement inapplicable, à interdire (cela est officiel depuis 1960 en Afrique du Sud) tout rapport sexuel entre colons et race noire. Par une hypocrisie qu'Abraham Lincoln est le premier chrétien à avoir stigmatisée, au nom de l'État.

Les colons hollandais afrikaans ont remarqué, avec commisération, que Bushmen et Namaquas préféraient mourir de misère, mais libres, plutôt que de vivre grâce au travail forcé ; aussi les Hollandais ont-ils razzié plutôt des Malgaches. (Cf. la convention minière de Mozambique, de 1909.)

La traite, chrétienne après avoir été musulmane, est arrivée ainsi à identifier réellement l'Afrique, l'Afrique du Sud et ses îles, avec cet Enfer qu'y pressentaient les navigateurs musulmans, depuis le Sahâbî Tamîm Dârî[2] jusqu'à Sïndibâd. Naufragé sur l'île de l'Antichrist, Bartâyil, Tamîm y aperçut *deux Nuages*, d'Anges justiciers, l'un noir, l'autre blanc ; comme les Centraustraliens.

Au siècle de la Renaissance, ces Nuages avaient aidé Magellan, entrant dans l'océan Pacifique, à réaliser notre encerclement terrestre, à

1. G. Ferrand, *Relations*..., 179, 418 (pour les Malgaches et les Khmer).

2. Tamîm, le premier *qâss* céroféraire, à Médine, à qui le Prophète légua le premier *waqf*, Hébron (cf. *Rev. ét. isl.*, 1951, 78 ; et G. Levi della Vida, *E. I.*, s. v.). Sur « l'île », cf. G. Ferrand, *Relations*..., 375, 683.

refermer la circonférence de notre sphère après la découverte du Nouveau Monde.

En ce moment, où l'enthousiasme un peu naïf des masses lève ses regards vers les cosmonautes et les fusées à l'assaut des espaces interplanétaires, les Nuages de Magellan nous avertissent de l'incarcération définitive de l'humanité « *emmurée vivante* », non seulement dans ses axiomatiques théoriques, mais dans les dimensions finies de l'Univers expérimentable. Depuis 1912, ces deux nébuleuses, fenêtre ouverte en apparence sur l'au-delà de notre Galaxie, ne nous révèlent que la fuite des autres nébuleuses. Ce qui accule maintenant notre pensée à l'enceinte infrangible de notre prison spatiale et temporelle ; en expansion ultra-rapide[1], sans doute, mais inexorablement « bouclée » par cette voûte des Cieux, où la courbure einsteinienne de l'Univers enferme l'explosion de la lumière primordiale, les faisceaux de ses rayons cosmiques plongeant dans l'infinie ténèbre, et le néant de l'abîme.

Appendice

a) Textes arabes

1° Tamîm Dârî († 40 h.), vision des *deux Nuages* (ap. *légende, in fine* ms. Alger 1103, éd. tr. R. Basset, *G. S. As. It.*, 1891, 25).

2° Tankalûshâ (= Teukros l'Agarénien), *Wujûh wa hudûd* (tr. arabe, via pehlevi d'un original grec, attr. ps. Ibn Wahshiya 291 h. = Ibn al-Zayyât, 330 h.), extr. *ap.* Kashenâwî, *Durr manzûm*, I, 155 : « regarder (pour guérir) le pôle Sud lui-même, et les deux petits astres (*kawkabayn*) à ses côtés, tout en regardant Canope ».

3° AM. Sa'd-b-Sa'îd Manjuwî (vers 610 h.). Invocation versifiée aux VII ahl al-Kahf, Maksalimînâ (Maximilien), Malîkhâ (Jamblique), Marûnûs (Martin), Baynûnus (Denys), Yûnus (Jean), Akfîshîtunûn (Ekhsakoustodianos), Tunûnus (Antonin) : ap. *Ta'rîkh thaghr 'Adan* d'AA. Abû Makhrama († 947 h.), in Löfgren, *Aden*, 2, 90 : huit vers :

Wa Maksalimînâ fityatu l-kahfi Malîkhâ / wa Marûnûsu Baynûnusu Dûnûânisi / wa sâra yalîhi Yûnusun Dûnûânisun / wa 'Akfi washî mawsûlatu bi Tunûnusi / bihâ 'tlub bihâ 'hrub wa 'mshî fi'l / nâri wa 'tfihâ'wa dâwi sudâ'a l-ra'si min mutarayyisi / wa man khâfa min bahrin wa qatlin wa 'in baka / sabiyun wa 'in tahrus bi hâ 'lmâla tuhrasi.

4° 'AR. Sûfi, *Kawâkib wa suwar* (né 291 † 376 h.), éd. tr. Schjellerup, Pétersbourg, 1874, pp. 229-230 (étudié par Hyde, Ideler, Destombes) :

---

1. Tout cela découle, par le calcul, du principe de Doppler-Fizeau ; ceux qui se refusent à l'idée d'une *époché*, d'une explosion primordiale, parlent d'un rythme oscillant dans la « récession ».

« Et des gens prétendent voir en dessous de Canope, sous les deux pieds de Canope, briller des astres blancs (*kawâkib*). On ne les voit ni en Iraq ni au Najd. Et les gens du Tihâma les nomment “al-baqar” (= les bœufs ; ou *buqar*). Et (comme) Ptolémée n’en dit rien, on ne sait si c’est vrai ou faux. Et l’on dit qu’en dessous de Shi’ra’ l-’abûr (= Sirius), il y a les ’Adhâra (de la constellation de Jawzâ = Gémeaux). » – *In fine*, pl. 40, la miniature de la constellation Safîna (= kushtî en persan = Navire Argo) situe l’astérisme Suhayl (= Canope) au bas du sukkân janûbî (= gouvernail sud, le navire allant vers l’ouest) de la Safîna. – (*N.B.* : dans la légende arabe, les deux Shi’ra (Sirius, Procyon) sont les sœurs de Suhayl, qui épouse Jawzâ (= Gémeaux). *Pl. XXXVII, a, c.*

5° Yâqût, *Mu’jam al-buldân*, 1, 501-502, s. v. *Bahr al Zanj :*

« Plusieurs d’entre ceux qui ont visité (les nombreuses îles) de ce pays disent que les habitants voient le pôle Sud très haut (sur l’horizon), au point d’être près du milieu du ciel, et Suhayl (Canope) de même. Jamais ils ne voient le Capricorne, ni le pôle Nord, ni la Grande Ourse. Mais ils voient dans le ciel une chose de la dimension et volume de la Lune, et comme une arche (*tâqa*) dans le ciel, ou comme un fragment de nuage blanc ; il ne s’occulte jamais, et ne bouge pas de son lieu. J’ai questionné plusieurs témoins, et ils ont été d’accord sur ce que je viens de rapporter, dans sa forme et dans son sens. Cette chose a reçu un nom dont je ne me souviens pas actuellement... » (la suite du récit semble indiquer que l’informateur de Yâqût était un pilote arabe du port çomali de Mogadiscio).

b) Textes européens

1° Marco Polo (fragment manquant dans son « Livre » ; dicté à Pierre d’Abano, *Conciliator*, Venise, 1521, f. 97 : « ... dans le pays des Zinghi, on voit une étoile aussi grosse qu’un sac. Je connais un homme qui l’a vue, et il m’a dit qu’elle brille faiblement comme un morceau de nuage, et qu’elle reste toujours au Sud ; c’est Marco le Vénitien (= Marco Polo)... Il la vit d’une île (= Sumatra, en 1285), et me l’a décrite comme ayant une grande queue, la dessinant ainsi (*Pl. XXXIX, c*). Là, le pôle Sud est à hauteur d’une longue lance de soldat au-dessus de l’horizon... Cette île produit du camphre, du bois d’aloès, et de brésil ; elle a des béliers à toison rugueuse... » (*in* Yule, 3ᵉ éd. *Book of Ser Marco Polo*, 1908, 1, p. 120).

2° Pierre Martyr d’Anghiera, *Decad.* III, lib. I, p. 217 (cité *ap.* Humboldt, *Exam. crit. hist. géogr. Nouv. Continent*, Paris, t. V (1839), pp. 237-238 ; il le juge écrit entre 1514 et 1516) : « Des Portugais ont atteint et dépassé le 55ᵉ degré (lat. S.) vers le pôle Sud (*alterius poli*) ; alors ils ont pu observer tournant autour du point même (du pôle) cer-

taines nébuleuses, comme dans la Voie lactée : lueurs (*fulgores*) rayonnant dans tout le globe du ciel à cette latitude de son espace. »

3° André Corsali (allant à Cochin, 1515 : *ap.* Ramusio, 1, 177 E. : cit. Humboldt, *Ex. crit.*, V, 237) : « Lorsque nous eûmes traversé l'Équateur et atteint, près du cap de Bonne Espérance, le 37° sud, nous vîmes deux nuages de bonne grandeur (*due nugolette di ragionevol grandezza*), qui, dans leur mouvement circulaire, montaient et descendaient régulièrement. Il reste une étoile entre ces deux nuages, qui, avec eux, tourne à 11° de distance, autour du Pôle. » (Note de Humboldt : d'après le dessin envoyé par A. C. au duc Giuliano de Medici, cette étoile médiane est Bêta de l'Hydre.)

4° Pigafetta (observ. de Magellan, janv. 1521, entrant en Pacifique : *ap.* ms. Ambrosienne de Milan, plus complet que Ramusio[n], I, 355 C : cf. Humboldt, *l. c.*, V, 235) : « *Si vedono due gruppi di piccole stelle a foggia die due nebiette alquanto fosche e poco fra loro distanti. In mezzo di queste nebiette vi sono due stelle molto grandi e rilucenti, che hanno poco moto. Queste due stelle sono il polo antartico*[o]. » (N. de Humboldt : ces deux étoiles sont Gamma et Bêta de l'Hydre) (cf. Denucé, *Éd. de Pigafetta*, 1923, p. 82 n. bibliogr.).

5° Americ Vespuce (obs. de 1501, dans lettre à Lor. di Pierfr. de Medici : *ap.* Humboldt, *l. c.*, t. IV, 321, comm. t. V, p. 227 avec Ideler), il remarque près du pôle Sud trois (autres) *Canope*, avec quatre petites étoiles encadrant le pôle Sud. Humboldt pense que ce sont, de gauche à droite, le Grand Nuage, le Petit Nuage de Magellan ; le 3e Canope étant *ingens et niger*[p] serait le second *coalbag* (« sac à charbon » ; trou noir du ciel).

Nous devons au capitaine de frégate Labrousse, commandant la Marine à Djibouti, une Note qu'il a bien voulu établir, à la demande de notre ami l'amiral de Maupeou, sur l'« assez bonne précision » atteinte en utilisant pour le *steering* pôle Sud, le Petit Nuage de Magellan, de décl. 76° S. (le Grand Nuage est de décl. 69° S.), dans l'océan Indien, entre les parallèles 10° N. et 10° S. Le calcul montre que l'azimut du Petit Nuage varie, entre son lever vrai et son coucher vrai, de 170° à 190° par 10° lat. N., et de 166° à 194° tant par l'équateur que par 10° lat. S. Le Petit Nuage est donc bien visible aux alentours de son passage au méridien, c'est-à-dire *aux alentours de la direction sud.*

Compte tenu du cercle de la précession des équinoxes indiqué sur la pl. XXXIX-*a*, « un petit calcul graphique permet de préciser que *le pôle Sud coïncidait pratiquement avec le Petit Nuage de Magellan 1 000 ans avant l'ère chrétienne.* On peut donc supposer que les navigateurs antiques ayant remarqué cette particularité en ont laissé la tradition à leurs successeurs, et que ceux-ci l'ont gardée pendant un millénaire ou plus (sans tenir compte du déplacement du pôle Sud, à la vitesse de 13° 51′ d'arc pour

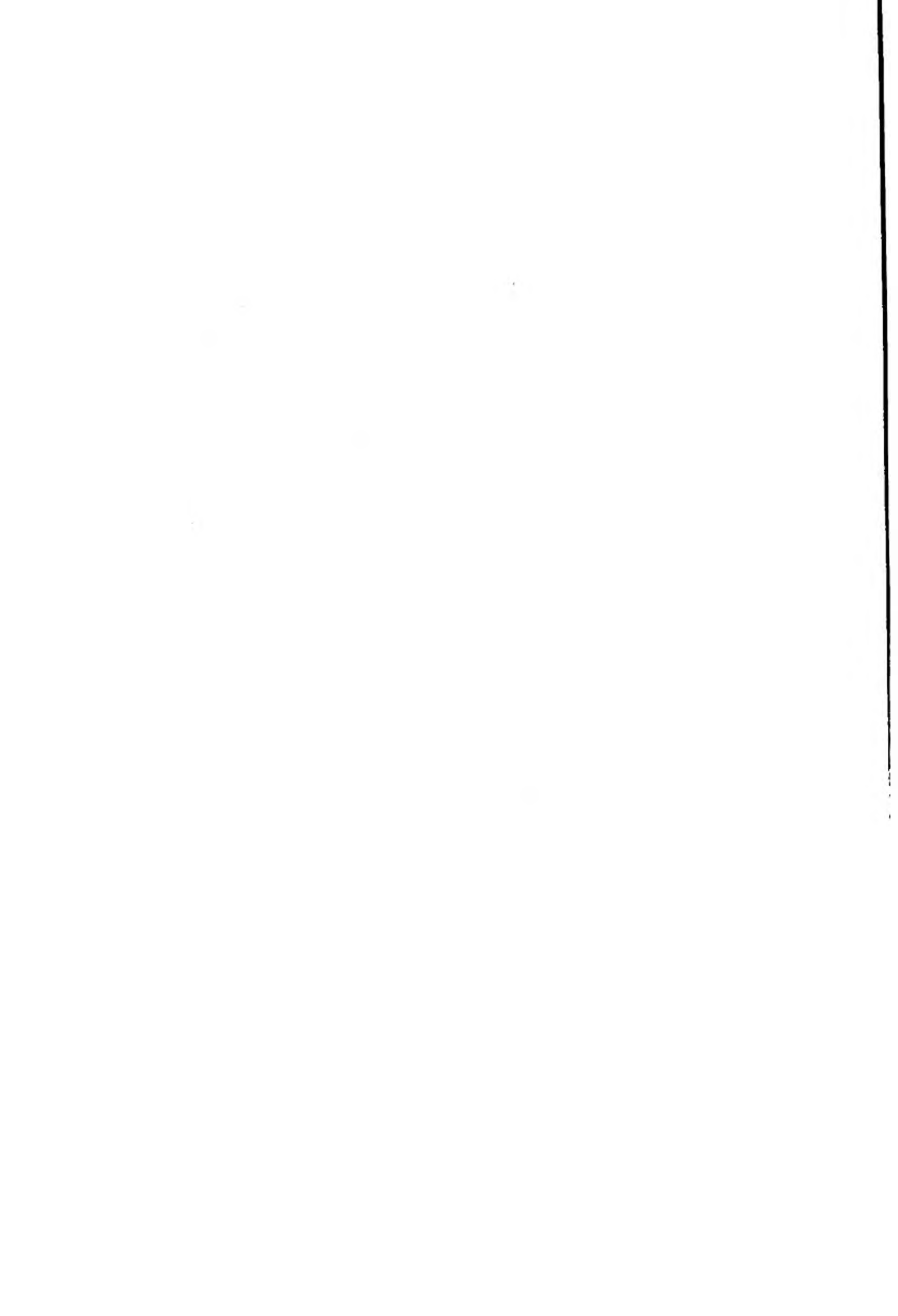
1 000 ans) » (comm. am. capitaine de frégate Labrousse, 7 décembre 1961 ; de Djibouti).

Note terminale (26 mars 1962)

La récapitulation, esquissée ici, des théories élaborées sur les Nuages de Magellan, depuis la préhistoire jusqu'à l'astrophysique moderne, par la réflexion soutenue et l'expérimentation patiente des hommes, pose un problème fondamental : les explications successives inventées par les découvreurs n'aboutissent-elles qu'à des probabilités systématisées en axiomatiques hypothétiques, ou bien nous conduisent-elles à une prise de conscience centrale, effective, de l'Univers, à une Conscience humaine suprême, qui en personnifierait de plus en plus la finalité historique ?

En ce moment où la notion d'histoire *structurelle* de l'homme est généralisée au niveau *anthropologique* (rattachant nos civilisations écrites aux primitifs de la préhistoire) et où plusieurs (dont Teilhard de Chardin) cherchent à l'élever au niveau *bio-géologique*, ne pourrait-elle pas être élevée enfin au niveau cosmique ; en tirant du lien étroit constaté par Weyl[q], et Eddington, entre les constantes nucléaires et les constantes de l'Univers, une pensée involutive, active, de compréhension de l'évolution de l'Univers ; cela que Langevin m'avait annoncé jadis, puis Pierre Girard en 1938, lors de la *fission de l'atome par l'épée immatérielle d'une Pensée* ; cela qui intérioriserait de façon centrale cette mainmise croissante de notre logique par le calcul sur la texture en expansion du réel et son avenir, en passant de la microphysique à l'astrophysique.

« *Un pensamiento del hombre vale mas que todo el mundo*[r]. » Puisque notre pensée a pu pulvériser l'atome, ne peut-elle pas transfigurer l'univers ? Cela ne saurait être sans un cataclysme cosmique préalable, d'où l'univers ressusciterait en Cité Sainte, par la prière de tous les martyrs de la Vérité. Ici flambe la dernière parole de Hallâj avant son supplice : « Un seul atome de mes cendres (encens qui va brûler pour Toi) m'est le présage (et le gage) du Temple futur de mes transfigurations... », dans la fulguration d'une *apokatastasis*[s] cathartique du cosmos.



Dixième partie

L'ESCHATOLOGIE MUSULMANE ET LE SHÎ'ISME

INTRODUCTION

Louis Massignon a une conception ambivalente de l'islam shî'ite. Il se défie de ce qu'il nomme le « légitimisme » alide, où il voit une forme d'idolâtrie « charnelle » envers les descendants de la famille du Prophète, une croyance matérialiste dans le lien du sang. Mais il souligne aussi ce que ce légitimisme a d'héroïque, lorsqu'il conduit les fidèles d'un islam sans compromission avec les tendances impériales de l'État omeyyade à se sacrifier, autour de Husayn, petit-fils du Prophète, à Kerbela. Il n'a aucune estime pour les grandes familles shî'ites qui, à Bagdad, exerceront le pouvoir sous les califes abbassides, mais il dévoile, dans le culte de Fâtima, toute la pureté d'une revendication de justice qui annonce la Fin des temps. L'eschatologie coranique, la promesse du Jugement et de la rétribution au Jour de la Résurrection le conduisent à valoriser les grandes insurrections carmates, la révolte des esclaves noirs, les Zanj. En revanche, les grands édifices de la pensée shî'ite, qui sont doublement tributaires de la pensée grecque, par leur structure néoplatonicienne comme par leur style philosophique, lui semblent aller dans le même sens que ce « monisme existentiel » qu'il déplore chez Ibn 'Arabî. Pour l'essentiel, Massignon ne remet jamais en question sa conviction affichée dans sa thèse sur Hallâj. L'islam orthodoxe, c'est l'islam sunnite, mieux dit : le sunnisme zâhirite, ou hanbalite, le sunnisme ouvert à la mystique par sa paradoxale austérité littérale. Mais, comme il le dit lui-même, il découvrira toute l'importance de la « renvendication de justice » qui anime l'islam shî'ite ; il valorise les « hérésies » shî'ites, surtout ismaéliennes, ou nusayrîes, lorsqu'elles éveillent les musulmans de leur sommeil légalitaire.

Les travaux de Massignon sur le shî'isme extrémiste datent du tout début de sa carrière (« Les Nosaïris de Syrie : leurs origines ; répartition actuelle de leurs clans », *Revue du Monde Musulman*, t. XXXVIII, mars 1920 ; « Esquisse d'une bibliographie qarmate », *Oriental Studies*

Offered to E.G. Browne, Cambridge University Press, février 1922), sans oublier l'important article « Karmates » de l'*Encyclopédie de l'Islam* (1927). Il faut pourtant attendre les années trente pour voir paraître les premières études substantielles consacrées au monde shî'ite : en 1934, la monumentale étude sur *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'islam iranien* (voir *infra*) ; en 1935, le travail publié dans les *Mélanges Gaudefroy-Demombynes* (Le Caire, IFAO) sur « Les origines shî'ites de la famille vizirale des Banû'l-Furât » ; en 1937 et 1938, ses deux articles les plus riches et les plus féconds, tous deux rédigés en allemand et publiés dans *Eranos-Jahrbuch*, car ils sont les transcriptions de conférences prononcées dans le cercle Eranos (Ascona) : « Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnotizismus im Islam », *Eranos-Jahrbuch*, t. IV, 1937, et « Der gnostische Kult der Fâtima im schihitischen Islam », *Eranos-Jahrbuch*, t. V, 1938-1939. Étrangement, c'est en langues étrangères que Louis Massignon publie ses articles les plus manifestement favorables au shî'isme, et les plus instructifs, tel celui-ci, essentiel pour la compréhension de l'art de l'islam oriental : « The origins of the transformation of the Persian iconography by Islamic theology : the Shi'ite school of Kûfa and its manichaean connections » (publié dans *A Survey of Persian Art*, Oxford, 1939). L'article de 1940 sur « Die Auferstehung in der mohammedanischen Welt » (*Eranos-Jahrbuch*) nous permet de comprendre pourquoi Massignon embrasse d'un seul regard la prophétie muhammadienne des Fins dernières et l'univers spirituel du shî'isme. Lors même qu'il étudie la première dans l'horizon du soufisme sunnite, il ne perd pas de vue le second. Ainsi fait-il beaucoup pour que nous nous interrogions sur les ponts tendus entre soufisme et shî'isme, entre l'interprétation symbolique du Coran et la spiritualité apocalyptique et ésotérique des hadîth attribués aux Imâms.

Dans les années cinquante, Massignon entrecroise ses études sur Fâtima (voir ici t. I), ses réflexions sur l'appartenance du prophète Élie aux eschatologies chrétienne et musulmane (voir *infra*) et son exaltation des figures apotropéennes du Féminin. Sa mariologie, pour ne pas dire sa mariolâtrie, va de pair avec une sympathie croissante pour les thèmes ésotériques du shî'isme primitif. Il trouve son double spirituel en Salmân Pâk, l'étranger, l'orphelin, l'aryen adopté par la famille du dernier grand prophète sémite, le chrétien exilé volontaire, hôte de la famille prophétique devenu le protecteur des enfants de Fâtima et de 'Alî, Hasan et Husayn, que Massignon vénère. C'est un peu lui, ce Salmân, inspirateur de la *Futuwwa*, héros mystique des vauriens et des exclus, des voyous et des hommes infâmes, combattants du *jihâd*, sunnites ou shî'ites. On le sent qui entend le Prophète, et avec lui le monde musulman lui dire : « Tu es des nôtres, les Gens de la Maison. »

En 1961, un an avant sa mort, il publie une étude sur les Nusayrîs, une secte shî'ite extrémiste (voir *infra*). Dans son article « L'insurrection de la Fatma » (*France-Observateur*, 11 août 1955) Massignon, indigné par le mépris colonialiste de tel ou tel, parfois un prêtre catholique, pour les « fatmas » d'Alger, dit baiser les pieds des femmes musulmanes, des femmes shî'ites d'Irak, parce qu'elles jeûnent pour Marie. Il écrit à l'abbé Richard : « Tous les Élus ne sont pas de l'Église visible ; je sais les péchés des musulmans, je sais aussi qu'à crime égal, ils seront jugés moins sévèrement que les chrétiens, parce qu'ils sont des exclus, eux, des abandonnés, que la Grâce a "rejetés" pour que nous élisions leur pauvreté essentielle, afin de la "compléter" pour leur salut. Vous partez pour N.-D. de Fátima. Elle a choisi ce nom pour rassembler en Islam les âmes mariales qui vénèrent sa Conception Immaculée et sa Présentation au Temple. Il y en a (souvenez-vous de ces vierges chî'ites qui jeûnent au Reejeb, pour "imiter Marie au temple"). Bien plus que ne se l'imaginent certains "matamores" de la théologie, haut placés, hélas, qui ont osé me notifier "que les noms de Jésus et de Marie sont simplement cités dans le Coran, ce qui ne constitue pas un élément valable de réconciliation avec nous" (*sic*). Phrase téméraire, car l'islam ne "cite" pas, il "invoque" "Jésus" ajoutant toujours "fils de Marie", indiquant ainsi à tout cœur vierge comment peut naître en nous la Grâce : et le Pardon » (lettre du 23 septembre 1956). Louis Massignon écrit aussi, au R.P. Tastevin, cette lettre (2 juin 1955) que nous citons, car elle nous semble témoigner exactement de l'état d'esprit dans lequel Massignon rédige ses grands travaux d'alors sur les shî'ites, en relation directe avec deux événements majeurs, la révélation de la Vierge à Fátima (Portugal) et le début de la guerre d'Algérie : « Passons à Fâtima. Maintenant que la Ste Vierge s'est parée, pour l'Éternité de ce nom de "la Fatma", comme vous osez l'écrire, imitant, hélas, le tutoiement insolent du colon dans les trams et les marchés avec ces Voilées de l'Humilité divine, – je la prie de vous pardonner. Vous en êtes probablement, pour Fâtima, aux faciles insultes que mon pauvre ami le P. H. Lammens a ramassées dans les historiens Umayyades ennemis de la famille de Muhammad, qui ont assassiné son fils Hoceïn à Kerbela. Depuis 1 300 ans et plus, les Shî'ites disent cette prière étonnante, sorte de prière à N.-D. des VII Douleurs : "Ô toi, noble, pure, malheureuse, calomniée, qui a tant souffert dans une vie si courte, enterrée en secret, dépouillée en public." Depuis 1 300 ans cette prière a été la consolation de gens traqués par les puissants, les riches, les hommes de sang. Et vous ne voudriez pas que Notre-Dame ait choisi le nom de Fátima avec prédilection, Nuestra Señora de los Desamparados ? Si j'ai reconnu la Face adorable du Christ dans ces musulmans marocains que certains prêtres français indignes menacent de leurs revolvers (comme "le Christ" de Diên Biên Phu faisait "boum" sur l'affiche colonialiste), oui, "je lèche les pieds" des Fatmas

musulmanes malmenées par la police à Nedroma, – les pieds percés de la Justice divine offensée et suis heureux de vous avoir procuré cette "tristesse" en grand respect devant le cœur percé de Marie. »

Pratique-t-il alors la *taqîya*, la discipline de l'arcane, en réservant au public non francophone, et donc non maghrébin, non sunnite, ses textes les plus audacieux ? Il joue souvent un jeu double, ce qui n'est pas dire un double jeu, exaltant les shî'ites ici, pour les stigmatiser là. On le sent déchiré. Pour y voir un peu plus clair, disons que tout l'intérêt que Massignon porte aux shî'ites repose sur les leçons qu'il tire de leurs systèmes ésotériques (les variations du système « Mîm-'Ayn-Sîn », les interprétations mystiques des rôles respectifs du Prophète, de l'Imâm, de Salmân). En cela, il s'inscrit dans une tradition savante qui commence avec Sylvestre de Sacy. Il voit, en revanche, d'un mauvais œil, les « infiltrations », les contaminations dont les grandes familles vizirales shî'ites, nusayrîes ou duodécimaines, menacent le califat abbasside. Ses études, sur ce point, font date, et sa réflexion sur les alliances passées entre grandes familles vizirales et communautés de *dhimmîs* (en particulier les Juifs de Bagdad) a un grand intérêt, pour l'étude de l'économie politique comme pour celle des conflits internes au califat abbasside. Enfin, les shî'ites ont des christologies musulmanes qui peuvent séduire Louis Massignon, mais elles excluent le rôle axial du Christ Jésus. En revanche, les sunnites font de Jésus l'Homme de Dieu à la Fin des temps, mais ils renient volontiers leurs Mahdîs et répugnent à exalter l'humanité divine ou la divinité humaine en la personne d'un Élu. Hallâj flirte avec le lexique carmate, il est exposé au pilori comme un insurgé carmate (qu'il n'est pas) mais il est un pur mystique sunnite. Les textes qui suivent lèvent un peu le secret de cette ambivalence. Faute de publier ici les textes en langue étrangère, l'éditeur espère du moins que l'enjeu universel de ces pages, l'insistance angoissée sur l'importance métaphysique de l'eschatologie et de la méditation du thème messianique offriront au lecteur matière à réflexion. C. J.

L'HOMME PARFAIT EN ISLAM ET SON ORIGINALITÉ ESCHATOLOGIQUE

Le présent article reproduit la conférence prononcée par Louis Massignon lors de la session du cercle Eranos qui se tint du 18 au 26 août 1947 à Ascona (Tessin) sur le thème de « L'Homme », *Der Mensch*, ce qui explique le « flirt » courtois initial avec la thématique des « archétypes », C.G. Jung étant présent. Il fut publié dans *Eranos-Jahrbuch*, t. XV, 1947, Zurich, Rhein-Verlag, 1948, p. 287-314. Nous insérons entre crochets les

annotations portées par Massignon sur un tiré à part conservé dans les archives. Quelques transcriptions ou particularités typographiques ont été modifiées. Nous corrigeons le texte selon les indications portées sur le tiré à part.

Massignon soutient ici que la figure de l'Homme Parfait dont les mystiques musulmans nous parlent n'est pas la simple reproduction d'un thème familier aux gnoses antérieures, mais que son originalité ne se dévoile qu'à ceux qui en comprennent le sens eschatologique. Or, la Fin des temps est, dans son optique, la « clameur de justice » préfigurant le Jugement et l'accomplissement messianique du témoignage, dont la Passion du Christ et la passion de Hallâj indiquent le sens : « guerre suprême », anéantissement de soi dans l'assomption de l'amour surnaturel. L'Homme Parfait ne saurait donc être cet *Anthropos* universel, ce « livre des âmes » que ceux que Massignon nomme les « monistes existentiels » ou les disciples de la sagesse grecque ont conçu. Ainsi cette étude est-elle gouvernée par plusieurs intentions entrecroisées. La première dégage la signification apocalyptique de l'après-guerre. Massignon prend position dans le débat philosophique qui s'ensuivit de l'usage de la bombe atomique à Hiroshima et Nagasaki. Le pouvoir de se détruire intégralement que l'humanité possède désormais témoigne de l'espérance messianique, car seule l'issue messianique de l'Histoire peut conjurer les signes avant-coureurs de l'autodestruction de la terre des hommes. La deuxième intention est d'intervenir dans le débat qui anime le monde des savants et des philosophes des religions au sujet des sources du thème de l'Homme Parfait. Le grand philologue et historien des religions Richard Reitzenstein (1861-1931) a fait beaucoup pour la thèse d'une origine iranienne des thématiques messianiques et pour orienter les études vers l'espace d'un syncrétisme entre l'Antiquité tardive, le monde iranien et les thèmes gnostiques ou ésotériques (tel l'Homme Parfait) dans les religions du Livre : Cf. R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium, religiongeschichtliche Untersuchungen*, Bonn, 1921 ; *Poimandres, Studien zur griechichägyptischen und frühchristlichen Literatur* (Leipzig, 1904) et surtout : *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Grieschenland*, Leipzig, 1926.

Louis Massignon rejette cette thèse, en usant d'une opposition fondée sur son philosémitisme intégral : celle de la pensée « sémitique », à laquelle il attribue la paternité singulière du messianisme, et de la pensée « aryenne ». Ce faisant, il se démarque de tout un ensemble de chercheurs, dont certains sont du cercle Eranos, – tel G. Quispel, qui prononce en cette même session une conférence sur la « conception de l'homme dans la gnose valentinienne », et surtout les « phénoménologues » comparatistes, tels Henri-Charles Puech, plus tard Henry Corbin. Cela nous reconduit à la troisième intention de ce texte : distinguer radicalement *l'instant* messianique de la *temporalité* des Grecs – du « temps, mesure du mouvement » (Aristote), du temps cyclique platonicien. De façon congruente, l'Homme Parfait, qui est l'Homme de la Résurrection, ne saurait se confondre avec les diverses Figures du Sauveur que les religions hellénistique, mazdéenne ou manichéenne ont annoncées. Massignon reste fidèle à la leçon spirituelle de J.-K. Huysmans, discrètement rappelée dans ces pages : solidarité en Adam, réversibilité dans le Christ. Ainsi une quatrième intention se dévoile-t-elle, en un partage intérieur à l'islam. Curieusement, tandis que nous attendrions le partage entre islam shî'ite, pris en un bloc, annonciateur du Mahdî, de l'Homme de Dieu, et islam sunnite, légalitaire, Massignon montre les virtualités génératrices de la thèse sunnite (« pas de Mahdî sinon Jésus ») pour dessiner la Figure christique du Messie commun à l'islam et à la chrétienté. Quant à l'islam shî'ite, il se divise, entre courants de

l'ismaélisme antérieur à sa « contamination » par le néoplatonisme, ou d'autres courants extrémistes, voués, comme les carmates et les premiers fatimides à la quête d'un Événement de justice, et les courants du shî'isme (duodécimain) domestiqués par le « monisme existentiel ». À l'égard de la thématique de l'Homme Parfait tel qu'il se présente dans le soufisme, Massignon a une attitude ambivalente. Quoiqu'il soit globalement hostile à l'école d'Ibn 'Arabî, il cite celui-ci, cite son disciple al-Jîlî, tout comme il mentionne l'importance du thème du Sceau de la prophétie chez le soufi Tirmidhî. Le modèle de l'expérience eschatologique n'en reste pas moins le « témoin de l'éternel », typifié par al-Hallâj, dont le témoignage renoue avec la tradition biblique et apocalyptique juive du Messie. C. J.

I

Avant d'aborder les données musulmanes sur l'*Insân kâmil*, l'Homme Parfait, – je désire, comme dit Jung, « mettre dans le jeu » : en faisant accéder à ce « domaine d'intelligibilité » où ces thèmes plus ou moins archétypiques sont admis pour vrais. Qu'il soit permis à un sociologue islamisant d'exposer, à la manière « existentialiste », l'actualité générale de ces thèmes ; à l'heure où le « Jugement Dernier » de l'Europe colonisatrice (et du Sionisme qui l'imite) s'ébauche, s'articule dans la clameur montante, revendicatrice, des peuples colonisés, – que nous avons exclus du bénéfice de nos privilèges culturels.

« Jugement Dernier », oui ; car, ainsi que le remarquait récemment un philosophe, l'existentialiste chrétien Gabriel Marcel, dans un article intitulé « Technique et péché[1] », la guerre de « Léviathans » s'est universalisée en forfait général contre la vie ; la « bombe atomique » a élevé jusqu'à une échelle planétaire le chantage à l'extermination ; certes une protestation timide réagit encore, çà et là, au nom d'une « piété envers la vie » que la technique sans merci des élites tient pour négligeable, de plus en plus ; nous sommes réellement entrés, y croyant ou non, puisque l'humanité devient apte à se suicider, dans un âge « eschatologique*. »

Cela, vu du dehors ; – vu du dedans, et si l'on souffre, sans s'y résigner, d'entendre la clameur de justice des malheureux pris dans l'engrenage de l'usine concentrationnaire, on prend conscience d'effleurer aussi un risque de délivrance par l'au-delà. Aspect apocalyptique qu'étudie, entre autres perspectives philosophiques et religieuses, la revue parisienne *Dieu Vivant*. Tandis que vient de se fonder à Paris aussi, un « comité chrétien pour l'entente » entre la France et l'Islam ; à l'heure où une minorité de leaders colonialistes d'Amérique et d'Europe persiste à traiter en inférieurs les 400 millions de musulmans du monde (et les 800 millions d'hindo-bouddhistes) nous avons le pressentiment que l'Homme Parfait ne sera pas ce robot de « *polytechnicum* » prétentieux que

1. G. Marcel, ap. *Le Cheval de Troie*, 1947, I, p. 76-94.

sculpte le progrès physico-chimique ; mais qu'il surgira des milieux humains les plus mal traités en assumant la voix d'un Juge acculé à rendre sentence[1].

En tout cas, c'est dans les apocalypses sémitiques qu'est née, pensons-nous, la notion d'Homme Parfait ; non pas dans la philosophie hellénistique, où elle s'est figée dans la systématisation. C'est, chez les Prophètes d'Israël, le thème du Serviteur d'Yahvé, du Juste souffrant dont la réhabilitation triomphale manifestera, à la fin des temps, ce « Secret de la Gloire du Juste[2] » que Dieu a caché aux Anges : cette « *amâna* » que seul un cœur humain, [celui de Jésus Messie] peut porter (Qur'ân, 33, 72 ; « *dhahâb al-amâna*[b] », Ibn Mâja, 2, 499). C'est, en Chrétienté, la Parousie, le Couronnement (trirègne) de l'Église, la déification de tous ceux qui ont conçu le Dieu vivant d'un même cœur, la glorification vengeresse du « *fiat* » virginal. En Islam, c'est le Témoin de l'Éternel, *shâhid al-qidam*, la voix de l'Esprit, dont l'action récapitulatrice brisera tous les symboles idolâtrés, « rassasiant le monde de justice autant qu'il fut rassasié d'iniquité » : le chant évocateur qui vibre du pressentiment de la beauté prééternelle récupérée[c].

La notion sémitique de l'Homme Parfait est étroitement liée au style prophétique. En dépit des préjugés indo-européens, la prophétie n'a pas à se couler, entre sémites, dans notre futur avec ses futuribles, en les colorant de notre « couleur locale », de notre « temps subjectif » d'aryens. Ou dans la juxtaposition fortuite de ces événements discontinus qu'expriment les langues agglutinatives.

En langues sémitiques, le style prophétique introduit l'aspect accompli du verbe dans l'inaccompli, l'absolu dans le relatif ; le « miracle » de la prophétie s'exprime, – non pas en scandant la fuite linéaire du temps (par des événements décousus, fortuits, ponctuels, les coups de l'heure, surajoutés pour nombrer le mouvement, comme dans la clepsydre aristotélicienne), – ni en inversant le cyclisme pluriel du temps polyphasé des astres, reflet, selon Platon, de l'éternité (en constatant ses rebroussements, précessions, éclipses, dans le gnomon hémisphérique chaldéen), – mais en arrêtant le pendule (*raqqâs*, en arabe) au point zéro de son amplitude d'oscillation (qui danse, avec le pouls de la vie, autour de l'instant présent) : au *nuqtat al-bîkâr* des Druzes, au maximum de l'accélération, au point d'arrivée, inattendu, dans le « lieu du salut » (S. Augustin)[d].

Cet arrêt est la « catastrophe » (*musîba*), élément premier de toute apocalypse (*malhama*) ; calamité justicière qui démonte la structure

1. Cahier VII de *Dieu Vivant*, Paris, éd. du Seuil ; cf. *Témoignage chrétien*, Paris 27/6/47, 15/8/47 (et *Combat*, Paris, 22/6/47, 23/7/47).

2. Isaïe, 24,16 ; Léon Bloy, lettre à Hello, 18/8/80 (in *Mendiant ingrat*, 2, 79). [*Le Mendiant ingrat*, 31 oct. 1894, *Journal de Léon Bloy*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », t. I, p. 115. NdÉ]

corruptible de la nature en la sacralisant, qui cautérise médicalement notre instinct du sacré ; la catastrophe prédite allume en nous une explosion de notre ultime finalité, où nous reconnaissons notre raison d'être ; par une compréhension soudaine, sacrificielle, qui réalise en nous, personnellement, tel symbole, tel thème archétypique de l'histoire humaine. Involution axiale du temps pendulaire, l'apocalypse révèle « à rebours » la finalité de l'histoire (solidarité en Adam, réversibilité dans le Christ), elle fait resurgir et reconnaître les pierres d'angle jadis dédaignées, par leur correspondance à la « brique d'argent » manquante, à la clé de voûte sainte du « *bunyân marsûs* » (Q. 61, 4)[e] ; elle « retourne » l'embouchure de la Trompette excitatrice vers les origines, et « remonte » le regard du Juge à contrepente des effets vers les causes ; les intersignes sont élucidés par le rappel de leurs marques archétypiques, et la convergence providentielle des épreuves, échecs et haines, détecte, décape, isole et extermine, personnalisés comme des cibles, devant tous, les prédestinés à l'Amour. « Personne n'est aussi jaloux que Dieu » (Bukhârî, *in fine* « *tawhîd* ») ; « Nul ne me sauvera de Dieu » (Q. 72, 22)[f].

Un accent déchirant de vérité sort, malgré tout, de ces textes si choquants pour notre entendement ; distorsions de l'espace, décalages dans les dates, désordres voulus, liés à l'emploi intentionnel, typique, de certains nombres entiers : provoquant des emboîtements de périodes, des télescopages de perspectives, en vue de nous « recaser » dans l'axe du vouloir divin. L'imagerie gauche, sauvagement heurtée, de ces textes, en décevant notre esthétique, nous induit à comprendre que leurs scripteurs « inspirés » sont d'avance témoins du renversement final des valeurs humaines, et n'essaient nullement de nous prendre aux « grossières ficelles » du blocage finaliste de la « grande imposture biblique » (*grosse Täuschung* de Fr. Delitzsch). Ils vérifient en Dieu la substantielle identité des pressentiments qui les déchirent, et des prophéties antérieures déjà vérifiées par leurs devanciers ; leur mémoire devient espérance, et c'est pourquoi ils y « incorporent », par extrapolation récurrente, de l'« *ex eventu* ».

La prophétie est l'annonce angélique, à la nature humaine, de la consommation surhumaine de sa finalité. Ce qui ne peut s'opérer que par une destruction apparente ; destruction du Temple corporel, et dégagement de l'intention spirituelle, du but du culte dans l'âme ; qui, mise à nu devant Dieu, trouve en cette espèce intelligible qu'elle consomme en en mourant, le témoignage suprême de vérité qu'elle doit exprimer : par l'énonciation d'une phrase créatrice dont le « je », le pronom sujet, à la première personne, c'est Dieu même, s'affirmant directement, à travers la démolition de l'icône et la destruction physique de la croix ; c'est Dieu, mais c'est aussi l'Homme Parfait ; ce n'est plus la divinité humanisée ; c'est l'humanité déifiée.

On voit que l'apocalypse authentique devient réalisatrice, non par l'utilisation adventice d'une surcharge intéressée, mais lorsque son ambiguïté initiale se disjoint sous l'action interne d'une résolvante tranchante, d'une interprétation spirituelle ressentie douloureusement, d'un déchirement de la poitrine (*Sharh al-Sadr*)[a] ; c'est un renversement des valeurs, qui « réveille celui qui dormait » (Ibn Sab'în), cri « d'une femme qui enfante » (Jîlî[1]) ; seule l'humilité du vœu de pauvreté habilite à devenir Juge, seul l'orphelin de père, né du « *fiat* » peut ressusciter les morts. Deux textes évangéliques ont encore une valeur d'apocalypse hors pair, parce qu'irréalisés ; les Béatitudes du Sermon sur la Montagne, et le Magnificat (Luc, I, 46-55) ; l'avènement de l'Homme Parfait, le triomphe des opprimés qu'ils annoncent n'est qu'un tissu de sottises pour les techniciens du littéralisme canonique ; mais ceux qui sont spoliés de tout, sauf de leur soif immatérielle de la Justice, y adhèrent de tout leur espoir, invincibles.

Certes les pastiches, les faux abondent, dans la littérature prophétique, même à propos de cas authentiques. Pour Jeanne d'Arc, par exemple, on retoucha, en 1429, la prophétie de Merlin sur « la pucelle d'un bois chenu » celtique. En tronquant un détail topographique. Mais, en dehors de ce détail, tout le thème archétypique subsistait que J.A. pouvait s'assimiler sans mensonge, ainsi que le procès de 1431 le laisse entendre.

Les fausses prophéties fabriquées pour des politiciens profanes croulent, elles, de suite, par contradiction interne. Elles ne croient pas aux symboles dont elles veulent que nous valorisions les bénéficiaires prétendus. En 1917, l'Arab Bureau britannique du Caire imagina de soutenir l'attaque de l'armée Allenby sur Jérusalem en tirant parti du fait que l'orthographe arabe « al-Nabî » signifiait aussi « le Prophète », et prédisait la prise de la ville. Le monde arabe goûta assez peu ce faux ingénu d'un « prophète » malgré lui qui, tel le Dajjâl, se trouva ramener les Juifs à Jérusalem en se passant de leur Messie[i].

II

Très ancienne apparaît dans l'histoire des doctrines de l'humanité, la notion de « l'Homme Parfait ». Et les manuels de comparatisme religieux, partant de bases statiques aryennes, y voient surtout un « Urmensch », un « Homme Primordial », le Gayomerth mazdéen, l'Adam Qadmòn cabalistique, l'Insân Qadîm des manichéens arabisés. L'on doit reconnaître qu'un certain monisme intellectualiste musulman,

1. 'Abdalkarîm Jîlî († 1428 ; cf. notre *Recueil*, 1929, 148), ap. *insân kâmil*, éd. Caire, 1304 h., 2, p. 50 ; « *talid al-âma rabbatahâ* » ; cf. « *sayha* » (Q. 50, 41)[h]. [En marge : Josué – Jésus (nom plus pur donné par l'Ange en Nom pour Maryam) = Terre promise.]

assez tardivement d'ailleurs, a fini par élaborer un concept de l'Homme « Pupille de l'Existence (créée) », – « *Insân 'ayn al-wujûd*[j] », remplaçant le Logos incarné des chrétiens par une Idée-Type, marque intelligible du Créateur sur sa création, établissant une sorte de nexus abstrait entre les deux (au détriment de la transcendance divine) ; cette Pupille, c'est le Prophète Muhammad, cette Lumière prophétique primordiale à qui Dieu aurait dit « sois » (= *kûnî*, au féminin), « sans toi (= *lawlâka*) je n'aurais pas créé les cieux ». Affirmation d'une sorte d'Immaculée Conception de la Masse muhammadiyenne des Élus (on sait qu'en fait le Qur'ân (3, 31) n'enseigne cela que de Jésus et de Meryem) sans contrepartie finale. Alors qu'en Chrétienté elle n'existe qu'en fonction du rôle final du Juge Rédempteur (= Jésus), pour ces monistes musulmans, elle n'implique nullement que le Prophète soit le Juge du Jugement Dernier. Et, comme, pour les sémites, la finalité judiciaire est un élément essentiel de la notion d'Homme Parfait, le manque de dynamisme eschatologique de la théorie moniste de la « Pupille de l'Existence » (Ismaéliens, Ibn 'Arabî) l'a privée de toute influence sur l'évolution sociale du monde musulman ; ce qui nous dispense, ici, de l'examiner plus en détail ; elle est issue d'une divinisation philosophique de l'Intellect Agent tandis que le vrai Homme Parfait qu'attend l'Islam est un Messie.

Ici intervient l'objection classique : l'idée juive du Messie n'est-elle pas d'origine iranienne, donc aryenne (Reitzenstein) ; et le concept dynamique de l'Homme Parfait musulman n'est-il pas, dès le début, ce Mahdî « attendu » des légitimistes imâmites, en majorité des convertis d'origine iranienne, donc aryenne ?

Certes, toute l'histoire iranienne postmazdéenne développe une aspiration surnaturelle vers la Justice (les Sauveurs attendus, Saoshyant, Mithra, Bahrâm ; Srôsh, et les « legati » manichéens[k]). Mais l'Iran a toujours inclus un élément, une caste de scribes sémitisés, qui a fort bien pu lui communiquer cette inspiration au sixième siècle avant notre ère ; époque où le Messianisme croissait, à cause de l'Exil, dans le Galuth babylonien, parmi les exclus de la Terre Promise, et l'Iran d'alors montrait assez de compréhension du Messianisme naissant pour permettre le retour à Jérusalem et la reconstruction du Temple. De même, dès l'aube de l'islamisation, nous voyons naître au Yémen arabe, le thème messianique d'un Sauveur attendu qui « rétablira toute justice », le Qahtanide au bâton, « Mansûr al-Yaman[l] » ; et, puisque les colons juifs et iraniens, nombreux alors au Yémen, ne s'incorporèrent par la clientèle dans les tribus arabes qu'à la suite de leur islamisation, et puisque ce Qahtanide, ce Mansûr, fut successivement reconnu comme un contribule, par les Kindites dans Ibn al-Ash'ath, par les Hamdân dans un agent Alide (Ibn Wahb Saba'î, Mansûr le Qarmate), par les Balhârith dans un imâm kaysânî 'abbasside (Saffâh Ibn al-Hârithiya), ces ébau-

ches de l'Homme Parfait musulman nous semblent authentiquement arabes.

Plus tard, parallèlement au monisme ismaélien cité plus haut, un essai de syncrétisme hermétiste tentera d'unir la « Pupille de l'Existence » avec le Juge final, l'Agathodèmôn des hermétistes grecs cités dans l'encyclopédie musulmane des Ikhwân al-Safâ ; et Abû Sulaymân Sijistânî[1] enseignera que la béatitude suprême est l'accès, possible dès cette vie, à la « Nature Parfaite » (*tibâ' tâmm*), l'investissant de la Souveraineté divine (*rubûbiyya*, de Kindî ; cf. le « Mâjid » du ps-Jâbir, éd. P. Kraus). [Picatrix, 195.][m]

Mais de tels traits sont aberrants. C'est axialement, dans le Qur'ân, avec la méditation sunnite orthodoxe de son texte arabe que nous allons voir se développer la théorie purement islamique de l'Homme Parfait, avec toutes ses exigences eschatologiques.

III

Casanova a essayé d'établir que Muhammad avait eu la conviction d'être le « prophète de la fin du monde »[n] : donc l'Homme Parfait. Mais c'est de Jésus que le Qur'ân dit : « Il est le signe, pour l'Heure » (Q. 43, 61) ; non de Muhammad ; et ce serait minimiser la sincérité de son théocentrisme, et le culte d'adoration voué par lui au Qur'ân qu'il récitait. C'est cette Parole divine elle-même qui lui prescrivait, non de réaliser la fin du monde, mais de la remémorer à la communauté musulmane de façon plus véhémente que la Thora aux Juifs, ou l'Évangile aux chrétiens. Dès le Ier siècle, on récite la sourate XVIII pour se protéger de l'Antichrist (identifié à Gog et Magog ; Ibn Mâja, II, 511, 513). Dans son pèlerinage d'adieu, Muhammad a instauré à 'Arafât une liturgie de la *waqfa*, curieusement eschatologique ; tout en maintenant le pèlerinage pénitentiel, elle « insère la *'umra* dans le *hajj* jusqu'au jour du Jugement » ; la perspective légaliste dépasse le *haram* (on est en *hill*), l'usure, la vendetta, l'asservissement de la femme ; l'offrande du cœur, en *du'â* libre, débouche sur le pardon, et, à l'horizon, avec la « descente de Dieu », le Paradis se profile, descendant du ciel comme une fiancée (cf. Q. 50, 30, avec Apoc. Jo.). [Le temps s'introvertit.] Mais Muhammad, personnellement, se retranche (comme Iblîs, dira Hallâj) dans un culte jaloux de la pure formule d'adoration primordiale, laissant à la méditation coranique des hajjis musulmans fervents la réalisation en eux de cet *ikmâl al-dîn* (consommation de la religion) qu'il avait annoncé là, quelques mois avant sa mort prématurée, première « catastrophe » (*musîba*) de la fin des temps. Cette réalisation est la sanctification de

1. Sijistânî, ms. P. Kraus, 3e *risâla, fî l-kamâl al-khâss bi-naw' al-insân.*

saints « apotropéens » (*abdâl*) s'étant, à l'exemple d'Abraham, totalement abandonnés à Dieu.

Ce fut par la voie d'une liturgisation singulière que l'Islam naissant, mal aidé par les hadîth trop littéralistes des compilateurs de Tafsîr et de Musnad, prit conscience de l'efficacité sanctifiante de la méditation collective de la fin des temps.

On remarqua très vite, à Médine, la valeur hors pair d'une sourate coranique, la XVIIIe, *Ahl al-Kahf*, « gens de la Caverne » ; récitée de suite pour se préserver du Dajjâl (Antichrist) elle est le texte liturgique immuable qu'on récite depuis treize cents ans dans tout l'Islam au service solennel de chaque Vendredi (hadîth de Nâfi'[1]). Or, le 1er thème qu'elle expose, celui des Sept Dormants d'Éphèse, montre comment ces confesseurs de la foi s'étant réfugiés, par refus d'apostasier, dans une caverne, y sont mystérieusement vivifiés et sanctifiés par Dieu, qui les « tourne et retourne directement », « pendant 309 ans » les réservant pour être ses Témoins à la fin des temps ; le 2e thème, Moïse et le Messager divin (Khadir), montre à un prophète que le secret du Destin n'est fait que de tous les secrets des cœurs que seuls les saints devinent un à un, dans l'intimité de Dieu (cf. Q. 50, 36) ; le 3e montre la Gde Muraille [Tâlaqân y est à l'angle (Marquart)] préservatrice du monde civilisé, menacée d'être percée par les hordes (turques) de Gog et Magog (= Antichrist) (cf. Q. 21, 96).

Dans les autres sourates, des versets isolés avaient des résonances eschatologiques, éveillaient des espoirs révolutionnaires parmi les opprimés, les « *mustad'afîn* », surtout « *mawâlî* » (convertis non arabes, « clients », qu'Alî avait été presque le seul à défendre). Déjà, sous 'Umar, [envoyé par Ibn Muljam (*Lisan* III, 440)] Sabîgh b. 'Isl Tamîmî fut torturé pour avoir donné un sens apocalyptique aux « Dhâriyât », « vents brûlants (simoun justicier) » (Q. 51, 1) cf. *infra*, N° 196 de la litanie). Abû Dharr, sous 'Uthmân, annonça la revanche des pauvres et des humbles sur les riches et les superbes. Le genre si arabe des « invectives et louanges (*mathâlib wa mafâkhir*) », haussé du plan de la querelle tribale au niveau apocalyptique d'un Dante ou d'un Léon Bloy, prit parfois une éloquence sarcastique et déchirante, damnant les uns, canonisant les autres, brisant l'esthétique statique des formes accoutumées dans un grand élan finaliste. « *In Apocalypsi, ordo temporum sternitur* », avait dit Tertullien.

Ainsi avait parlé l'Esprit des prophètes, en Israël ; mais les Juifs d'alors lui bouchaient leurs oreilles et leurs cœurs « incirconcis » (Q. 2, 82 ; 4, 154), tout en prétendant « enchaîner » les mains de Dieu (Q. 5,

1. Nâfi', ap. *Lisân al-mizân*, V. 152. [M. b. Khalîd Khuttalî – Khalîd b. Sa'îd] Deux khalifes du IXe s. envoyèrent des missions à la Caverne d'Éphèse, et à la Gde Muraille de Derbend (Bêrûnî, *Chr.* 285 ; *Yâq.*, 3, 56).

69), eux qui ne seraient jamais plus libres. Ainsi, dans l'Apocalypse johannique adressée aux Sept Églises endormies (cf. les Sept Dormants), l'annonce de la Parousie du Juge vengeur, l'Esprit récapitulant toute l'histoire providentielle de l'humanité, s'était exprimée par la bouche de Jésus, à la 1re personne « je suis l'Alpha et l'Oméga ; cf. *ap.* Év. : je suis la Voie, la Vérité, la Vie ; la Porte, le Bon Pasteur... » ; Mais les chrétiens d'alors, même les moines n'étaient pas arrivés à pratiquer leur Règle selon une méthode agréable à Dieu (Q. 57, 27), capable de former des Hommes Parfaits ; d'où leurs interminables divisions.

Le Qur'ân, fulminant les sanctions divines contre les privilégiés prévaricateurs, Juifs et Chrétiens, n'apporte à l'Islam ni des promesses de fiançailles, ni l'accès à la sainteté d'au-delà ; il clôt le Registre du Destin, par régression récapitulative jusqu'à la révélation abrahamique et menace les musulmans hypocrites de sanctions identiques, directes, « *Lan yujîranî min Allah ahad*, nul ne me sauvera de Dieu (Q. 78, 22) » ; « *lâ shakhs aghyar min Allah*, aucune personne n'est plus jalouse que Dieu » (Bukhârî, *in fine*, *tawhîd*).

Chacun doit se sauver seul ; ce n'est que provisoirement qu'on peut faire le *hajj* pour autrui ; l'Homme Parfait doit donc échapper, en quelque manière, à la loi généalogique ; l'Islam l'entrevoit mieux qu'Israël ; et c'est pourquoi il l'identifie, de Tirmidhî à Ibn Sab'în avec le Sceau de la Sainteté, qui est l'Esprit de Jésus, soit sous la forme d'un de ses disciples inspiré à son tour par lui (Maqdisî, 2, 172 ; ex. : Ibn Hûd † 699 : cf. pour les apotropéens druzes, Salmân-Hamza), soit sous la forme d'une réapparition, devant les Awliyâ (puis les Sulahâ) seuls, puis devant tous les hommes (selon Hallâj[1]). Apparition judiciaire, huit fois liée par le Qur'ân au « *fiat* » créateur pour le Jugement[2], où Jésus se trouve isolé comme le pur concept d'une vierge pure, comme cette Vérité qui est le Sceau de la création. « *Lâ mahdî, illâ 'Isâ*[3]. »

La méditation musulmane est déconcertée, toutefois, devant ce fait qu'à son premier avènement, Jésus n'a pas ouvert ce Sceau, n'a pas justifié Dieu d'avoir laissé persécuter les justes ; et qu'à son avènement l'Homme Parfait devra être, en tant que Témoin, invincible et, en tant que source de vie, intuable[4]. Il avait dit : « Un autre viendra, qui me

1. *Riw.* 23 ; Q. 4, 157.
2. Q. 2, 111 ; 3, 42, 52 ; 6, 72 ; 16, 42 ; 19, 36 ; 36, 82 ; 40, 70 (selon Muqâtil, cf. notre *Recueil*, 197 ; *Passion*, 520).
3. « *Lâ mahdî illâ 'Isâ* » : hadîth de Shâfi'î (Hasan Basrî, via M-b-Khâlid Janadî ; Dhahabî, *I'tidâl*, 3, 52 ; *Lisân al-mizân*, s. v. ; Subkî, *Tab.* I, 280-281 ; Ibn Khaldûn, *Muq.* II, 188-189, 194 ; Qundûzî, *Yanâbi'*, 434 ; Qannawjî, *Idhâ'a*, 64 ; déjà opposé en 749 à un Alide (mahdi Saba'î) l'autorité revenant à Jésus seul ; Saffâh est un nom apocalyptique, donné à Alî par les shî'ites ; comparer les noms apocalyptiques des Abbassides (Mansûr, Muntasir, Mahdi, Qâyim) chez Khatîb (9, 399) et chez Ibn Khaldûn (2, 183).
4. 'Alî Wafâ, *ap.* Sha'râwî, *Lawâq.*, s. v.

rendra justice » (Jo. 8, 50). Sera-ce un autre, qui, inspiré de l'Esprit de Jésus, rendra cette Justice vengeresse dont l'Islam, dans sa guerre sainte, exige la venue ? « *Ana 'Isä l-zamân* », « je suis le Jésus de ce temps », dit une litanie shî'ite de 'Alî (n° 260). Une minorité croissante de shî'ites exaltés font de ce Justicier innommé (« al-Qâyim » = le Chef ; « muntazar » = attendu ; « Mahdî » = bien dirigé) un descendant du Prophète, donc un Fâtimide, un Alide.

Balâdhurî affirme même (*ansâb*, ap. RSO, VI, 495) que dès la mort de 'Alî, quatre exaltés[1] transmettaient comme de lui une *khutba* insolite. En tout cas, dès l'an 120 h., on fait circuler, avec une valeur apocalyptique, des « prônes » (*khutab*) de 'Alî, un « testament du légataire (c'est lui) », et un « *jafr* » (exégèse apocalyptique des valeurs numériques des consonnes initiales formant le premier verset de plusieurs sourates du Qur'ân).

Le *jafr*, appliqué à l'Homme Parfait, sert à l'identifier soit au *Mîm* (= 40 = Muhammad), soit à l'*Ayn* (= 70 : 'Alî), soit au *Sîn* (300 = Salmân ; 'Isä ?). Les N[os] 144 et 148 cités *inf.* l'identifient à une Parousie islamique de Jésus. Enfin la « clameur de la vérité » cosmique (*sayha bi l-Haqq*, Q. 50, 41), celle de Noé et de Sâlih, est à l'origine du « je suis la vérité » (*Ana l-Haqq*) de Hallâj, cri révolutionnaire, qui a ameuté les Turcs ; non pas notion statique.

IV

Reprenons maintenant séparément l'examen des trois éléments caractéristiques de ces textes apocalyptiques, utilisés pour décrire l'avènement, à travers crises et catastrophes, de l'Homme Parfait.

Le *jafr*°, d'abord, l'usage nombré des lettres coraniques isolées (exégèse de l'imâm Ja'far, selon Hârûn-b-Sa'îd 'Ijlî, Ibn Khaldûn, 2, 214). Les Ismaéliens et les Druzes ont souligné l'aspect mystérieux des deux groupes de cinq initiales, de Q. XIX (KHY'S) [a/s. Kerbela (ikmâl, 255)] et de Q. XLII (HM'SQ) ; ils appellent le premier « lettres de la véracité » [*bi-haqq al-khamsa* (*sîniya*) ou *ahl al-bayt*], et le deuxième « lettres du mensonge » (contre les Nusayrîs, qui lisent le deuxième ainsi : « la triade 'Ayn-Mîm-Sîn est Vérité » ; cf. en hébreu « *emeth* » vérité = sceau de Dieu, selon Jer. X, 10, et Talm. babyl. Shabbat 55 a, Talm. jerus. Sanhedrin 18 a ; référ. due à W. Fischel). Le premier nombre = 165, le deuxième = 518 ; ils peuvent intervenir tous deux dans la chronologie mystique du supplice propitiatoire de Hallâj (considéré comme « Homme Parfait ») pour Bagdad ; car le hadîth célèbre d'Artât (rapporté par Na'îm † 218 h. et Tabarî, [Khatîb I, 40]), donne le

1. Hujr-b-'Adî, 'Amr-b-Hamiq, Habba-b-Juwayn Bajalî 'Urawî, 'AA-b-Wahb Hamdâni (= Ibn Sabâ) cf. Asbagh, Hârith Hamdânî, Rushayd Hajari (Levi della Vida).

deuxième groupe (518) comme date de la destruction de la double ville de Bagdad (en fait, fondée en 144 h., détruite comme capitale en 656, son califat a été transféré au Caire en 662 h. ; et 144 + 518 = 662 ; et Hallâj récita en mourant « son verset » Q. XLII, 17). Et le premier groupe (165) ajouté à 144, donne 309, date hégirienne de sa mort (= aussi Tâ + Sîn = 903, total des initiales coraniques, est 309 inversé) et 309 est le nombre du *tajawhur al-khalîl* (Shushtarî), du sommeil sanctifiant des Sept Dormants, Q. XVIII, 24. Ibn Abî Wâtîl [voir sa *risâla* imitée de Shaydhalâ (Taymûr)], disciple d'Ibn Sab'în, utilisant le groupe 683 (Khâ-fâ-jâ), puis, selon Kindî le groupe 98 (Sâd-Hâ), obtint l'an 698 pour le retour spirituel de Jésus, que le sûfî 'Amir Basrî crut réalisé cette année-là dans la personne du faux mahdî Ardistânî († 699 ; l'Islam durant 693 ans : Kindî [le carré magique 693 dans Ayyâshî]).

Ensuite les thèmes catastrophiques judéo-chrétiens, *fitan*, *ashrât al-Sâ'a*[1], que le Qur'ân reprend, condense et élucide à sa manière : déluges d'eau, pluies de feu, massacres dans les lieux de culte. Le Qur'ân tend à négliger les épidémies, et, parmi les signes célestes, retient la Lune (scission, '*urjûn*). Il revient constamment sur les catastrophes soudaines du passé, dont il signale le caractère cyclique, récurrent, de menaces eschatologiques. Déluges noyant les villes d'escale et de trafic immoral (Kûfa a eu le « *tannûr* » du Déluge qui punit l'incubat, près de la prison des anges Hârût et Mârût séduits par Nahîd, Q. 2, 96 ; – mais Basra, déjà punie en [255]/868, pour n'avoir pas écouté l'appel à la pénitence du hanbalite Ghulâm Khalîl, sera engloutie [eau, sang (→ istiqtâl) feu] ; cf. Marseille, avertie après la peste). Pluies de feu détruisant les métropoles voulant se passer de Dieu (Sodome, 'Ad, Thamûd, Madyan ; l'avertissement à la Babylone de l'Apocalypse, écho de la Tour de Babel détruite, vise Rome, Londres, Paris) au signal d'un grand cri, *sayha*, comme pour Noé et Sâlih ; ainsi la double cité de Bagdad, cette « *mudhammatân* » terrestre, fut prévenue dès le début (hadîth d'Artât[2]), de sa destruction (cf. sac des Mongols) et Hallâj en cria la *sayha* anticipée (*sayha*, contraire de *bushrä* [à Mambré]).

Dans les massacres où les villes de culte sont détruites, les apocalypses proposent un symbole dont le Qur'ân aborde, dans deux thèmes, l'élucidation.

De même que Jérusalem a été punie et détruite, de même La Mekke ou plus exactement le Temple de la Ka'ba sera détruit. Mais, tandis que l'arche d'alliance fut jetée au lac de Tibériade (ou à Antioche), c'est le pèlerinage d'adieu de Muhammad qui a préparé la destruction symbo-

---

1. Na'îm-b-Hammâd, *K. al-fitan*, ms. Esc. 2, 1536/7 ; abr. 'Izz Maqdisî, ms. 'Atef 602 (Isl. Cult. 3, 361) ; Ibn al-Munâdî (†334) *K. al-malâhim* ; utilisés par Suyûtî, *'Urf wardî* (in « *hâwi* », 2, 57-86). [Malhamat Ibn 'Aqib, Ibn Tayimiyya, *Minhâj*, IV, 49.]

2. Khatîb, I, 40 ; Tabarî, s. v. ; sur destruction des autres villes, Muqâtil, *ap.* Maqdisî, 4, 97-98.

lique de la Ka'ba. En « incorporant la *'umra* (= retraite pieuse auprès de la Ka'ba) dans le *hajj* (= l'offrande du sacrifice, à 'Arafât) pour jusqu'au jugement dernier[1] » il fait comprendre que le Temple où nous sommes en *ihrâm* devant Dieu, c'est-à-dire notre corps, doit être détruit avec la victime rituelle, au moment où nous nous offrons à 'Arafât, comme la « grande victime » (*dabîh 'azîm*) que préfigurent les animaux ; et que nous devenons, en échange, alors, comme le dit le N° 105 de la *khutbat al-bayân*, la « *Mâ'idat al-kashf* », la « Table du festin de l'extase consolatrice » (cf. *tuma'nîna*[2]), ce signe qui consolera les vrais chrétiens jusqu'à la fin, la Cène, donnée au seuil de la Passion destructrice. On voit que, de même que l'Islam réduit le baptême à la *fitra*, c'est-à-dire à une lumière innée primordiale, il entrevoit la Cène comme un signe eschatologique, comme la consommation intellectuelle d'une espèce intelligible divinement consolatrice (*tuma'nîna* chrétienne = *sakîna* juive). Dans sa lettre à Shâkir-b-Ahmad, au moment où les rebelles qarmates s'apprêtaient à massacrer les Mekkois et à enlever la Ka'ba, Hallâj écrivait : « Détruis la Ka'ba (avec le Temple de ton corps), pour la rebâtir dans la Sagesse (deuxième naissance) [cf. istiqtâl à Balkh] : afin qu'elle adore avec ceux qui adorent, et prie avec ceux qui prient[3]. » Tandis que les littéralistes de son temps ne cherchaient dans les prophéties de la destruction de La Mekke que la possibilité de voir l'échec abyssin de 570 réparé par d'autres « Abyssins », peut-être les Qarmates, Hallâj réalisait que la résurrection glorieuse du Temple de son corps dépendait d'un grain d'aloès (= parcelle de son corps brûlé en sacrifice à Dieu), menant en cela à son terme le symbolisme eschatologique du *Hijjat al-wadâ'* du Prophète.

Cette personnalisation de la Ka'ba dans l'Homme Parfait nous amène à constater que les thèmes de la grande *malhama* (= l'offensive des chrétiens grecs, les Rûm, contre l'Islam, commençant par une rupture de trêve, et finissant par la prise de Constantinople) aboutissent aussi à dessiner le profil de ce *Qâyim*, « chef redresseur des torts » qui remplira le monde de justice comme il a été rempli d'iniquité. Pour son identification, il s'est passé ce qui s'est passé pour la victime désignée à Abraham, où l'Islam (Ibn Hanbal) a d'abord reconnu Isaac, puis, par racisme, Ismaël. Pour le *Qâyim*, l'unanimité sunnite y a d'abord reconnu le Messie revenu, non plus souffrant, mais victorieux ; ou bien un chef invincible animé de l'Esprit de Jésus, guidé par son exemple (*hidâya*), sinon Jésus lui-même : selon le fameux hadîth de Hasan Basrî et Shâfi'î, qui permet ces deux exégèses : « pas de chef bien guidé, sinon Jésus », « *lâ Mahdî, illâ 'Isâ* ». En dehors des sunnites, des shî'ites du deuxième

1. Halabî, *Insân*, 3, 297 ; Ibn Taymiyya, *Sab'îniya*, 93.
2. Consolation « consolidant en Dieu » la prière (Shâfi'î).
3. Ibn Dihya, *nibrâs*, 103.

siècle (*Mustanîriya*, *Mansûriya*), des mu'tazilites du troisième siècle (Ahmad Ibn Khâbit, Fadl Hadathî) l'avaient admis, dans sa substance, sinon dans sa forme, qui sent la polémique 'abbasside anti-shî'ite. À la fin du troisième siècle, des traditionnistes sunnites considérables [disciples de Yunûs (170 † 264) – 'A.-b.-R. Isfahânî, 'A.-b.-M. Sijzî, Maqdisî (2, 162)] y adhéraient encore : Ibn Mâja, Ibn Khuzayma († 311) et Ibn Ziyâd de Nishapur, Ibn Abî Hâtim de Rayy († 327), Sâjî de Basra († 307), Qazwînî cadi de Damas († 315), Tahâwî du Caire († 321), Yaq. Isfarâ'inî († 316) et H. Tarâ'ifî, [AB. b. Ziyâd. En 627, le calife almohade Ma'mûn le proclame à Marrakech].

Cette veine continue de méditation islamique sur la *hidâyat 'Isä*, instaurée par Tirmidhî, a duré après Ibn 'Arabî ; au Maroc, il y a deux siècles, toute une école, depuis Abû Mahdî 'Isä Tha'âlibî († 1080 ; Kattani, *Fihris*, 2, 191), jusqu'à M. Saghîr-b-AR Fâsî († 1134) et à ses disciples (l'historien Ifrânî † 1151, et le Nâsirî M. Dar'î Tamgrûtî † 1158) maintenait encore que ce hadîth signifie que Jésus (*Rûh Allah*) est le Maître inspirant la Règle de vie parfaite, et que c'est là « l'avènement de l'Homme Parfait » ['Isawiyîn (*Futûhât* I, 248-254)[P]].

Mais, si un isolé, au premier siècle, Ibn Sîrîn préférait voir dans le Qâyim le Qahtanide, – une minorité croissante de shî'ites y a vu un Alide, puis, plus restrictivement, un Fâtimide ; et cette opinion est devenue depuis neuf siècles, celle de la majorité musulmane.

Ce Fâtimide est un jeune proscrit de la lignée légitime, caché par ses partisans (période de la « Caverne », de la sourate XVIII, selon les Ismaéliens) ; ce réfugié (*'Ayidh*) est proclamé, contre son gré, et son règne guerrier ne durera pas plus de neuf ans. Et certains pensent qu'il y aura successivement trois Mahdî[1] avant le Dajjâl, comme il y aura trois « tours » (*karrât*) pour la Résurrection (*raj'a*) qui tirera vengeance publique des persécuteurs : le second étant Husayn (= Muntasir) le protomartyr, et le troisième son père, 'Alî (= Saffâh). Qu'il s'agisse de la défaite des Rûm (= Banû l-Asfar) déjà signalée par le Qur'ân (30, 1-2) sous Chosroês, passage d'où Ibn Barrajân déduira la reprise de Jérusalem 50 ans avant 1187, – de la prise de Constantinople « due à la force des prières [de 70 000 Murshîdiyya (Wittik, *in DI* XIX, 25)], non des sabres ni des lances » (Ibn 'Arabî, *'Anqâ mughrib*, éd. 1353, p. 10, 68) promise six siècles d'avance par des hadîth (cf. Q. 2, 108), les hadîth hésitent à l'attribuer au *Qâyim* lui-même, ou à un Second Témoin (qui semble être la fusion des Deux Témoins de l'apocalypse johannique, dont les deux oliviers bénits sont d'ailleurs aussi bloqués en un, Q. 24, 35). Ce Second Témoin n'est d'ailleurs pas tout à fait l'Homme Parfait, car c'est l'âme

1. Mahdî' l-khayr, al-dam, al-dîn ; de même 3 Sufyânî, « selon le livre de Daniel » (Suyûtî, *Hâwî*, 2, 84, 78) ; 3 « retours de Jésus » (M-b-Hâmid Tirmidhî, *ap.* Shu'aybî, *Jawhar farîd*, 32 b, ms. Caire, majm. 229) ; 3 khasf (Ibn Mâja, 2, 501).

pure, le serviteur saint (Khadir = Élie) qui sera vaincu et martyrisé [Bukhârî, l. IV *fitna*]. Mais il commence par être le Précurseur, le Porte-étendard, qui s'insurge dans le pays des Turcs, à la tête de divisions ayant des étendards noirs (cf. 'Abbassides ; ou cinq drapeaux, blanc, bleu, jaune, rouge, vert selon les Druzes), et, refoulant le Sufyânî (dont les drapeaux verts sont marqués d'une croix) et ses auxiliaires Kalbites, rejoint au Hijâz les Sept Abdâl (ou VII Dormants : venus de Beïsân) et les Quarante 'Asâ'ib (venus d'Irak), pour la proclamation du *Qâyim* (ou Mahdî). Le rôle du Second Témoin s'arrête avec sa mort devant Jérusalem. Son nom varie suivant les sources ; soit le Qahtanide, soit Mansûr, soit Shu'ayb, le mawlä Tamîmî, venu de Tâlaqân (en Jûzjân[1], ce qui y provoque deux insurrections apocalyptiques, en 219 et en 309). À côté de lui, on signale, comme premiers soldats du *Qâyim*, une pointe d'avant-garde, qui sera détruite (triple *khasf*) en Hijâz, et l'élite des 313 (nombre des compagnons de Gédéon-Tâlût, nombre des vainqueurs de Badr).

Après l'écrasement des chrétiens, intervient la lutte contre les Juifs, dirigés par le Dajjâl (= l'Antichrist, thème hébraïque du Messie antichrétien, dernier d'une lignée de 27 hérétiques ; = le « fils d'un évêque et d'une religieuse hébraïque », dit un texte chrétien célèbre) ; il fera les mêmes miracles que le Christ, occupera le désert et toutes les aiguades (Tibériade, Beïsân, Zughar [prédiction de Ta'mîm Dârî]), convertira le monde, assiégera Médine (en campant au Zarîb Ahmar = Kathîb Ahmar[2], lieu de la Mubâhala), La Mekke, Jérusalem, et le Sinaï. C'est Jésus, ou un Chef animé de l'Esprit de Jésus, qui descendu du ciel sur le minaret blanc à l'Est de Damas, vaincra et tuera le Dajjâl à Ludd[3], tuera les porcs, brisera la croix. Les pierres et les arbres (sauf le *gharqad*) l'aideront à exterminer tous les fugitifs juifs (juif signifiant ici, selon le § 18 du catéchisme des Druzes, les musulmans sunnites littéralistes). On remarquera que cet épisode archaïque est en décalage avec l'histoire du *Qâyim* fâtimide. Le shî'ite Khasîbî paraît confondre le Dajjâl avec le Sufyânî qu'il nomme « 'Uthmân-b-'Anbasa le démon ».

Un autre thème archaïque (Apoc. Johan.), c'est la Bête (*Dâbba*), ici ambivalente (parfois identifiée à 'Alî), encadrée entre la Fumée, et le Feu (annonciateur du Jugement) qui brillera d'Aden à Busrä (ou d'Ispahan).

On fait coïncider avec l'offensive du Second Témoin, l'enfoncement de la Gde Muraille de Gog et Magog par un peuple « au visage de cuir doublé (comme un bouclier), aux yeux petits, au nez aplati, vêtu de

1. Sur le « hadîth de Tâlaqân » Maqdisî, *Bad'*, 2, 157 ; *Akhbâr al-Hallâj*, 1957, 66-70 Qundûzî, *Yanâbî'*, 449 (cf. Ibn Bâbûyé, *Ikmâl*, 259).
2. Ibn Mâja, II, 514 ; cf. ma « *Mubâhala* », Paris, HE (SSR), 1943-44, p. 24. L'Islam redeviendra alors « *gharîban* » (Ibn Mâja, 2, 477 ; cf. mon « *Salmân* », 1933, p. 42).
3. Ou à Acre (*Futûhât*, 3, 364 : 2ᵉ *malhama* = Armageddon).

poil », identifié aux Turcs, dès avant le IXe siècle[1]. Enfin, on attribue au *Qâyim* une restauration économique radicale, marquée, soit par un afflux de matières précieuses (l'or roulera à flots dans l'Euphrate[2]) dans son trésor à Kûfa (au *masjid Sahla*), – soit par la frappe d'une monnaie saine, de forme nouvelle : monnaie d'argent cubique (*labna fadda*, « brique d'argent ») bouchant le dernier trou dans le mur de l'Islam ; achèvement de la *zakât* ; seuls Hallâj et Ibn Tûmart ont fait circuler ce « *dirham murabba'*[3] ».

L'équivoque millénariste qui a pesé sur l'exégèse chrétienne de l'Apocalypse johannique quant au Règne triomphal du Messie avant le Jugement, pèse également sur l'interprétation musulmane de la restauration sociale due au *Qâyim* avant le *Qiyâma* (Jugement). Le fameux présage eschatologique du lever du soleil à l'occident, qui signifie la clôture du pardon, le décret vengeur de la Justice, ne débouche-t-il pas tout droit sur les grandes Assises ? Les textes shî'ites représentent Fâtima, échevelée, dressant vers le soleil son dernier-né, Muhassin, assassiné, invengé : en signe d'imprécation[4]. Or, Fâtima est selon les shî'ites extrémistes, cette « rougeur du couchant où se lève le premier croissant », qui sera remplacé par le soleil (= Mîm) lors de son « aube occidentale » du Jugement. Fâtima étant considérée comme réincarnant l'Esprit de Meryem (car, numériquement Fâtir = Meryem = 290), cet *Ibtihâl* de Fâtima correspond au Triomphe de la Femme personnifiant l'Église des martyrs indignés des délais de la Justice divine dans l'Apocalypse johannique (cf. Q. V, 116 ; XIX, 34). [Fitra, amâna, Kûnî, 'anqâ, al-Mathal al-A'lâ (Q. XVI, 62 ; XLIII, 16 ; XXX, 26).]

Pour ceux qui identifient le *Qâyim* avec la venue de Jésus, *mujaddid al 'asr*, maître de la Règle de vie parfaite, dans les âmes des mystiques, ce Triomphe de la Femme est représenté par celui de la *Rafîqa*, la Fiancée Paradisiaque de Jésus, bergère bédouine [des Judhâm de Madyan ou de Ghassân, son minaret à Damas al-'arûs jumelé avec le minaret de Jésus, al-baydâ'] « qui fait paître les brebis avec les loups », une infirme qui « n'a ni pieds, ni mains, ni yeux », mais « est dans la paix de Dieu » (Abû Nu'aym, *Hilya* VI, 158, X, 177 ; Naysabûrî, *'Uqalâ l-majânîn* 124, 129 ; Shaydhalâ, ms. Vatic. ar. 32, 154 ; cf. Levi della Vida, *Elenco*, 281 ; L. Ibn al-Khatîb, *Rawdat al-ta'rîf*, ms. Zah. *tas*. 85, f. 130 a ; Léon Bloy, *Vie de Mélanie*, p. XVI[q]).

---

1. Turcs de Bust (dès Ibn al-Ash'ath = Qahtanide, Mas'ûdî, 5, 302) ; Turcs islamisés de Samarra, ou Ghuzz païens, ou Chinois (Maqdisî, 2, 154 ; Nawawî, sur Muslim, 18, p. 37 ; Abû Dâwûd, éd. Saharanpur, t. 5, 106-107).
2. Muslim-Nawawi, 18, p. 18-20 (cf. supplice de Hallâj).
3. Sacy, *Chrest.* 2, 283 n. ; Goldziher, ZDMG, t. 41, 71, 103 ; Ibn Khaldûn, *Prol.* 2, p. 58, 193 ; Ibn Dihya, *Nibrâs*, 101 ; *Futûhât*, I, 355.
4. Khasîbî *Hidâya* 287 *sq.* ; Fâtima « Umm Abîhâ » met Muhassin dans les bras de son grand-père.

V

Les thèmes précités, isolés, ont été agglomérés au cours des âges par des compilateurs plus ou moins sincères d'apocalypses dites *kutub al-malâhim*. Les plus anciennes sont en vers (cf. les chants sibyllins judéo-latins) ; celle de Mi'dân Sumaytî († v. 165 h.) sur le Mahdî shî'ite (cit. Jâhiz, A. F. Isfahânî), mentionne déjà le fabuleux oiseau 'Anqâ (qui ravit au ciel l'enfant persécuté). Au VIIIe siècle hégirien, Ibn Khaldûn analyse les *malâhim* utilisées par des dynasties nord-africaines, ou par des ordres sûfîs (ex. : le calenderi Bâjîraqî † 724). Puis il y eut des *malâhim* en *saj'* (cf. *infra*, *khutbat al-bayân*, VI). Enfin, on a, en prose, des essais « anticipés » de biographie (apocalypse du pseudo-Bahîra étudiée par Abel, textes turcs du Xe s. hég. étudiés par Deny), soit de l'Homme Parfait (cf. Messie ben-David juif), soit de son Témoin souffrant (Messie ben-Joseph juif). Dès 180 hég., Na'îm (corroboré par Maqdisî, *Bad'*, 2, 157) appelle ce Témoin, chef de l'avant-garde des drapeaux noirs (préfiguré par Abû Muslim en 130 h.), venant de chez les Turcs, Shu'ayb-b-Sâlih Tâlaqânî, mawlä de Tamîm, à la barbe clairsemée [= forme masculine de la Rafîqa Madyanîya. Cf. Tûsî, *Ghayba*, 231]. Précédant le *Qâyim* (Husaynide, ou Hasanide zëîdite, venant de Khutan, Chine = Mâ Sîn), Shu'ayb bat le Sufyânî (aux étendards verts, avec croix), à Beïzâ près Istakhr, intronise le *Qâyim* à La Mekke avec les VII Dormants (Abdâl), et est tué « comme un agneau », avant l'écrasement des Kalb Sufyânides à Beïsân, au ponceau du Cédron, [près des « degrés » (il s'agit de l'escalier géant signalé par les pèlerins arméniens du Ve s.)] à Iliyâ (= Quds). Du vivant de Hallâj, les gens de Tâlaqân l'identifièrent à ce Shu'ayb prédit. Trois siècles plus tard, les Shâdhiliya y virent le saint patron de Tlemcen, Boumédiane (cf. Suyûtî, *Hâwî*, 2, 70, 74, 75).

VI

Analyse de la *khutbat al-bayân*[r]

Nous donnons ici l'analyse détaillée de la *khutbat al-bayân* (ou « prône de l'Explicitation »), car c'est le texte apocalyptique islamique qui s'est le mieux différencié durant sa formation séculaire.

La dernière recension, celle de Kamâl al-Dîn Abû Sâlim M-b-Talha Halabî (XIIIe s.) en son *Durr munazzam* (cf. ms. Tarcici, ff. 1-12 ; Irânî 35-44 ; Qundûzî, *Yanâbi' al-mawadda*, 404-407 ; avec le ms. Paris 2661, ff. 21 b-24 a), se compose de trois parties ; une *dibâja* énumérant des Noms de Dieu (« *khâliq al-samawât wa l-'ard wa-fâtiru-hâ...* »), puis des noms du Prophète Muhammad (« *al-khâtam li-mâ sabaq min*

al-risâla... ») ; – vient ensuite une énumération des *masâ'ib* ou « calamités » croissantes qui doivent suivre sa mort (« *'azumat al-balwä wa 'shtaddat al-shakwä...* »), placée dans la bouche du khalife 'Alî parlant du haut de la chaire, dans la mosquée-cathédrale de Kûfa ; un impie, Suwayd-b-Nawfal Hilâlî, l'interrompt pour lui demander d'où il sait tout cela. 'Alî irrité, prononce alors une litanie de 268 noms, où il s'identifie, à la première personne (« *Ana sirr al-asrâr...* » = « Je suis le Secret des secrets... »). Alors l'impie Suwayd tombe mort, et 'Alî reprend la parole (« *as'lûnî qabl an tafqidûnî* » = « interrogez-moi avant que je vous quitte », phrase célèbre), pour réciter, en prose assonancée une *malhama* ou apocalypse énumérant les *fitan* (rébellions) jusqu'à la fin des temps : en commençant par l'Ilj min Banî Qantûr (= « le barbare néfaste », destructeur de Basra), la lutte se déplace vers l'ouest, de l'Iraq à Damas et à l'Égypte (insurgés venus du Maghreb), pour aboutir, après l'arrivée victorieuse d'une avant-garde à Jérusalem, à l'avènement du *Qâyim* de l'Islam.

La partie caractéristique est la litanie des 268 noms. Bien que Radî n'en ait pas soufflé mot dans son recueil classique, zeïdite, il est vrai, des prônes attribués à 'Alî (« *Nahj al-balâgha* »), d'après des sources datant, comme l'a montré Hibatallâh Shihristânî, d'au moins 150 ans avant le « Nahj » (compilé vers 400/1009), – la *khutbat al-bayân* remonte peut-être à la fin du premier siècle de l'hégire. Un pastiche satirique de l'auteur d'« Abulkasim » édité par Mez (p. 157), et une citation dans le *Bad'* de Maqdisî (éd. Huart, 2, 174), montrent que cette pièce était bien connue avant 960 de notre ère. Si les shî'ites extrémistes tardifs ont refait des litanies indépendantes de celle-ci (cf. pour celle des Bektashis, Birge, 141), les Nusayrîs ont deux *khutba* alides (Tatanjiya, ap. ms. P. 5188, p. 95 ; Khasîbî, *Hidâya*, 47 ; cf. le mot « *Anä muhlik 'Ad...* » = « Je suis le Destructeur de 'Ad... » que le shî'ite pro-nusayrî Sûlî accusa Hallâj de s'être approprié, au procès de 301/913[1]) étroitement apparentées, et datées d'avant 300 hég.

Une proclamation keïsaniyenne de l'an 891 en utilise des fragments (Tabarî, s. a. 278 h.). Et l'on peut remonter plus haut, grâce à une source du *Ma'rifat al-rijâl* (p. 138 ; cf. Mâmuqânî, 392) du shî'ite Kashî (biographies compilées avant 900), qui en renferme des extraits, transmis à Ismâ'îl-b-Qutayba († v. 820) par Abû l-'Alâ Khâlid-b-Tuhmân Khaffâf Salûlî qui disait les tenir de l'Imâm Bâqir († 731). Prétention significative ; la litanie en question proviendrait des Saba'iya de Kûfa, secte admettant la transmission, par métempsychose, d'un Esprit divin, de cycle en cycle, jusqu'au Jugement Dernier où se totalise la réalisation des noms historiques assumés par l'Homme Parfait ; noms énumérés par les

1. Mot connu dès Mughîra (Maqdisî, *Bad'* 5 136 ; cf. ses 7 *wusafä* aux 7 Abdâl).

deux Jâbir (J. Ansârî et J. Ju'fî) dans les écrits apocryphes qu'ils prêtaient à l'Imâm Bâqir, quelle que fût leur identification de l'Homme Parfait : avec un Imâm « silencieux » (secte 'Ayniya), un Imâm « parlant » (secte Mîmiya), ou un Initiateur inspiré (secte Sîniya : Salmân, ou 'Isä).

La *dîbâja* paraît beaucoup plus récente.

Quant à la *Malhama* finale, nous constatons, en nous référant à la série archaïque des « catastrophes » donnée plus haut, qu'elle y a perdu, par usure, presque tout accent.

Voici les principaux des 268 noms de la litanie (il faut suppléer, en tête de chacun, « Anä » = « Je suis ») :

1. Secret des secrets ; 2. Arbre des lumières ; 3. Guide des cieux ; 4. Directeur des Laudes ; 5. Ami de Gabriel ; 6. Élu de Michel ; 7. Salamandre des cieux ; 8. Conducteur du tonnerre ; 10. Lit du Durâh (= Ka'ba du quatrième ciel) ; 20. Saturne des devins ; 23. Mainteneur du covenant ; 24. Garantie des témoins ; 35. Causateur des causes ; 36. Maître des nuées ; 37. Redresseur des créatures ; 39. Substance de l'éternité ; 45. Le premier et le dernier, l'évident et le caché ; 64. Aile de Burâq ; 74. Véloce (= *shimlâl*) entre les cavaliers ; 76. Ouvreur de l'aurore des jours ; 78. Épandeur de l'Euphrate ; 88. Archétype du Qur'ân ; 91. Socle de la gloire ; 98. Cinquième d'entre Ceux du Manteau ; 101. Groupe des élus de l'A'râf ; 105. Table du festin de l'extase ; 109. Secret d'Abraham ; 110. Serpent de Moïse ; 111. Divulgation de l'Adoré ; 115. Interlocuteur des Sept Dormants ; 127. Bashîr des Turcs ; 129. Hanbatâ des Zanj ; 130. Girgis des Francs ; 133. Burustum des Russes ; 144. Élie de l'Évangile (Tabor, Passion : Khadir) ; 145. Armure des vainqueurs ; 146. Vêture des nus ; 147. Fraternisation de Josué et Moïse ; 148. Norme rendant Jésus agréable à Dieu ; 151. Doué de force puissante ; 152. Porteur de l'étendard ; 153. Imâm de la résurrection ; 154. Échanson du Kawthar ; 155. Répartiteur du paradis ; 157. Reine abeille (*ya'sûb*) de la religion ; 163. Arracheur de la porte (de Khaybar) ; 165. Maître de la réelle certitude (*yaqîn*) ; 168. Interrogateur des morts ; 175. Perle précieuse ; 176. Porte de Médine ; 183. Signification des initiales coraniques « T.S. » ; 184. Autorité des initiales « Y. S. » ; 190. Guetteur de l'étoile (Vénus) ; 191. Pente du Sinaï ; 192. Dedans de la Trompette ; 196. Flamme des vents brûlants ; 200. Amâna de la sourate 33 ; 201. Dessous du voile ; 208. Question « à quand ? » (Q. 2, 210) ; 209. Mémento d'« y a-t-il eu » (Q. 76, 1) ; 210. Grand avertissement (Q. 78, 2) ; 205. Critère du divorce ; 214. Suavité de la Fête de la rupture du jeûne (= révélation, initiation) ; 215. Croissant des mois lunaires ; 216. Perle des valves ; 218. Sens symbolique des consonnes ; 225. Animateur des fantômes (corps visibles des Imâms) ; 229. Martyr assassiné ; 235. Briseur des idoles ; 236. Maître de la Permission ; 240. Seth des brahmanes ; 242. Dhûhan des patriarches ; 243. Butrus de Rome ; 250. Niche de la clarté ;

251. Imâm des maîtres en Futuwwa ; 259. Mahdî de tous les instants ; 260. Jésus de maintenant ; 261. Visage de Dieu ; 267. Lion des B. Ghâlib ; 268. 'Alî-b-Abî Tâlib.

Ces noms, dont un bon tiers provient du Qur'ân, rassemblent dans l'Islam toutes les races et toutes les sectes (N°s 127-133, 240-243), qui, au Jugement Dernier, seront jugées suivant l'acquiescement qu'elles auront donné à une Apparition divine parmi les hommes : Apparition dans une personne humaine ; en l'invoquant pour être sauvées sous un de ces Noms, qu'elles lui « reconnaissent » (révélé antérieurement). Ici intervient un débat, approfondi entre shî'ites : cette Apparition est-elle du *Sîn*, c'est-à-dire, sanctification, par l'Esprit, d'un initiateur ; ou de l'*Ayn*, c'est-à-dire Royauté silencieuse, de Dieu, à adorer, sacralisant l'Imâm ; ou du *Mîm*, c'est-à-dire Témoignage du Verbe de Dieu, proféré par un prophète. La plupart des noms ci-dessus sont *Sîniya* (N°s 4, 10, 23, 24, 37, 64, 101, 105, 110, 115, 127, 144, 148, 176, 183, 190, 191, 196, 200, 214, 218, 255, 260) référant à cet Esprit Saint qui engendra et guida éminemment, après Khadir, Jésus, puis Salmân, et qui animera le Juge final. D'autres noms sont des noms, soit des Prophètes, éminemment de Muhammad, donc *Mîmiya* (N°s 5, 6, 210, 240, 259), soit des *wasî* des Prophètes (N°s 98, 152, 154, 157, 163, 147, 215, 229, 243, 251 : principalement 'Alî). Enfin d'autres noms sont ceux de la Divinité incréée et silencieuse (N°s 35, 36, 39 (cf. « matière des étoiles »), 45, 76, 201), donc *'Ayniya*. Et la source de notre texte est évidemment imâmite *'ayniya*, puisqu'elle dédie toute la litanie à 'Alî divinisé ; mais l'archétype devait être *Sînî*, viser ce Juge ultime, qu'animera l'Esprit-Jésus (Salmân, Hamza).

À côté de l'Homme Parfait, précisant le Messie juif, l'Islam a entrevu (ce qu'Israël n'a pas encore fait) le rôle eschatologique préalable de la Femme Parfaite, cette Femme persécutée de l'Apocalypse de Jean, dont naîtra l'Homme Parfait. Je renvoie, là-dessus, à l'étonnante litanie nusayrîe dédiée à Fâtima[1], ou plutôt à l'*Ewigweibliche* apparue aussi dans les deux Marie, la fille d'Amran et la fille de Joachim : « La pierre du désert aux XII fontaines ». Cette litanie a le seul défaut de « matérialiser » généalogiquement l'enfantement spirituel (où elle a le mérite d'associer la Femme au Sîn) ; Hallâj, plus justement, dira « Nos consciences sont une seule Vierge (*asrârunâ bikr*) », « où seul, l'Esprit de vérité peut pénétrer ».

L'authenticité du *Khatm al-walâya* de Hakîm Tirmidhî († 285 h.), ce « sceau des Saints », dont j'avais publié le plan d'après Ibn 'Arabî (Recueil 33-36 = *Futûhât*, 2, 44-154, 454), est maintenant attestée par

1. Cf. mon « Gnost. Kult der Fâtima », Zurich, 1938 (*Eranos Jhrb.* 162-173). Noter, à propos du lien entre Fâtima et Meryem, que la mère du Mahdî doit être une noble chrétienne (de la race de Butrus). Les Imâms sont engendrés par le Sîn (= l'Esprit Saint) selon les Sîniya. Leur mère est une vierge ; comme Marie « conçoit par l'oreille » l'enfant, dont le Nom lui est articulé par un Ange (Q. 3, 40), elle conçoit : par le Sîn.

les passages parallèles de H. Tirmidhî dans ses *Nawâdir al-usûl* (éd. 1293 h. p. 157-158) ; cf. aussi Ibn 'Arabî sur les *awliyâ 'Isawiya* (*Futûhât*, I, 249-255 ; 2, 64-65 ; Ris. al-quds*).

ÉLIE ET SON RÔLE TRANSHISTORIQUE, *KHADIRIYA*, EN ISLAM

Publiée dans les *Études carmélitaines*, en un ensemble consacré à *Élie le prophète*, t. II, Paris, 1955-1956, p. 265-284, cette méditation sur la signification de la personne d'Élie est contemporaine des travaux sur les Sept Dormants, sur la Mubâhala de Médine, sur Marie-Antoinette. « Transhistorique » est le rôle d'Élie, dans l'exégèse qu'en propose Massignon, car celui-ci ne se consacre pas tant aux éléments antérieurs à la formation du caractère et des pouvoirs surnaturels du prophète, tels que les religions du Livre les attestent, qu'à la capacité toujours renouvelée de configurer l'espérance messianique et de la traduire, dans un « futur » qui ne cesse de traverser l'histoire dominante, en imposant la force tout intériorisée d'une histoire du salut qu'ignore, par contrainte méthodique, le travail des historiens des religions. La rencontre que l'islam fait d'Élie, l'adoption qu'il lui accorde instille en une religion légalitaire la nécessaire vertu surnaturelle que le terme de *khadiriya* désigne. C'est un ordre, sans doute, une confrérie, mais c'est plus largement l'ensemble des effets salvifiques d'un homme porteur du sens caché de la foi, enseignant aux prophètes, maître spirituel de Moïse, traversant ainsi la métahistoire prophétique de l'humanité, mystérieusement homologué à d'autres figures de sainteté extra-légale : un « ministère spirituel permanent », comme le dit Massignon (cf. *Passion* I, p. 647), recourant à la science ésotérique, professant le « retour » en Dieu (*raj'a*). Dans le monde sunnite, mais surtout chez les shî'ites, cet enseignement paradoxal de la Résurrection rejoint celui que la chrétienté reçoit, de la présence d'Élie, aux côtés de Jésus, et de Moïse, dans la Transfiguration : le rôle transhistorique d'Élie n'est-il pas révélé en II Reg. 2, et par les propres paroles de Jésus (Matt. 17,1-15, Marc. 9,2-13, Luc. 9,28-36) ? Tel est le point de départ scripturaire de la méditation de Massignon, en conjonction avec la sourate 18 du Coran (versets 59-82). Les contraintes de la présente édition nous empêchent de reproduire la miniature « al-Khizr et le prophète Élie à la fontaine de vie », illustrant le *Livre d'Alexandre* (*Iskandar-nâmeh*) du poète persan Nizâmî, dont Massignon illustre son étude. Nous signalons enfin que nous modifions certaines transcriptions. C. J.

C'est peut-être en Islam que le rôle transhistorique de la personnalité immortelle du Saint est perceptible avec le plus de dépouillement et de netteté : à propos d'Élie[1].

1. *Bibliographie* : il faut faire un choix, dans sa masse ; on trouvera celui de Wensinck dans l'*Encyclopédie de l'Islam* (art. Ilyas, al-Khadir) ; voici le mien : Tabarî, *Tafsîr*, t. XV-XVI ; Tha'labî, *Qisas*, éd. 1282, p. 233-247 ; Ibn Hajar, *Isâba*, N° 2270, t. I, p. 429-452 ; Sha'râwî, *Mîzân khadiriya*, éd. 1276, p. 181 ; Émir Abdelkader (l'Algérien), *Mawâqif*, I, p. 305-307, 381, 415 ; II, p. 115, 211 : sources sunnites. Quant aux sources shî'ites : 'Abbâs Qummî, *Safinat al-Bihâr*, I, 389-391 ; II, 732. – *Iconographie* : cf. A. Coomaraswamy, *Études traditionnelles*, 1938 ; N° 224.

Entre l'enchaînement des générations humaines, la transmission normale des inventions et découvertes de notre science, grâce à des constructions stables, « héritables », qu'il s'agisse des demeures familiales ou des hôpitaux, ou des administrations légales, – d'une part, et l'affiliation spirituelle aux grâces sanctifiantes, qui assainissent par interruptions et saccades la masse de l'humanité pécheresse, – il y a une différence profonde. Le temps discontinu que domine l'affiliation spirituelle, assez semblable en cela à l'aevum angélique, diffère de la durée continue et appesantie, misérable, de la création matérielle. Et ce n'est qu'en apparence, et très provisoirement, que des institutions comme les sacrements et les ordres religieux établissent une continuité authentique nous réservant accès aux merveilles de la grâce divine, ici-bas.

Au-dessus de la Loi, c'est la liberté même de Dieu que l'affiliation spirituelle nous offre, avec le sens de notre prédestination à l'amour, le sien. Il nous fait donc participants à sa Passion pour l'humanité, pour l'univers qu'Il a créés, – au rêve d'entre tous les rêves de beauté spirituelle les plus impossibles (matériellement) qu'Il leur suggère par ses Saints. Et c'est le sens sublime du dialogue au Tabor, entre Moïse et Élie, dialogue qui *transfigure* le Christ : dans la conjonction de la Loi et de la Grâce, du prophète et du Saint, de l'inspiration ouïe (*ilhâm*) et de la révélation constatée (*wahy*), du Corps et de l'Âme, du Serment et du Vœu ; intersigne décisif de la prédestination réalisée.

L'Islam, au centre de la sourate XVIII du Qor'ân, qu'on peut bien appeler « l'Apocalypse de l'Islam », évoque un autre dialogue, entre les deux mêmes personnages, Moïse, le prophète, et un Sage anonyme (Khadir-Eliyas, selon la tradition, c'est-à-dire Élie)[a]. Dialogue sur la prédestination, la vocation religieuse, et le directeur spirituel (*murshid*). Élie, le Sage anonyme, devient le directeur spirituel de Moïse[1].

Ce « télescopage » transhistorique faisant d'Élie le contemporain matériel de Moïse, fait partie de ces « percées » brèves et dures du Qor'ân, qui, par un retournement anticipé du « Doomsday Book », du Livre du Jugement, remontent ainsi à nos origines. N'oublions pas que l'archétype élianique figure dans l'Évangile à propos du baptême par saint Jean, et à propos de la descente de Croix : en dehors de toute chronologie[b].

---

1. Ce dialogue entre Moïse et Élie pose une distinction ; pour le chrétien, entre un prophète *législateur* et un prophète *mystique*. Pour le musulman, Moïse est un prophète mystique (vision du Buisson ardent), bien plus qu'un législateur (l'Islam est « abrahamique », donc antérieur à la Loi mosaïque). Quant à Élie, est-ce un *nabî* (prophète), un *walî* (saint), un *malak* (ange), un simple vénérable (*'abd sâlih*) ? Ibn Dihya hésite. Wahb en fait un nabi, Mâwardî un ange ; tous les mystiques (avec A. B. Anbari, et Ibn Abî Mûsa Hâshimî) en font un Saint. – Ce dialogue pose aussi une question de précellence ; celle du Saint sur le prophète. En tant que walî, Élie antécède, en ce dialogue, Moïse, mais Moïse est aussi un Saint (vision du Buisson ardent). – Sur Lwanga, Thoonen, *Black Martyrs*, 1941, 242.

C'est qu'Élie est d'abord un Nom, secrètement divinisant, paternel : « Jahvéh est mon Dieu » : celui qui n'a plus rien a son Dieu ; c'est une locution théopathique dans le Feu de l'esseulement mystique : « Katonda wange », disait Charles Lwanga, martyr de la chasteté virile, lié à son bûcher solitaire, répétant ainsi « Dieu mien » jusqu'à ce que le Feu monte à son cœur, qui s'arrêta (3. VI. 1886). Élie est le nom de toute âme vouée, vierge par élection, au seuil du sanctuaire de la Présence. Précurseur de la Justice (et donc du Messie), patriarche des ermites esséniens, secours des désespérés à qui il inspire des rêves prophétiques, le *Juif* Élie, et cela est très remarquable, a été aperçu par les grands Israélites qui ont vu ses apparitions prémonitrices, sous l'aspect d'un *Arabe*[1] *nomade*, d'un *Bédouin* : dès avant la fondation de l'Islam[c].

« *Eloï* », ce cri « élianique » du Christ mourant, c'est : « Mon Dieu », « je n'ai plus de Toi que ton Nom inaccessible, puisque Tu m'as retiré Ta présence paternelle[d] ». Il convenait éminemment à l'Islam arabe, issu d'Ismaël l'exclu, que même le nom propre d'Élie lui soit retiré, et c'est sous une simple épithète « al-Khadir », le Verdoyant, voile coloré d'un Sage anonyme, que la fonction propre d'Élie dans l'histoire du monde est manifestée par la sourate XVIII. Le nom « Iliyâs », figure bien dans deux autres sourates (VI, 85 ; XXXVII, 123-130[e]), mais comme simple rappel de la Bible ; et en allusion probable au plus vieux nom de Jérusalem dans les Hadîth « Iliyâ » (*sic* : d'« Ælia Capitolina »). « Al-Khadir » doit nous rappeler à la fois que la couleur « liturgique », « spirituelle » de l'Islam (dans tous les rêves) est le Vert, et que la protection d'al-Khadir s'étend d'abord sur les marins, sur la « Très Verte », sur la mer.

Les musulmans, dans la vie de prière des croyants, ne recourent guère à leur ange gardien (l'ange est inférieur à l'homme selon les sunnites), qui, d'ailleurs, n'a pas de rôle communautaire. En revanche, ils recourent à al-Khadir, comme à l'Ange de la Sanctification de la Communauté.

Il suffit qu'on mentionne son nom dans une conversation pour que l'interlocuteur ajoute immédiatement le saluant comme présent : « *wa 'alaykum al-salâm* » : « Et que la Paix soit sur vous[2] ». C'est le directeur spirituel universel. Dès le début de l'Islam, c'est sur l'inspiration d'al-Khadir que les mystiques, depuis Ma'rûf Karkhî[f] ont propagé des prières pour « salâh al-Umma », « le bien de la Communauté » (sans y mentionner de recours à l'intercession du Prophète ou d'Abraham).

1. Il faut peut-être vocaliser la racine 'Ayn-Resch-Beth « Arabes », et non « corbeaux », dans III Rois, XVII, 4-6.
2. Cf. 'Abbas Qummî, *l. c.*, I, 389.

Ses apparitions dans l'histoire musulmane sont innombrables, dès les origines ; et, tout comme dans la Chrétienté, elles n'ont pas toujours été vraiment élianiques ; de nombreuses impostures ont été propagées en Islam, comme d'ailleurs en Chrétienté (Dowie, Vintras)[1] « au nom d'Élie »[9].

Nous donnons ici : des documents sur la « liturgie dévotionnelle » contemporaine (et immémoriale) concernant Élie. – Puis sur les « chaînes spirituelles » et « frocs » ou « scapulaires » musulmans remontant à Élie. – Enfin l'analyse de la sourate coranique XVIII ; avec références aux interprétations trop souvent littéralistes, nominalistes, des commentateurs, tant musulmans qu'européens, sur cette sourate.

I
Documents sur la dévotion à Khadir-Eliyas

Le peuple musulman vénère Khadir à certaines dates, et dans certains lieux où il est apparu à plusieurs.

Les dates prouvent qu'il s'agit d'une « survivance » judéo-chrétienne, puisque ce sont des dates *solaires*, officielles dans l'ancien calendrier impérial ottoman ; le 20 tammûz (juillet : julien) ou le 6 ayyâr (mai : julien) ; dans ce dernier cas (cas de l'Arménie), le Rûz Khadir divise en deux l'année ; – et le 23 nîsân (avril : julien), ce qui identifie Khadir avec saint Georges de Lydda.

Les lieux : d'abord à Haïfa (en Israël), en deux endroits : la grotte de Khadir-Eliyas, sous l'église-mère de l'Ordre latin du Carmel (j'y ai souvent vu, avant 1948, des mères musulmanes venant y faire bénir leurs enfants) ; et à 24 km au sud, à la Mukhraqa, lieu de l'ordalie, où le Feu brûla devant Élie et les prêtres de Baal (alentour, il y avait, jusqu'en 1948, des bergers druzes). Puis à *Sainte-Sophie d'Istanbul* (Aya Sûfiyâ), sous le Tôp Qandîl, pilier couvert d'une plaque de métal depuis Mehmet II Fâtih[2] ; Khadir y apparaît à qui l'a prié durant quarante jours (lien de Khadir avec la mystérieuse Quarantaine). Il est notable que le « Sage » de la sourate XVIII soit ainsi invoqué dans l'église dédiée à la Sagesse[3] divine.

À Kûfa (Irak), au *Masjid Sahla*, où les Shî'ites viennent l'invoquer pour qu'il réapparaisse ; pour annoncer (*munâdî*) la venue du Mahdî. – Aux Indes (Murshidabad, Bakhar, Maldives).

---

1. Cf. [en fin du présent volume], l'article « Hérésies éliaques ».
2. Communication amicale de Mme Nagia Zoulficar.
3. Cette Sagesse est indifféremment appelée, pour Khadir comme pour les VII Dormants, par Hallâj ; « *'ilm ladunni* », et « *ma'rifat asliya* » (*Essai*, 377, 388).

À Fès à *Sidi Harazem* (= Hirzahim) ; c'est là qu'Ibn al-Dabbâgh eut sa vision qui lui fit fonder l'ordre des Khadirîya.

Signalons encore des *maqâm al-Khadir* : en Irak (à Bagdad, et à al-Khidr, gare au S.-E. de Samâwa), à Koweït (Faylaka), en Perse (ruines de Bishapur), en Égypte (Shemeiref près Erment), en Syrie (Nayrab près Alep).

Voici maintenant quelques données sur le maqâm al-Khadir de *Bagdad*. Il jalonne le plus ancien repère topographique dans cette ville ; c'est un quai de pierre, sur la rive ouest du Tigre, d'origine chaldéenne (Nabuchodonosor) à l'endroit où le Tigre est le plus resserré (230 mètres). Et qui porte une mosquée moderne, où se dit la khutba, *Jâmi' al-Khadir-Eliyas* (ex-médressé des Suwaydî[1]). – Il faut noter que, sur la rive est, depuis le XVIIe siècle, les chrétiens latins ont un couvent de l'ordre des Carmes déchaux, de la province de France[2].

Max von Oppenheim (*Vom Mittelmeer zum Persischen Golf*, 1900, t. II, p. 240) observe : « Chidr-Eliâs (les deux noms, ici, sont conjoints) est dit l'Éternel Adolescent. Quand un enfant bagdadien apprend à nager pour la première fois, sa mère fait flotter de petites lampes allumées sur un menu morceau de bois à la dérive : pour que Chidr-Eliâs ne garde pas l'âme de l'enfant. La croyance populaire est que Chidr-Eliâs vit lui-même dans le Tigre (survivance d'un culte d'une divinité chaldéenne aquatique ?). Pendant le choléra, j'ai vu bien des petites lampes allumées descendre le Tigre, le soir[3]. »

Voici une *Note*, due à J. H., ami shî'ite de Bagdad ; je la traduis in extenso : « Khadir-Eliyas. Cette personnalité religieuse occupe une place spéciale dans les cœurs des habitants de Bagdad et du Sud de l'Irak ; car, pour bien des gens, ce Nom est signe de bénédiction, de bien et de paix (*salâh*) ; tant il y a que des femmes, lorsque leur enfant tombe ou se plaint d'une douleur subite, le préservent du mal en prononçant sur lui le nom de Khadir-Eliyas[4]. Là-bas, il y a beaucoup de pratiques référant à Élie. Des shî'ites à Bagdad croient qu'Élie survit, invisible (comme le Mahdî), aux bords du fleuve (le Tigre). Car Élie a une connexion avec l'eau. Aussi ceux qui se baignent dans le Tigre l'invoquent pour qu'il les aide, bénisse, et fortifie leurs avant-bras. Certains shî'ites du peuple, quand un des leurs est malade, le portent jusqu'aux rives du fleuve pour que Khadir-Eliyas le bénisse et le gué-

---

1. M. Sh. Alussy, *Masâjid Baghdad*, éd. Athari, 1346, p. 133, 145 ; W. Jones, p. 337, N° 10 de son plan, reprod. *ap.* ma *Mission en Mésopotamie*, 1910-1912.

2. Le P. Bernard de Sainte-Thérèse (Duval), premier évêque de Babylone, participa de ses deniers à l'érection du Séminaire des Missions étrangères, comprenant son jardin (rue de *Babylone*).

3. De même aux Indes (Denison Ross, *Hindu and Muh. feasts*, 1914, 104).

4. Les ouvriers qui peinent à la tâche, à Bagdad, disent, au lieu de la Tasliya muhammadiyenne usuelle : « Yal-Khidir, ya'Bû Mhimmêd » ; et les mères rassurent leurs bébés effrayés : « Yammak Khidir Eliyâs, yâbah » (selon Mr. Must. J. : cf. *Anal. Boll.*, l. c. 249).

risse. Et certains lui vouent des objets qu'ils jettent dans le fleuve, en signe de fidélité et de gratitude. Il y a d'autres rites encore concernant Khadir-Eliyas.

« Notamment le rite du vœu : chez certains shî'ites de Bagdad pour accomplir un vœu promis par la mère ou une autre. La famille entière prépare ce jour-là un plat (riz cuit, *zarda*, et lait). D'abord on nettoie et purifie la maison ; puis on prépare une des jolies chambres, on y met les plus beaux tapis, on y brûle de l'encens, de préférence après la prière de midi (à la prière de l'*asr*). Cette chambre est préparée pour un invité, Khadir-Eliyas ; avec un tapis de prière propre, sur lequel sont posés turbé, chapelet, un Coran, un miroir, et un vase plein de henné. À côté, on dépose ce dont il fera son repas : riz, miel (*dabs*), lait, etc. Derrière le tapis de prière, un rideau qui divise la chambre en deux ; et tout est orienté vers la Qibla. On croit que Khadir-Eliyas, après qu'on lui aura préparé cette chambre purifiée y viendra, y fera sa prière canonique, lira du Qur'ân, louera Dieu ; qu'il bénira ensuite le repas de sa main (riz, miel, lait[1]) en y plaçant ses doigts, puis il regardera dans le miroir, et mettra un peu de henné sur sa barbe ; puis il disparaîtra de nouveau, après descente de la bénédiction sur la maison, ses habitants, et sur le repas que les habitants ont cuit la veille, et qu'ils partageront le lendemain matin entre les gens du quartier, pour que la bénédiction les atteigne aussi... Personne n'ose négliger de purifier la chambre comme faire se doit ; ni oublier quoi que ce soit ; ni y entrer avant le délai voulu (deux ou trois heures) de crainte que Khadir-Eliyas s'irrite, ne vienne pas, et que sa bénédiction fasse défaut, à cause de cela.

« Il arrive qu'un malade fasse un vœu spécial à Khadir-Eliyas, soit pour être guéri, soit pour le remercier. Il va sur l'une des rives du Tigre[2] au coucher du soleil, avec trois pièces de bois de dattier (ou plus, en nombre impair, de forme triangulaire), où il perce des trous[3], où il place des chandelles fixées, verticales ; puis il s'approche de l'eau, les pièces de bois à la main, prononce à voix basse son oraison et sa demande ; il allume les chandelles, puis les met sur l'eau, pour qu'elles flottent librement en s'éloignant avec le courant du fleuve ; et c'est un gracieux spectacle, au soir tombant. »

Les lectures liturgiques pouvant intervenir dans la dévotion shî'ite envers Khadir-Eliyas sont prises à la sourate XVIII. Et, ce qui est fort digne d'attention, le même informateur nous signale qu'à la fin du «*jeûne de la Vierge Marie* » (dit aussi « jeûne des Filles », ou « jeûne muet », parce que silencieux, comme celui de Maryam au Temple, au

1. Les enfants essayent de voir, après, les traces de ses doigts.
2. Les disciples de Hallâj venant sur la rive du Tigre, après son supplice.
3. Les trous sont disposés comme dans les nombres triangulaires pythagoriciens.

Mihrâb de Zacharie, avant qu'elle conçoive 'Isäh), après la rupture de ce jeûne (qui a lieu dans le mois de Rajab[1] ou de Sha'bân), dans la soirée, les jeunes filles (vierges) qui ont jeûné lisent et relisent, plusieurs fois, la sourate XIX (Maryam) et la sourate XVIII (Ahl al-Kahf = sourate des Sept Dormants, où figure le dialogue d'al-Khadir avec Moïse). Les sourates XVIII et XIX sont les deux seules qui relatent des *Karâmât*, miracles sanctifiants (opp. *mu'jizât*, miracles démonstratifs : Fakhr Râzî). Il y a là une conjonction liturgique entre Marie et Élie, dans l'Islam, symétrique de la connexion géographique de la caverne des VII Dormants et de la « maison » de Marie à Éphèse, et surtout du copatronage d'« Élie et Marie » sur l'Ordre du Carmel. Sous le signe commun du Vœu de la Virginité et du Jeûne silencieux ; car c'est dans le silence que l'âme purifiée et vouée peut concevoir la Parole divine, et s'en nourrir.

Al-Khadir étant une simple épithète (« le Verdoyant »), le nom propre qui lui est le plus fréquemment donné dans la tradition musulmane est Balyâ-b-Malkân. Il faut ponctuer « Balyâ » « Ilyâ » ; et, comme « Ilyâ » est la forme syriaque du nom du prophète Élie, dont la forme grecque est « Eliyâs », l'identité primitive de Khadir et Eliyâs est établie. Elle a été pourtant mise en question, tant par des musulmans (Ibn 'Arabî contre Muqâtil, Dahhâk) que par des orientalistes (Goldziher, contre Clermont-Ganneau[l]). Chez les musulmans, la dichotomie provient de ce que l'Eliyâs coranique est un *prophète*, et que l'on ne saurait lui faire surclasser (comme Khadir) un prophète *législateur* tel que Moïse. On a objecté aussi à leur identité que Khadir est préposé aux eaux, et Eliyâs aux terres. Mais c'est l'eau qui vivifie la terre, Q. 21 : 31, et même l'eau amère de l'océan pour sauver des naufragés, en y faisant trouver la « Source de vie[J] », l'eau douce, le « kawkab », la « petite source Aréthuse » de la grâce, comme le disait Huvelin en parlant du rôle du directeur spirituel envers le pécheur ; ce qu'est avant tout Khadir.

Comme surnom, Khadir est appelé « Abû l-'Abbâs ». Sa biographie légendaire, en Islam, est brève ; c'est un « fils de roi » qui fiancé par ordre de son père, et à deux reprises, persuade à sa fiancée de *se vouer avec lui à la chasteté perpétuelle*. Menacé de mort, il se cache dans une île lointaine, et y vit immortel, ayant trouvé l'Eau de Jouvence (allusion au verset 60 de la sourate XVIII), et le don d'ubiquité, qui le met, invisiblement, à la disposition de tout aspirant à la vie parfaite : fût-ce Moïse.

« Toute âme doit goûter la mort » (Qor., 21 : 36) ; aussi, de bonne heure, les canonistes ont-ils, non seulement mis en doute la lon-

1. Avant le 15, fête de la prédestination (*Raghâ'ib*), à la mosquée Aqçâ (Présentation N.-D.).

gévité anormale de Khadir, mais positivement affirmé qu'il était mort : « Cent ans après l'hégire », affirmait Bukhârî. On a d'Ibn al-Jawzî le *K. 'ajâlat al-muntazir fî hâl al-Khadir* contre la survie. De même Ibn Taymiyya.

En revanche, les mystiques soutiennent, comme un article de foi, l'immortalité de Khadir. « Il y a deux choses que je hais chez les canonistes, disait Shâdhilî ; ils disent que Khadir est mort, et que Hallâj est un infidèle. »

Le problème de l'existence et de la survie de Khadir est capital en Islam, comme celui de l'existence et de la survie d'Élie en Israël, pour le maintien de l'espérance messianique qui se confond avec le désir du jeûne et de la chasteté en vue de la vie parfaite. Et, comme ces deux communautés abrahamiques étaient vouées à la fécondité (Gen., XXI, 11-13), il convenait qu'un recours spirituel spécial y fût réservé aux ascètes au cours des siècles de leur attente eschatologique : celui de Khadir-Eliyas. *Sans la foi en l'intercession invisible et consolatrice de Khadir-Eliyas* qui reste gravée au fond de la dévotion privée, tant chez les shî'ites pieux que chez les sunnites mystiques, la fameuse sentence anti-monastique « *lâ rahbâniyata fî l-Islâm* », « pas de monachisme en Islam », dont nous avons analysé ailleurs la gestation[1], aurait stérilisé toute la vie religieuse musulmane.

De même la foi « essénienne » en Élie, en Israël[k]. En Chrétienté, le rôle élianique de précurseur dans la vocation de directeur spirituel, a passé d'Élie à Jean-Baptiste, à son père Zacharie (Grecs) et à Joseph de Nazareth (Latins) à cause de leur rôle auprès de la Vierge Marie. Mais il est historiquement bien remarquable que lors des Croisades, alors que saint Élie demeurait pour l'Église grecque le « conseiller privé des âmes de zèle », il devint par la fondation de l'Ordre latin du Carmel, le directeur spirituel privilégié de l'Église, l'inspirateur théologique des deux docteurs mystiques de l'Église catholique, saint Jean de la Croix et sainte Thérèse d'Avila. Introduisant en Occident le signe *matériel musulman* de l'appartenance élianique de la vocation mystique, la *muraqqa'a* ou froc bigarré des sûfis, – et des Carmes « bigarrés », en habit « barré de blanc et de tanné » arrivant à Paris[2] en 1259 ; avant

---

1. Sur ce hadîth : *Essai*, 145-153.
2. Cf. *Passion d'al-Hallâj*, p. 51.

Voir aussi in *Cahiers carmélitains du Caire*, octobre 1950, l'article du P. Bruno de Jésus-Marie sur « Les origines élianiques et orientales du Carmel », pp. 30 à 32 :

« Selon un document du XVIe siècle publié en marge des "Acta Capituli Generalis" du Carmel (*Acta Cap. Gen.* V, 14), "sous Innocent II, Albert de Jérusalem, patriarche et légat, aurait ordonné aux Carmes de se vêtir d'un manteau bigarré composé de laine blanche et de laine rousse (Canusium)... Ce manteau prophétique était tellement agréable, dit Jean Hérold, non seulement aux chrétiens mais aussi aux musulmans, que toute la famille carmélitaine fut entretenue et enrichie par les aumônes du Grand Sultan. Mais le Pontife romain, Honorius IV, n'approuva pas pleinement, soit que cet habit bigarré n'était pas dû au génie romain ou confirmé par lui, soit

la dévotion au *scapulaire*, jumelle de la dévotion musulmane à la *khirqa* ; c'est à Mossoul qu'Ibn 'Arabî a pris conscience de la valeur du port externe du scapulaire, pour le privilège de la bonne mort ; ces antécédents musulmans feront peut-être revenir sur la condamnation sommaire des réalités spirituelles catholiques sous-jacentes à deux textes *apocryphes* célèbres dans l'histoire du Carmel, la vision de saint Simon Stock à Cambridge, et l'indulgence sabbatine de Jean XXII ; leur transmission textuelle a été démontrée fausse, mais la contemporanéité de

---

qu'il n'apparaissait pas convenable à la religion. Le manteau blanc leur fut donc donné, mais ils devaient porter sous celui-ci la tunique de laine rousse, de telle sorte que les deux couleurs étaient conservées."

« En réalité, Honorius IV n'accorda le manteau blanc aux Carmes venus en Europe qu'à la demande de ceux-ci, comme en témoigne un rescrit du cardinal Gervais, où se trouvent les doléances du Chapitre général de Montpellier célébré en 1287. Les voici résumées : de nombreux scandales ont pour cause cette variété de couleurs ; nos frères sont couverts de honte, les gens en dignité les confondent avec la plèbe la plus méprisée, celle qui exerce le métier de jongleurs. Ils sont l'objet de la risée. Ceux qui voudraient entrer dans notre Ordre considèrent cet habit comme vil. À cause de lui, nos jeunes religieux les plus intelligents doivent supporter les avanies à l'Université et les voilà arrêtés dans leurs ascensions aux grades supérieurs quelle que soit leur science théologique.

« Ce Chapitre général de Montpellier ne fait à cette occasion aucun rappel de la fameuse épître attribuée à saint Cyrille de Constantinople dans laquelle il est dit, au chapitre II : que les Sarrasins supportaient mal que les adeptes de notre Ordre fussent revêtus de blanc puisque leur chef seul usait de cette couleur ; et voilà pourquoi, continue le texte attribué à saint Cyrille, ils défendirent aux dits religieux de porter le manteau blanc et, dès lors, ceux-ci prirent unanimement le manteau barré.

« Notre excellent historien le P. Benedict Zimmerman, n'accepta pas, dans ses "*Monumenta Historica Carmelitana*" (p. 223), l'authenticité de l'épître de saint Cyrille dont la parution date seulement de la fin du XIVᵉ siècle. Quoi qu'il en soit, en arrivant à Valenciennes en 1235, les Carmes portaient un manteau identique à la "muraqqa'a" de certains "soufis" musulmans. Ce manteau était composé de pièces verticales, quatre blanches et trois tannées. Les Carmes reçurent de là le surnom de "bigarrés" ou de "barrés" ou encore de "pica" c'est-à-dire de la pie. Ce dernier surnom se retrouve jusqu'à la fin du XIVᵉ siècle, bien que les Carmes eussent pris le manteau blanc en 1287, année où fut célébré le Chapitre général de Montpellier. En 1281, il était encore question des sept pièces, symbolisant, disait-on, la grâce septiforme et la robe des vertus aux couleurs variées du Psaume XLIV. Les Carmes de ce temps voulaient sans doute oublier, à supposer que cela soit exact, que les Sarrasins leur avaient fait prendre la "muraqqa'a" des moines errants et fantaisistes, le "souf" blanc de Mohammed devant demeurer le signe de ralliement des sunnites stricts et disciplinés. La tradition islamique veut que la "muraqqa'a" ait été le vêtement de Jésus durant sa vie publique. Un ascète ne vit-il pas, en rêve, sur la "muraqqa'a" de Jésus, les bandes blanches resplendir. "Ce sont les angoisses de mes souffrances que Dieu a fait briller", lui dit le Christ. Aussi le poète d'écrire :

"Ce n'est pas un soufi celui qui vient te trouver, revêtu de l'étoffe rapiécée du Messie.

"Avec des bandes blanches et noires cousues ensemble, qui le font ressembler à un corbeau bigarré.

"Être soufi, c'est porter l'Habit (blanc) reconnu, sous lequel le Fidèle Témoin s'humiliait devant son créateur." (Al Hallâj, p. 50-51).

« De l'ensemble de ces textes, du point de vue islamique, il se dégagerait que, sur un froc de poils de chèvre (khirqa), mot qui n'est pas sans connexion avec "al-Khadir", les Carmes ont revêtu le "souf" blanc de l'Islam, après avoir porté la "muraqqa'a" de Jésus.

« "Et le manteau d'Élie tomba sur Élisée" (II Rois, II, 13) : al-Khadir, en effet, est celui qui "donne l'habit" (khirqa), celui qui, au-dessus des prophètes, est le Chef des Saints Intercesseurs de l'Islam, initié au sens de la Prédestination, parfaitement uni à la volonté divine. Aussi, Élisée avait-il demandé à al-Khadir de lui accorder "une double portion de son esprit". "Tu me demandes une chose difficile. Si tu me vois quand je serai enlevé d'avec toi, lui fut-il répondu, il t'arrivera ainsi, sinon cela n'arrivera pas." »

ces conceptions musulmanes suggère qu'elles ont effectivement provoqué des méditations de ce genre chez nous.

Quoique la *khadiriya* soit essentiellement l'assistance spirituelle d'un être invisible, à voix basse, « dans le confessionnal du cœur », la naïveté populaire a cherché à la matérialiser (plus aisément, au fond, que la présence d'un ange, puisqu'Élie est un homme) en construisant la carte géographique des déplacements annuels de Khadir dans le monde, et en imaginant des oraisons susceptibles de le provoquer à y apparaître.

Voici comment on se représente cette survie errante de Khadir. Il réside normalement dans le Temple (Haram) de Jérusalem, dans la partie Nord du mur d'enceinte oriental (qui domine le Cédron et Gethsémani) : entre Bâb al-Rahma[1] actuellement la « Porte Dorée » (bouchée) et Bâb al-Asbât. C'est évidemment pour cela que Ghazâlî vint vivre, en retraite pieuse, pour écrire sa célèbre « *Ihyâ* », à Bâb al-Rahma (surtout qu'il n'avait voulu prendre aucun directeur spirituel) ; là où Khadir réside. Le vendredi, Khadir prie en cinq lieux, La Mekke (Haram), Médine, Jérusalem (Aqsa), Qubâ (S.-E. Médine), Tûr Sînâ (= Sinaï). Il ne rompt le jeûne que tous les deux vendredis, avec une truffe (*ka'ât*) et du céleri et de l'eau, une fois du puits de Zamzam (La Mekke), une fois du Jubb Sulayman (Jérusalem), et il s'ablutionne à la fontaine de Siloé[2]. Il passe le carême (Ramadan) à Jérusalem ; puis il va pour le Hajj à La Mekke, il assiste, debout, invisible, à la Waqfa de 'Arafât. Il participe alors au *Concile annuel* des Saints, chargé de répartir les lots de grâces (*arzâq*) entre les croyants durant l'année.

Ce Concile est célèbre dans la méditation musulmane, qui y place auprès de Khadir, soit des Prophètes (Idris, Jésus), soit des Anges (Mikâ'il, Jibrâ'il, Isrâfîl), soit des fondateurs d'Ordres (Rifâ'î, Dasûqî, Kîlânî[1]), soit les titulaires temporaires de la hiérarchie constituée par le Ghawth, le Qutb (Pôle), les Piliers (*Awtâd*), les Apotropéens (*Abdâl*[3]). Dans ce dernier système, fort ancien, Khadir est représenté visiblement par le « Khadir » du moment, un saint, qui meurt normalement à La Mekke, dans la cellule d'Ismaël, et est enterré par le Ghawth dans le Mîzâb de la Ka'ba.

Khadir visite annuellement la Muraille (*Sadd*) de Gog et Magog, et la répare ; assisté d'Eliyas, selon ceux qui dédoublent Khadir-Eliyas en deux, et les font se réunir seulement pour le Hajj et la visite au Sadd ; ils se coupent réciproquement les cheveux avant les salutations d'adieu, et se donnent rendez-vous, pour le prochain Ramadan, à Jérusalem.

---

1. « Rahma », « miséricorde » réfère ici à Qor. 57, 13, et à l'A'râf. – Cf. Marmardji, *Textes sur la Palestine*, 257. – Khadir a aussi un oratoire sur le Haram (plus à l'ouest).
2. Dès Abdalwâhid-b-Zayd (cf. *Essai*, 215).
3. Sur Khadir et les Abdâl, *Essai*, 131-136. E. Insabato, *L'Islam*, 1920, 20, 38.

On voit l'importance centrale de Khadir pour la sanctification de l'Islam, pour les « parfaits », comme pour la Communauté, puisqu'il assiste à la Waqfa de 'Arafât. À côté de l'oraison, *du'â al-Sâfî*[1], qui, dite 41 fois, passe pour permettre de « voir » Khadir, Khadir a inspiré, dès les débuts de l'Islam, la prière d'intercession pour la Communauté : « Aslih », « Bonifie » la Communauté (disait Ma'rûf ; Mursî disait « Ighfir », « pardonne »)[2].

Khadir, *naqîb al-awlîyâ* (syndic des saints) ne se choisira pourtant pas indéfiniment des substitués, des Abdâl : Salmân Fârisî[3], Bilâl[4], etc. À la fin des temps, Khadir reviendra personnellement avec les VII témoins privilégiés que lui associe la sourate XVIII : les Sept Dormants d'Éphèse. Il sera à la tête de l'avant-garde de l'armée du Mahdî, pour la guider jusqu'à Jérusalem et y ramener Jésus fils de Marie, selon les *K. al-Malâhim* ; Khadir sera alors martyrisé pour la justice[5] (tué par l'Antichrist), comme beaucoup de ses substitués avant lui.

II
Les « chaînes spirituelles » et les « frocs » musulmans remontant à Élie (Khadir)

Conformément à la simplicité tranchante et archaïsante de l'Islam, les spirituels musulmans pensent que, de même qu'il n'y a qu'une Communauté de croyants monothéistes, celle d'*Abraham* (avant Moïse et Jésus), il n'y a qu'une Congrégation de saints apotropéens, celle d'*Élie et des VII Dormants*.

Ce qui est exact, au fond ; puisque le premier appel à la pénitence, au jeûne, aux vœux de chasteté, d'obéissance et de clôture, en Israël, avant les Esséniens, c'est l'appel d'Élie, repris, suivant « son esprit, et sa vertu » par Jean le Précurseur. Car toute règle de pénitence et de perfection est faite pour préparer la venue du Messie, hors de nous, ensuite, mais en dedans de nous, d'abord.

L'action de ce directeur spirituel invisible a commencé en Islam par des visions privées, d'abord sans conséquences collectives autres que la propagation de « hadîth qudsî », de traditions où Dieu parle à la première personne[6]. Visions d'Ibrâhîm Ibn Adham, Ma'rûf, Dhû l-nûn Misrî, Bayazid Bistâmî, A. B. Warrâq, Tirmidhî, Bilâl et Ibrâhîm Khawwâs, Jurayrî, Khuldî, Ibn Jahdam.

---

1. Rinn, *Marabouts et khouan*, 1884, p. 405.
2. *Passion*, p. 757.
3. Des shî'ites extrémistes (Nusayrîs) identifient Salmân-b-Bahîra avec Khadir (*Bâḥîra*, p. 50).
4. Voir mon essai sur la Futuwwa (ap. *Nlle Clio*, Bruxelles, 1952, 185). [Voir *infra*, p. 635.]
5. Cf. *Eranos* 1947, p. 305, 309. C'est aussi la croyance des Carmes au sujet d'Élie, puisque son office liturgique est célébré en rouge.
6. *Essai*, 120 *sq*.

À côté de ces visions, accordées à des mystiques, nous avons des apparitions de « consolation », de conseil spirituel dans des catastrophes. Et c'est la longue liste des apparitions de Khadir dans la tradition shî'ite ; apparu au Prophète, puis à Fâtima, sa Fille douloureuse, et à ses descendants persécutés, les Alides : à Husayn, lors du drame de Kerbela, suite de la première musîba de l'Islam (le Prophète mort intestat[1]).

Pour revenir aux sunnites, Ibn Hajar (*Isâba*) déclare avoir réuni 320 isnâd (« chaînes de transmission ») concernant des apparitions de Khadir. Sha'râwî en a étudié plusieurs dans un livre spécial, depuis celle qu'eut le calife Omar II. Citons celles qu'eurent Kîlânî, Ibn 'Arabî[2], Shâdhilî avec Mursî durant un naufrage. Sha'râwî le vit au Caire, à la mosquée de Ghumarî.

À partir du XIIe siècle, les apparitions de Khadir provoquent la fondation d'Ordres, et l'adoption de frocs et scapulaires spéciaux. Déjà chez Ahmad Yesawî et Hakim Atâ, s'observe la transition[3].

Plus tardivement encore s'observe la tendance de nommer explicitement Khadir comme le véritable directeur spirituel de l'Ordre ; cela commence avec Qadîb al-Bân, de Mossoul, qui avant Ibn Hammûyé, y initia Ibn 'Arabî[m]. Les manuels de « frocs » initiatiques (*khirqa*) énumèrent plusieurs Ordres issus nominativement de Khadir[4]. Le plus illustre est l'Ordre des Khadirîya fondé en 1121/1719 par 'Abd al-'Azîz Ibn al-Dabbâgh[5] à Fès, après qu'il eut reçu de Khadir son wird auprès de la tombe de Sidi 'Alî Ibn Hirzahîm. D'où sont issus l'Ordre des Idrisîya de l'Assyr, l'Ordre des Emirghaniya de Khartoum, et l'Ordre, enfin, des Senoussis (*Sanûsiya*) de Tripolitaine. Un de leurs chefs, S. Idrîs, passé au « service de Mammon », a été intronisé par la Grande-Bretagne « roi de Libye » ; sans que cela fasse renoncer la majorité des Senoussis à leur zèle « élianique » contre les « prêtres de Baal » de la pénétration économique européenne (zèle du Derqâoua maghrébin contre le maraboutisme vénal de Kettani[n]).

Il y a là un trait primitif d'Islam, maintenu par ces mystiques, la suprême guerre sainte, *au nom de la transcendance divine*, contre le fétichisme social du culte de l'or, contre les paix bâtardes avec les juifs et les chrétiens, auxquels l'Islam a laissé l'exercice de l'usure et de la banque (*Qor.*, 2, 276 ; 4, 159). Protestation contre l'idéal capitaliste moderne, plus valable, certes, que la protestation communiste ; car elle

1. Des sunnites comme Ibn 'Abd al-Barr et Ibn Abî l-dunyâ croient que Khadir a lavé, avec 'Alî, le corps du Prophète. Pour Fâtima, ce fut Salmân. Un texte shî'ite apocalyptique fait dire à 'Alî « je suis l'*Élie* de l'Évangile » (*Eranos*, 1947, 312).

2. *Futûhât*, t. II, p. 87, 145 (subdivise Khadir), 290 (Abû Madyan), 291 (Ghazâlî) ; t. III, p. 375, 377, 618.

3. F. Koprülü, *Ilk mutas.*, 32-34, 37, 43, 99, 119, 175, 193.

4. Qushâshi, *Simt majid*, 107.

5. Il a dicté le *K. al-ibriz* ; il est enterré à Fès à Bab Futuh (Kettani, *Salwat al-anfâs*, t. II, 197-203).

est une « transposition » ici-bas de la revendication des spirituels : des exclus, volontaires du renoncement, contre les privilégiés légaux, qui se croient des propriétaires.

III
Analyse de la sourate XVIII du Qor'ân (Ahl al-Kahf)

Cette sourate, la seule qui soit lue publiquement chaque vendredi, depuis plus de treize siècles, dans toutes les mosquées, au cours de l'office dit de la Khutba, par un récitant spécial, a imposé par cela même une concentration de l'attention des fidèles sur les trois thèmes apocalyptiques qu'elle renferme. À la différence de la *Fâtiha* et de l'*Ikhlâs*, aussi homogènes que brèves, et plus que la sourate *Yâsîn*, la sourate Ahl al-Kahf ouvre, sous une forme elliptique et condensée, des percées impressionnantes vers le Jugement Dernier : *elle est un appel spirituel permanent d'Élie, saint juif, et des VII Dormants, martyrs chrétiens*.

Nous avons remarqué ailleurs[1] que ce chap. XVIII forme un ensemble littéraire homogène, homogénéisant la diversité des sources, induisant les récitants et les lecteurs à établir des « correspondances de symétrie » entre les divers thèmes de l'ensemble. Le mot « *fatä*, *fitya* », « preux, héros » se retrouve aux versets 9 et 12 (VII Dormants) comme aux versets 59 et 61 (disciple de Moïse) ; un autre mot rare, « inducteur », le mot « *ladun* », référant au « secret divin », intervient à la fois aux versets 2 et 9, et 64, et 75 ; le mot « *safîna* », « barque », « arche », des versets 70 et 78, a influé sur le mot « bercement », « *taqlîb* » (v. 17) et sur le mot « *bahr* » (mer) des v. 59-62, 78, 83-84 ; le mot « *sadd* », « barrière » (v. 93) a été mis en relation avec le mot « *jidâr* », « muraille » (v. 76[2]).

Il semble même que, contrairement à l'hypothèse de base de la plupart des critiques européens du Qor'ân qui cherchent à reconstituer l'ordre des versets, dans chaque sourate, suivant un ordre de « logique grecque », de logique « péripatéticienne » plutôt que « stoïcienne », c'est dans l'ordre empirique, expérimental, « illogique » de ces mots inducteurs que le textus receptus de la sourate XVIII s'est présenté à l'imagination du prophète « inspiré ».

Les 110 versets se répartissent ainsi :

1. Le thème de la *Caverne des VII Dormants d'Éphèse* (v. 1-31 : suivis de la parabole des Deux Jardins, v. 32-59). Caverne où les Élus se

---

1. Cf. notre étude sur les VII Dormants (*Mél. Peeters, Analecta Bollandiana*, 1950, t. II, pp. 245-260) ; et sur Éphèse (ap. *Mardis de Dar-el-Salam*, Le Caire, 2, 1952, pp. 3-24). [Voir ici t. I.]

2. Ce « *jidâr* » est localisé à Nazareth (Qummî, *Tafsir*, *l. c.*), ou à Tlemcen (Yaqut, *Mu'jam*, I, 871).

réfugient pour leur sanctification, emmurés volontaires dans la volonté divine, bercés par elle comme dans une Barque ; ils en sortent, par une Résurrection inouïe, momentanée, prémonitrice du Jugement, vengeresse.

2. Le thème de *Moïse* en quête de la science de la prédestination, et trouvant soudain un guide divin, que la tradition nomme *Khadir-Eliyas* : thème du directeur spirituel, miroir pur de la volonté divine en acte (v. 60-82[1]).

3. Le thème de *Dhû l-qarnayn* cherchant jusqu'aux deux bouts du monde, et enfermant le monde civilisé dans une Enceinte destinée à le défendre contre Gog et Magog (Enceinte constamment minée par les forces du mal, et incessamment réparée par les prières des saints) (v. 83-110[2]).

La critique orientaliste a, depuis longtemps, confirmé l'origine chrétienne du thème n° 1 ; *la légende des VII Dormants* (ressuscités un moment vers 446 de notre ère) a été répandue par les missionnaires en Arabie, et a été, dans le Qor'ân, l'argument essentiel pour attester la réalité de la Résurrection à venir (puisque la mort du Christ y est mise en doute) ; on notera qu'elle figure dans les sermons en syriaque attribués à Jacques de Saroug, *à côté du* Roman d'Alexandre[3] (voir plus loin).

Le thème n° 2 commence par la résurrection d'un poisson déjà frit ; réminiscence du vieux symbole chrétien « *Piscis assus, Christus passus* », provenant de la source grecque qui est à la base du thème n° 3, le « roman d'Alexandre » du Pseudo-Callisthène° ; et il expose un apologue populaire prédestinatien, classique chez les folkloristes (n° 759 de la classification Aarne-Thompson : « *God's Justice vindicated*[4] »), remontant[5] au texte sapiential assyrien d'Ahikar (cité par ailleurs, sous le nom de Loqmân le Sage, dans la sourate XXXI) ; où un Ange emmène un ermite et le fait assister à des fautes, des crimes même contre l'hospitalité ; l'Ange explique à la fin à l'Ermite indigné, pourquoi Dieu lui a commandé ces actions scandaleuses. Dans la sourate XVIII, l'Ange anonyme a été identifié par la tradition musulmane avec Khadir-Eliyas, et nous dirons plus loin ses commentaires, concluant à l'obéissance passive au directeur spirituel.

Le thème n° 3, *Dhû l-qarnayn* (identifié à Alexandre, qui porte sur ses monnaies les « *qarnayn* », les « deux cornes » d'Ammon) décrit les

---

1. Le texte de ces versets a été donné précédemment, p. 257-259, par Youakim Moubarac [*Études carmélitaines*, t. II, 1955-1956].

2. *Anal. Bolland.*, *l. c.*, 256.

3. Friedländer, *Die Chadhir-legende und der Alexander-roman*, 1913.

4. Antti Aarne, *The types of the folk-tale* (classif., bibliogr.) ; trad. angl. Stith Thompson, Helsinki, 1928, p. 120, FFC 74.

5. À travers un intermédiaire hébraïque où Élie parle, non à Moïse, mais à R. Joshua-b-Levi de Lydda (IIIᵉ s.).

expéditions d'un conquérant, d'abord à l'Extrême Occident, puis à l'Extrême Orient, et, enfin, entre deux montagnes, où il bâtit une Muraille protectrice contre les barbares Gog et Magog. Le « Roman d'Alexandre » arabisé, dont provient ce thème, associe Khadir-Eliyas à Alexandre Dhû l-qarnayn, comme un vizir à un roi, lui fait trouver l'« Eau de Jouvence », qui rend immortel, grâce au signe du poisson ressuscité ; Khadir seul en boit. On remarquera que l'« Eau de Jouvence » réfère à un autre mystérieux archétype folklorique, à l'Amrita (ou ambroisie) des premiers Aryens, et au Roman akkadien et peut-être sumérien de Gilgamesh (et Eabani). Des commentaires shî'ites extrémistes anciens parlent de Khadir dans l'Océan des Ténèbres et à la Source de Vie[1]. Quant aux peuples désignés par la Bible comme « Gog et Magog » (cf. *Qor.*, XXI, 96), dès avant le IX[e] siècle de notre ère, ils sont décrits comme « des visages de cuir doublé, tels des boucliers, yeux petits, nez aplatis », et identifiés aux Turcs, dont nous avons dit ailleurs[2] le rôle dans l'histoire eschatologique de l'Islam, surtout depuis leurs deux prises de Bagdad, par Togril Beg et par Houlagou[p] ; après qu'ils eurent enfoncé la Grande Muraille d'Alexandre, du Khorasan, et de Derbend, à l'Est et à l'Ouest de la Caspienne. Ces événements ont avivé l'attention des croyants à la lecture hebdomadaire de la sourate XVIII dans les mosquées, étendant la présence protectrice de l'Esprit élianique, de la Khadiriya, à toute l'histoire d'avant et après Muhammad, auprès duquel un Compagnon, Salmân, joua le rôle de Khadir quand il lui fit opposer comme un Mur, la Tranchée (*Khandaq*) aux assiégeants de Médine[q].

Dans toutes ses apparitions historiques, Khadir est le directeur spirituel. Aussi est-il bon que nous insistions sur les trois actes typiquement scandaleux[3] par quoi Khadir fait perdre patience à son compagnon le prophète Moïse[r] ; en coulant le bateau où ils avaient embarqué ; en assassinant un enfant ; en réparant un mur dans une cité où on leur avait refusé l'hospitalité. Khadir explique les pourquoi : il a coulé le bateau, parce que les bateliers pauvres à qui il appartenait allaient être capturés avec lui par un roi pirate ; il a tué l'enfant pour qu'il ne devienne pas ingrat envers ses parents qui étaient bons et obtiendraient de Dieu un autre fils, plus pur et plus affectueux ; il a réparé le mur, pour que les deux enfants (orphelins) de son ancien propriétaire trouvent en dessous un trésor. Les commentateurs non mystiques, que toute la sourate XVIII embarrasse fort, ont essayé d'expliquer que ce « Moïse » ne pouvait pas être le prophète d'Israël, parce que l'anecdote prouverait que l'état de

1. Cf. Abbas Qummî, *Safina*, I, 389. La source est montrée près de Derbend, *Yaqut*, I, 454.
2. *Eranos*-1947, 307 ; *Oriens*, 1953, p. 10-17.
3. Exégèse différente (morale) des « trois scandales » *ap.* Ma'sûm 'Alî Shâh, *Tarâ'iq*, I, p. 73-77.

sainteté (Élie) est supérieur à l'état de prophétie (Moïse). Ce qui est en effet suggéré par le contexte : la Grâce transcende la Loi. Les commentateurs mystiques sont plus intéressants : Hallâj, notamment, qui fait remarquer que Khadir emploie successivement trois personnes verbales dans son dialogue avec Moïse : *aradtu*, *aradnâ*, *arâda Rabbuka*, « *j*'ai voulu, *nous* avons voulu, ton Seigneur *a voulu* » ; « *j'ai* voulu » (couler le bateau) indique les étapes de l'union mystique : d'abord prise de possession divine inspirant le « je » ; puis « *nous* avons *voulu* que ses parents » = communication avec Dieu par le langage ; enfin « *ton Seigneur a voulu* qu'ils trouvent » = retour à la prise de conscience de l'omnipotence divine ; car se rapprocher d'une chose en posant (par l'intellect) deux « ego » (d'elle et de moi) comme distincts, c'est s'en écarter ; tandis que s'en rapprocher par elle, en elle, c'est vraiment lui « devenir proche ». Hallâj décrit ici[1] une sorte de décentrement mental, une évasion de l'esprit hors du spatial dans l'idéal, parce que hors du « moi » égoïste ; ce qui est le sens même de tout conseil de directeur spirituel.

On remarquera, à ce propos, que les trois actes scandaleux de Khadir semblent commis contre l'hospitalité (*diyâfa*, *dakhâla*, *ijâra*) ; avec une force singulière, la tradition musulmane condense les huit œuvres de miséricorde de la Chrétienté en une seule, l'*hospitalité*[2] *abrahamique*, où le conseil du directeur spirituel nous fait trouver dans l'hôte, Dieu même, ce qui est le signe même du Jugement, selon la parole du Christ (*Matth*., XXV, 34-46).

On retiendra que la physionomie musulmane d'Élie simplifie à l'extrême le type de la Sainteté. En incessante circulation, dans l'espace (Ribera identifiait « Ter(re)vagant », la soi-disant idole médiévale des Sarrasins, avec Khadir[3]), comme dans le temps. Aussi insaisissable qu'infixable matériellement (guère plus « incarné » qu'un Ange en ses apparitions). Un homme, pourtant, mais dégagé de toutes ces implications charnelles qui privent une âme humaine ordinaire de « communiquer », après la mort, avec le monde d'ici-bas, « de faire du bien sur la terre ». Dégagé par l'ascèse, le célibat, la prière incessante vers la Transcendance divine.

Ce n'est pas une simple personnalisation d'un archétype de sainteté. 'Alî Wafâ († 1398) le pensait, quand il écrivait que « chaque saint entend dans la voix d'un Khadir la projection de l'esprit de sa propre sainteté, comme chaque prophète perçoit dans la forme d'un (Ange) Gabriel l'esprit de sa propre mission prophétique, perceptible à ses sens,

1. Baqlî, *Tafsir*, I, 595 (Hallâj, Ibn 'Atâ) ; l'imâm shî'ite 'Aliî Rezâ a aussi commenté ce triple exemple.
2. Cf. données groupées ap. *Rev. internat. Croix-Rouge*, juin 1952, 448-468.
3. *Essai*, 132, n° 4.

non à son âme sensible[1]. Tandis que la voix de Khadir est un conseil suave qui persuade le cœur du saint (union mystique). Car, selon la sentence dite par Hallâj à Shiblî : "Les états mystiques sont constatés par les prophètes, sans qu'ils en soient transformés ; tandis que ces états transforment les saints sans que ceux-ci les constatent[2]". »

Ce n'est pas simplement l'archétype idéal, c'est la personnalité immortelle, définitive d'Élie qui agit comme directeur spirituel dans ses apparitions aux vivants d'ici-bas qu'elle guide ; apparitions qui ne se manifestent pas, comme celles des Anges, dans des domaines nombrés conditionnels de cyclisme astral selon les lois naturelles, dont les Anges sont les gardiens, – mais dans des domaines liturgiquement dénommés, de futurs libres, constitués par ce qu'on appelle des *vœux* ; invoquant des Noms sacrés.

Et c'est en cela qu'on ne peut dénier à la langue arabe du Qor'ân la marque de l'inspiration. Elle n'y est pas tant à cause de ses mots « légiférants », empruntés à l'araméen, chrétien ou israélite, et « archaïsés », puisque l'arabe est la plus archaïsante des langues sémitiques. Elle y est parce que l'arabe coranique, sous la pression de l'angoisse de l'exil de déréliction, dans son acte de foi monothéiste livré à Dieu seul (*Qor*. 72 : 22), recourt par la voix de circoncis exclus, à l'invocation de Noms antiques inséparables de leur bref cadre historique, comme des proverbes, inducteurs de sacré, sauveurs : comme Abraham, Moïse, Jean, Jésus fils de Marie. Invoqués, non pas comme dépositaires de textes législatifs authentiques, mais comme témoins de grâces privées, individuelles. Invoqués, parce que la Tradition orale, à côté de la Loi écrite, transmet une expérience collective de certaines prières prégnantes de liturgie (*lex orandi, lex credendi*). On néglige trop souvent la « légende populaire », parce que non canonique ; les *Apocryphes*, dont l'inspiration n'est pas garantie, charrient des grâces dévotionnelles insignes, d'où chez les Chrétiens, des offices liturgiques (la Présentation N.-D.) et des définitions dogmatiques (l'Immaculée Conception) ont germé. Et le Qor'ân est farci d'Apocryphes évangéliques ; le vœu de sainte Anne, c'est l'Immaculée Conception (*Q*. 3 : 31) ; le Mihrâb de Zacharie, c'est le lieu de la Présentation N.-D. ; l'émulation des Anges à servir Marie au Temple (*Q*. 3, 39), c'est la « Regina Angelorum », presque la Théotokos. L'acharnement des critiques nominalistes à disséquer les Apocryphes sur quoi la sourate XVIII est fondée, Sept Dormants d'Éphèse[3],

---

1. Sha'râwî, *Lawâqih*, 2, p. 31, 69. Après Sadr Qûnawî.
2. *Akhbâr al-Hallâj*, p. 108, N° 10.
3. Leur Caverne, disjointe d'Éphèse, est cherchée à Raqîm (S. Ammân, Belqa) par Clermont-Ganneau, Mawlanâ Abulkalam Azad (l'ami de Gandhi) et Babinger ; ou bien à Amorium (où passera Salmân), etc. – Les *Sept* sont identifiés aux Compagnons de Joseph d'Arimathie (par un Ahmadi), aux Sept Apotropéens (Abdâl), aux VII Prophètes, aux VII Imâms ismaéliens, etc.

Voyage mystérieux et Muraille d'Alexandre[1], l'Ange qui scandalise l'Anachorète, provient de leur incompréhension de cet infra-rationnel de l'imagination où la grâce sanctifiante pénètre par la vocation, quand elle sanctifie un cœur. Ce n'est pas par les œuvres d'obligation (*farâ'id*), c'est par les œuvres surérogatoires (*nawâfil* de dévotion privée) que Dieu attire les âmes à sa proximité. Un des plus anciens hadîth mystiques, le hadîth *al-taqarrub bi l-nawâfil* (« le rapprochement vers Dieu par les œuvres surérogatoires[2] ») l'enseigne formellement. L'amitié divine n'est pas le fruit de l'observance littérale, mais de l'hospitalité inconditionnelle où l'âme accueille le passant, l'étranger, au nom du Dieu invisible, qui le lui envoie ; non sans la scandaliser, souvent : comme Khadir scandalisa Moïse[3], selon la sourate XVIII.

IV
Conclusion

Avant et après le premier avènement du Christ, le prophète Élie demeure un signe essentiellement juif, qui survole non seulement la Chrétienté et l'Islam, mais toutes les tentatives que le peuple juif essaie pour n'être qu'une nation comme les autres, comme les goïm. Élie demeure, au-dessus de Moïse, son guide d'ici-bas, le Guide d'Israël vers l'au-delà. Signe d'ha-Tikvah, de l'espérance du peuple élu au sens le plus haut, de l'*Espérance* en une réalité spirituelle suprême. Il est la source de l'expansion, à travers le monde entier, de cette vertu théologale esseulée, comme loin de la foi et de la charité, chez tous les pauvres et chez tous les abandonnés, errant en terre d'exil, parce que leur Maison d'Hospitalité n'existe que dans l'au-delà ; et qu'on ne peut s'en rapprocher que par la pauvreté volontaire et l'abandon du cœur aux terribles exigences du Juge ; à travers toutes les catastrophes, jusqu'à la consommation de toutes les apocalypses.

On a dit que le temps était le nombre du mouvement ; on peut aussi le définir selon la pensée profonde d'un Juif arabe, Abû l-Barakât[4], la mesure pour chaque être, de son existence. Le temps, pour les pauvres et les abandonnés, est l'espérance en une apocalypse de justice terrible, régénératrice ; leur temps d'ici-bas entre donc en rapport avec des durées plus hautes, que l'histoire telle qu'on l'écrit d'ordinaire, néglige :

---

1. Dhû l-qarnayn est identifié à Darius I (par un Ahmadi), à un roi yéménite (vieille exégèse raciste), etc.

2. Ce hadîth est étudié par Dhahabî, *Mîzân al-i'tidâl*, I, p. 301 (s. v. Khâlid-b-Makhlad Qatawânî, † 828 de notre ère).

3. Moïse, compagnon de Khadir, est discriminé d'avec le prophète (Nawf-b-Murra, contre Ibn 'Abbâs), spécialement chez les mu'tazilites (Jubba'î) ; ces nominalistes ont le facile scepticisme des érudits : Jâhiz écrit, dans son *Tadwîr* « Jérémie, est-ce al-Khadir ? Et Jean fils de Zacharie, est-ce Élie ? », éd. Caire des XI *Rasâ'il*, 1324, p. 97.

4. *Mu'tabar*, 3, 37.

d'abord le temps cyclique, l'aevum angélique, qui formule le rapport des espoirs insatisfaits, perdurables, avec le temps d'ici-bas où elles coexistent. Puis, au-dessus, la pérennité sainte, où s'établit, entre toutes les espérances perdurables, un rapport de vérité qui les réalise pour toujours.

Élie n'est pas seulement une créature périssable, un être limité par le temps d'ici-bas, – son esprit reparaît, en archétype cyclique, pour raviver les espérances des pauvres, des pauvres volontaires surtout, en la justice ; – car son Ascension inimaginable, qui le fait invoquer, dans la *recommandation de l'âme*, aussi bien en *Israël* qu'en *Chrétienté*, en tête de la liste de nos intercesseurs dans l'agonie, est ce privilège d'immortalité accordé à Israël seul, comme gage de la résurrection hors du schéol, et comme promesse de salut à ceux qui meurent cloués à la croix infâme.

Reprenons d'un peu plus près ces textes hébraïques (et latins des catacombes romaines) de l'*ordo commendationis animae*. Ils sont issus de la vieille liturgie juive du Jeûne, ils émanent de milieux congréganistes où l'on a mis en commun une espérance en l'au-delà. Les noms, inducteurs d'espérance, des personnes invoquées, ne contiennent pas ou peu de ces personnages historiques bien « établis » ; ou, s'ils évoquent des personnages d'une physionomie précise, c'est à propos d'un événement bizarre, aberrant, préternaturel, de leurs vies : la fiancée Sara sauvée d'Asmodée, Tècle sauvée du feu (c'est la dernière nommée chez les chrétiens, ce qui atteste, pour moi, toute l'importance surnaturelle de cette Sainte dite « apocryphe »), la chaste Susanne, les trois jeunes gens dans la fournaise, Hénoch et Élie ravis au ciel, Lot sauvé de Sodome flambante. Ces noms jalonnent, dans l'histoire d'Israël, les percées du peuple élu vers son éternelle Patrie. C'est l'histoire de l'espérance humaine, bien plus que les conquêtes terrestres de Josué ou que celles de Salomon.

La liste des intercesseurs « élianiques » énumérés ainsi dans la « recommandation de l'âme » réfère à des personnages d'historicité mal établie, documentairement, mais mystérieusement confirmée par l'exaucement des malheureux, à qui ils ont rendu l'espérance, avec une force spirituelle triomphant de la mort physique. Car il n'y a d'espérance que de l'au-delà, et Élie y est arrivé, sur le seuil, avant les autres ; avec Hénoch. Et cela vaut, non seulement pour les trois monothéismes abrahamiques, mais pour toute l'humanité où ces trois cultes ont diffusé*.

L'espérance, chez Élie, masque sans les quitter les deux autres vertus théologales ; la foi, d'abord, puisque la « foi est la substance des choses espérées » et que la foi d'Élie est capable de ressusciter des morts ; la charité, ensuite, puisque chez Élie, elle n'est pas encore union béatifiante, mais Désir, plein de crainte pudique, de la vision divine de

l'Horeb « où il se couvrit la face en présence de Dieu ». Ces deux traits se retrouvent dans la physionomie d'Élie en Islam.

Melchisédech, avant Élie, demeure encore délimité par la Loi et le Sacrifice, et les Chrétiens sont fils d'Abraham par Melchisédech[1].

Mais Élie outrepasse la race, et transfigure la Loi. Dès cette vie, Élie est signe d'espoir en l'au-delà, par les vœux, de virginité et de silence, par la discipline du jeûne. Son glaive traditionnel est ce « glaive de l'Esprit », qui scinde l'âme du corps : c'est aussi le « glaive de la transverbération carmélitaine », qui scinde l'âme féminine de la Vierge adorante d'avec le Cœur percé où naît la Communauté des Élus, avec tous ses fils d'adoption, c'est le « glaive d'immolation suprême pour l'humble Vierge de transcendance ». Marie, au Carmel, est toute consumée, transparente, abîmée, anéantie par l'imminente venue du Messie qui se formera en Elle ; ce n'est pas encore la Reine Triomphante de la Paix Immaculée. Pour qu'Elle puisse venir régner en ce monde de péchés et de supplices, Élie témoigne que le salut ne peut s'opérer qu'après une purification préalable, par le sang et par les larmes. Un fils du « Verdoyant », saint Jean de la Croix, enseigne que, dans « la nuit secrète et obscure » de sa Recherche théologale, l'âme n'obtiendra rien si elle ne s'avance « vide de toute possession et appui, vêtue du pourpoint vert de l'espérance, car c'est l'espérance qui émeut et surmonte ». Élie a fait la guerre, de façon impitoyable, comme symbole de cette « guerre sainte suprême », « *jihâd akbar* » que tout ascète doit mener contre lui-même, où tout mystique doit mourir pour accéder à la Vision du Visage Radieux, ensanglanté, de son Juge. Le charisme prophétique, chez Élie surtout, ne se limite pas au dévoilement serein des paysages futurs, il fait exploser le présent, axialement, dans un « flash ».

Iconographie de Khadir-Eliyas

Outre l'envoi gracieux de la reproduction de la miniature du XVI[e] siècle, d'un manuscrit de Nizâmî, que nous publions dans ce volume, nous avons reçu de M. le Dr Richard Ettinghausen de la Freer Gallery of Art de Washington, les renseignements suivants, dont nous le remercions, concernant les représentations d'al-Khadir :

A.K. Coomarasawmy, *Les Miniatures orientales de la collection Goloubew au Museum of Fine Arts de Boston*, Paris et Bruxelles, 1929 (Ars Asiatica, Études et Documents Pub. V. Goloubew...13), pl. VII, fig. 15 (voir aussi p. 18-19) du ms. Shâhnâma. Al-Khidr et l'ange Isrâfîl à la fontaine de vie, XV[e] siècle, Timurid.

L. Binyon, J.V.S. Wilkinson et Basil Gray, *Persian Miniature Painting, Including a Critical and Descriptive Catalogue of the Miniatures Exhibited at Burlington House* (January-March 1931), London, 1933, pl.

XC A, n° 139 a, p. 132-133, du Khmasa de Jâmî, XVIe siècle, 937 h./ 1531 (École d'Herat ?).

Georges Marteau et Henri Vever, *Miniatures persanes tirées des collections de Mme Henry d'Allemagne, Claude Anet et exposées au Musée des Arts décoratifs*, (juin-octobre, 1912), Paris, 1913, vol. 2, pl. XCII du Khamsa de Nizâmî, écrit par un scribe de Schuster et illustré par Aghâ Bahrâm Afshar, XVIe siècle, A.D. 1562.

Grace Dunham Guest, *Shiraz Painting in the Sixteenth Century*, Wash. D.C., 1949, p. 51-53.

A.K. Coomaraswamy, *Khwâjâ Khadir and the Fountain of Life in the Tradition of Persian and Mughol Art*, Ars Islamica, vol. I, pt. 2, p. 173 ff.

SALMÂN PÂK
ET LES PRÉMICES SPIRITUELLES DE L'ISLAM IRANIEN

La présente étude ouvre un cycle de recherches consacrées à l'un des plus célèbres Compagnons du Prophète, Salmân Pâk (en persan : Salmân le Pur) dit encore Salmân le Perse. Louis Massignon pressentit que, loin d'être un personnage légendaire, celui que Muhammad avait adopté au cœur de sa maisonnée était l'homme par qui l'expansion de l'islam dans le monde iranien prenait une coloration toute spéciale. Salmân configure d'emblée l'islam iranien. Il lui offre sa mission transhistorique, et l'islam iranien, en retour, le métamorphose en une Figure symbolique. Mieux que tous ses autres élèves, Henry Corbin a fait fructifier les leçons de la présente étude, qui l'avait orienté vers le pôle d'un islam spirituel, constitutif de l'islam shî'ite, tel que les musulmans étrangers au berceau de naissance de l'islam, l'Arabie, le prendraient en charge : l'islam iranien a pour spécificité la prédilection pour l'exégèse mystique du Coran et pour l'espérance vivante en une résurrection spirituelle, qui dépasse et accomplit le cycle muhammadien, clôture des religions législatrices. Massignon, tout en refusant que Salmân soit une création imaginaire des Persans, sait mettre au jour cet ésotérisme shî'ite dont Salmân est la Figure emblématique. Massignon s'est d'abord intéressé à Salmân parce que celui-ci était l'Étranger, l'Expatrié, adopté par Muhammad, comme l'orphelin Muhammad avait été adopté par la famille de son cousin 'Alî ibn Abî Tâlib, et qu'il typifiera, dans le shî'isme, celui que l'Imâm adopte, et qui, en retour, prend soin de l'héritage spirituel de la prophétie, en devenant le soutien des *Ahl al-Bayt*, de Fâtima, de Hasan et de Husayn. Ensuite, Massignon, sur les traces de Salmân, comme sur celles, croisées, de Fâtima, devient un intrépide exégète des courants gnostiques, ésotériques, du shî'isme extrémiste, pour enfin orienter l'ensemble des regards portés vers le monde shî'ite, selon une vérité qu'il pressent : l'esprit de l'islam vit moins dans ses institutions temporelles que dans sa foi en un Sauveur à venir, dans son eschatologie. Or, l'eschatologie se nourrit d'un secret, et le « hadîth du secret » où Muhammad, selon les uns, 'Alî, selon les shî'ites, révèle à Salmân qu'il devient le dépositaire du secret, et du secret de ce secret, celui de la vérité cachée de la religion

prophétique universelle, développée selon les cycles des grands prophètes envoyés depuis Adam, rejoint, dans l'âme de Massignon, sa dévotion envers d'autres secrets, dont le plus important est celui de La Salette. Ce travail de pionnier fut présenté au musée Guimet le 30 mai 1933 et publié, sous la forme d'une brochure de cinquante-deux pages en 1934 : *Publications de la Société des études iraniennes et de l'art persan*, Tours, Imprimerie Arrault et Cie, n° 7. Il fut traduit en arabe par Abderrahman Badawî, sous le titre *Shakhsîyât qalila fi l-islâm*, puis en anglais, par M. Unwala (Bombay, 1955). Nous publions le texte original, avec quelques modifications de transcription et de typographie, ainsi que les corrections portées par l'auteur sur un tiré à part.

C. J.

Introduction
Madâ'in et Kûfa ; comment aborder l'étude de Salmân

Sur la rive orientale du Tigre, dans une boucle de ses méandres, en aval de Bagdad, jaillit d'un seul jet à trente mètres de haut, la seule voûte restée debout du palais de Ctésiphon, une capitale millénaire, héritière de Babylone : c'est le Tâq-e Kisrâ, « l'arc voûté de Chosroês » ; et blottie à ses pieds, au N.-O., on finit par découvrir, après la bourgade de Hudhayfa[1], la petite tombe de Salmân le Pur, Salmân Pâk. Une expédition allemande a entrepris les fouilles de ce champ de ruines ; je l'ai côtoyé trois fois, en 1907, 1908 et 1927 ; et surpris par le contraste historique de ces deux monuments, la haute voûte et la tombe cachée, je me suis engagé dans des recherches sur la légende et la personnalité véritable de Salmân ; recherches dont je voudrais aujourd'hui exposer l'orientation générale, et décrire les premiers sondages[2].

Les deux villes sœurs, Ctésiphon à l'Est, Séleucie à l'Ouest, qui ont il y a deux mille ans succédé ici aux cités chaldéennes d'Upi et Akshak, portent dans l'histoire de l'Islam le nom unique de Madâ'in. On n'a pas assez insisté jusqu'ici, Streck vient de le montrer[3], sur l'importance de la prise de Madâ'in, dès 15/636, pour le jeune État musulman. C'était la capitale de tout l'Orient persan, elle était aussi grande en civilisation que sa rivale byzantine, Constantinople, dont l'Islam ne s'emparera qu'au bout de huit siècles. Comme elle et comme Rome, Madâ'in avait sept bourgs, à l'O., Darzijân, Bahrasir, Jundisâbûr (Kôkè, vers Muzlam Sâbât) rejoignant le Nahr al-Malik, – à l'E., Asfânabr, Rûmîya, et, probablement Nûniyafâdh et Kurdafâdh. C'était l'unique tête de pont vers la Perse et la Haute-Asie, centre administratif de l'empire sassanide, foyer du dialecte pehlevi classique, centre religieux des patriarcats nestorien et manichéen, de l'exilarcat juif, capitale de la banque et de la science orientales ; les monnaies frappées là portent simplement

1. Nom d'un Compagnon du Prophète, ami de Salmân, enterré là (on prononce là : Hudaytha).
2. Conférence donnée à la Société des Études iraniennes (musée Guimet) le 30 mai 1933.
3. Ap. *Enzykl. des Islams*, 1928, t. III, 80-87.

« Bâbâ », ou « al-Bâb », c'est-à-dire « le Seuil[1] » ; comme après elle Istanbul sera la « Sublime Porte » ottomane ; et comme avant elle, Babylone, sa devancière détruite, avait été « Babel », « la Porte (de Dieu) ».

De suite, Madâ'in devint pour ses conquérants arabes, restés fidèles au climat natal et retranchés dans leur camp de Kûfa, à la lisière du désert, le « seuil » des splendeurs persanes ; il faudra plus de cent ans, avec la fondation de Bagdad, pour que Madâ'in dépérisse ; en attendant, elle nourrit Kûfa, non seulement de ses trésors et de ses moissons, mais de ses métiers et de ses modes de pensée, qu'elle communiqua aux clans arabes de Kûfa en y introduisant leurs « clients » iraniens devenus musulmans. Et Salmân, le premier Persan venu à l'Islam arabe, serait revenu mourir à Madâ'in, où son humble tombe rappelle aux pèlerins shî'ites qui y viennent prier, son double destin, symbolique de précurseur, et spirituel d'initiateur, de « Seuil », « al-Bâb », que sa fidélité d'ami lui valut, dans l'Islam naissant : « Que je vive et meure, ami fidèle, comme toi... qui n'as pas trahi[2]. »

L'histoire du premier siècle de l'hégire n'est encore qu'imparfaitement établie ; le canevas chronologique présente plusieurs contradictions, surtout aux années 36-37, que la pauvreté en sources étrangères indépendantes ne nous aide pas à résoudre. Et, quand on passe à l'étude des biographies, comme c'est le cas ici pour Salmân, elles se résolvent en poussière entre nos mains, telle la dune en menus grains de sable ; ce ne sont qu'anecdotes détachées, atomisées, des hadîth attribués à tel ou tel témoin direct par une « chaîne » plus ou moins sûre d'intermédiaires ; leur teneur, sous des apparences naïves, recèle le plus souvent des déformations intentionnelles et des emprunts folkloriques, où, comme Wellhausen l'a observé, nous n'avons guère de critère constant à suivre (lorsqu'on n'a plus pour guide une source principale dont on a établi le degré de crédibilité), – et où nous sommes réduits à recourir à certaines méthodes indirectes d'approximation.

Wellhausen, Goldziher et Lammens ont ainsi tiré parti de la répartition géographique des hadîth entre les écoles médinoise, irakienne et syrienne, dosant leur degré de crédibilité à chacune suivant la portée politique pour elles des événements qu'elles nous décrivent. Caetani, Levi della Vida et Buhl ont, avec des nuances personnelles, appliqué la même méthode.

Cette répartition géographique des hadîth, suggérée par Ibn Sa'd, semble appeler pour l'école irakienne une subdivision : Basra s'est très

1. La « Vraie Croix » des chrétiens, enlevée à Jérusalem, y fut retenue en trophée quinze ans (614-629).

2. Prière des zuwâr selon Majlisî, *Bihâr*, XXV, 299.

tôt différenciée de Kûfa. Quant à la répartition politique entre hadîth favorables aux Umayyades et hadîth favorables aux Alides, qui ne vaut que globalement et indifféremment pour tout un siècle (années 37-132 h.), – un recours à l'examen hérésiographique des hadîth permet d'y apercevoir des étapes ; grâce à une répartition entre hadîth sunnites (d'abord *murji'ya*), hadîth zeïdites et hadîth des autres sectes imâmites. Ces trois catégories sont tout à fait distinctes ; les hadîth sunnites ne cesseront de s'enrichir, presqu'inconsciemment, même après le IIIe siècle, d'éléments étrangers ; tandis que les hadîth zeïdites, et surtout les hadîth imâmites ferment leurs collections dès la première génération de leurs sectateurs ; elles sont « fermées », elles fournissent donc un *terminus ad quem* pour leurs hadîth communs, et un *terminus a quo* pour certains de leurs hadîth propres : nous le verrons pour ceux qui concernent Salmân.

Pour l'école irakienne de Kûfa, celle qui nous intéresse le plus ici, qui comprend tous les traditionnistes zeïdites et imâmites, on peut remonter encore plus haut que la période atteinte grâce au critère hérésiographique, et rejoindre la période primitive de suprématie des *buyûtât al-'Arab* dans le *misr* de ce *jund* turbulent (années 14-37 h.) : en classant les râwîs suivant leurs clans et leurs alliances tribales (*ahlâf*) que l'Islam n'a pu extirper de suite, et où la clientèle des mawâlî s'est au début moulée ; nous avons pu ainsi dégager le rôle des 'Abdalqays dans la biographie de Salmân.

À notre avis, la légende de Salmân contient des éléments archaïques que l'étude des hérésies, d'une part, des alliances tribales, d'autre part, permet d'isoler et de dater : infirmant sur plusieurs points la critique excessive de Horovitz, et tendant à confirmer l'historicité de la personne de Salmân[1].

Sommaire

I. – Résumé de la biographie classique de Salmân ; exposé et examen de la théorie critique de Horovitz. II. – Analyse du prologue sur la conversion ; le hadîth « *Salmân minnâ Ahl al Bayt* » ; la sentence « *kardîd o nakardîd* ». III. – Sa mort à Madâ'in ; présomptions sur sa venue en Irak comme halîf des 'Abdalqays ; l'isnâd salmaniyen. IV. – Le rôle historique de Salmân auprès de Muhammad à propos de la révélation du Qur'ân ; son rôle ultérieur auprès de 'Alî. – Les spéculations du gnosticisme shî'ite sur le Sîn, vis-à-vis du Mîm et de l''Ayn. – Conclusion. V. – Appendices : 1° Traduction de cinq textes inédits sur les sectes extrémistes dites « Salmânîya » ou « Sînîya ». – 2° Indications sur les sources.

1. *N.B.* Le manuscrit de cette étude avait été dactylographié sans points diacritiques, avec des esprits doux marquant indifféremment les *'ayn* et les *hamza*. Ce n'est donc qu'exceptionnellement, et en cas de nécessité, que des points diacritiques ont pu être ajoutés et des *'ayn* marqués par des esprits rudes. [La présente édition du texte ne tient pas compte de cette note. NdÉ.]

I
Résumé de la biographie classique ; exposé et examen de la théorie critique de Horovitz

La tradition classique, commune au sunnisme et au shî'isme, classe le Perse Salmân, parmi les principaux Compagnons du Prophète, à une place à part ; c'est un des trois premiers convertis (*sâbiqûn*) non arabes, avec le Grec Suhayb et l'Abyssin Bilâl ; et la physionomie traditionnelle de cet « étranger » (*'ajamî*) offre des traits particulièrement accusés.

Né en Perse, et, tout jeune encore, amené au christianisme par une vocation ascétique prononcée, il va de maître en maître, et de ville en ville, s'exposant à l'exil et à l'esclavage ; non seulement pour trouver une règle de vie plus stricte, et le monothéisme rigoureux recherché par les autres hanîf[1], mais pour rejoindre un Envoyé de Dieu, qui lui a été décrit, et qu'il finit par trouver en Muhammad. Admis dans son intimité, Salmân le conseille à la guerre du Fossé, et demeure après sa mort, l'ami fidèle de sa famille, c'est-à-dire des Alides, et le défenseur de leurs droits légitimes et méconnus ; jusqu'à sa mort, en Mésopotamie, à Madâ'in.

À première vue, la documentation sur cette vie apparaît hétérogène : d'abord, un long récit continu, autobiographique, un prologue, sur l'historique de sa conversion. Ensuite, pour tout le reste de la vie, des jalons rares et espacés, autour de deux affirmations essentielles, l'intimité avec la famille du Prophète (hadîth : *minnâ Ahl al Bayt*), et la défense politique de la légitimité (sentence « *kardîd o nakardîd* »). En regardant de plus près, d'autres difficultés apparaissent, déjà relevées par plusieurs auteurs musulmans, surtout shî'ites, qui en proposèrent des solutions un peu trop concordistes. Dès 1909-13, d'autre part, Clément Huart, publiant trois recensions du « prologue », concluait à sa non-historicité, mais défendait l'authenticité de la présence de Salmân à la guerre du Fossé. En 1922, dans une monographie sobre et dense, incisive, Horovitz entreprit de démontrer que la légende de Salmân n'était qu'un mythe, né d'une recherche étymologique, portant précisément sur le mot « Fossé » = *khandaq* ; il se montrait en cela adepte de la théorie qui, avec Max Mueller, découvre l'origine d'un mythe dans « une maladie du langage ». Selon lui, un simple nom, « Salmân », figurait au début dans les listes imprécises que l'apologétique musulmane essayait de dresser, des « témoins *kitâbîyûn* », juifs et chrétiens qui rendirent hommage à la mission commençante du Prophète. Ce nom vaguement attribué à un Persan, servit à enjoliver le récit de la guerre du Fossé (*khandaq*) ; le mot *khandaq* arabisé anciennement, mais de provenance

---

1. Avec qui Maqdisî (*Bad'*, V, 127) le classe.

iranienne, et désignant un travail stratégique supposé d'origine persane, donna l'idée de faire de ce Salmân « Fârisî », dont on ne savait rien, un ingénieur persan, un ex-mazdéen converti, conseiller intime de Muhammad, prédisposé par cela même à être inscrit sur la liste shî'ite des premiers défenseurs des Alides. Partant de cette hypothèse, Horovitz ne voit dans les autres précisions biographiques sur Salmân que des conséquences de ce mythe étymologique ; si on le mentionne parmi les participants au rite de la fraternisation, c'est pour consolider son existence comme sahabi ; si on le signale parmi les combattants d'Irak, à Qâdisîya, Madâ'in, Kûfa et Balanjar, c'est en sa qualité de Persan. Quant à son intimité prétendue avec la famille du Prophète, à son adoption attestée par le chiffre de sa pension sous 'Umar, et à son intervention en faveur de 'Alî en l'an 11, ce sont des additions shî'ites au thème étymologique initial. Rien ne subsiste donc de sûr dans cette biographie que le nom « Salmân », mot arabe, d'ailleurs, prénom connu[1], auquel on a d'abord inventé une kunya[2] (sans songer qu'un mawlä n'y avait peut-être pas droit), puis, plus tard, un prénom persan antérieur ; c'est l'imagination des Persans devenus musulmans qui est responsable de tout cet échafaudage de détails.

Formulons d'abord quelques objections d'ordre général à l'encontre de cette critique historique nominaliste :

1. L'interprétation mythique, ou mieux gnostique, d'une personnalité ne substitue pas à un fait humain authentique un fantôme posthume et irréel, – elle exprime un besoin social d'explication totalitaire, une réaction souvent presque immédiate, contemporaine du fait humain qui la provoque ; et la traduction paradoxale qu'elle en essaie n'est pas *a priori* illégitime, ni irrecevable ;

2. Un mythe étymologique ne saurait naître, dans une civilisation donnée, qu'à un certain stade de développement grammatical, et le type de Salmân apparaît formé, dans l'Islam arabe, antérieurement à ce stade.

3. Il est exact que la légende de Salmân s'est amplifiée et conservée surtout grâce à la dévotion des musulmans iraniens ; mais c'est en arabe qu'elle s'est constituée et définie d'abord, à Kûfa ; et c'est parce que la mémoire de ce client persan du Prophète persistait qu'elle s'est imposée petit à petit à la dévotion populaire iranienne ; ce n'est pas par une poussée inconsciente de revanche raciste chez des Persans nouvellement islamisés que le type de Salmân fut inventé.

Passons au détail.

---

1. Que le Prophète lui aurait donné. – Le « *yawm Salmân* » des Arabes pré-islamiques se rapporte à l'éponyme himyarite d'un puits entre Kûfa et Basra (YQ., III, 121) ; ce prénom est nom de clan chez les Yéménites Murâd, Hamdan et Hayy du Najrân (Hamdânî, *Jazîra*, s. v.) ; le poète Ibn Salmân était un des abnâ (colons persans) du Yémen. On cite au moins 4 sahâba et 3 tâbi'ûn de ce nom ; – Cf. un couvent chrétien près de Damas.

2. Abû 'Abdallah.

La critique de Horovitz n'a pas pu entamer, et pour cause, l'hétérogénéité fondamentale du couplage « Salmân + al Fârisî » : d'un prénom arabe (à coloration araméenne) accolé à un ethnique d'extraction iranienne ; c'est d'une étrangeté trop voyante pour avoir été forgé si tôt.

Tandis que les autres « témoins », *kitâbîyûn* ou non, que la tradition groupe autour du Prophète, Bahîra-Sergios[1], Tamîm Dârî et autres ne sont que des silhouettes, insaisissables et suspectes, – nous avons au moins deux chaînes solides qui retiennent la physionomie de Salmân dans le cadre historique des Mushâjarât[2] ; la haute antiquité des discussions entre sectes shî'ites à Kûfa sur son rôle religieux auprès du Prophète et de 'Alî, – et l'essai de dédoublement[3] de sa personnalité (accepté par Bukhârî, dénoncé par Ibn Hibbân) entre un « Salmân Juhanî Isfahânî », râwî sunnite de l'école médinoise, et le Salmân (Qurazî Isfahânî) à accointances shî'ites de l'école de Kûfa et Madâ'in. Ajoutons-y, pour mémoire, les revendications présentées dès le début du IIIe siècle de l'hégire par des descendants prétendus du frère[4] ou des filles de Salmân[5], – et l'ancienneté des pèlerinages à sa tombe, à Madâ'in.

Sur plusieurs points de détail, en revanche, la critique de Horovitz semble convaincante, nous les rencontrerons plus loin.

Ivanow, à qui nous devons de connaître l'*Umm al-kitâb*, où la légende gnostique de Salmân occupe une place si importante, a repris (de façon indépendante) l'hypothèse de Horovitz sur la coloration iranienne de cette légende sous une forme plus admissible et plus nuancée ; il ne s'agit plus de l'invention initiale, mais de retouches, non plus racistes, mais religieuses, d'origine manichéenne.

Précisons cela. Il n'est pas possible d'attribuer à une influence culturelle iranienne l'invention même du type de Salmân, à Kûfa, où les noms de rues n'ont subi un commencement d'iranisation qu'en 132 h., lors de la conquête par l'armée khorasanienne des 'Abbâsides, et où les deux insurrections de *mawâlî*, en 43 h. et en 67 h., ont eu des cadres arabes (n'oublions pas que la langue persane ne renaît sous

1. F. Nau, ap. *Muséon*, XLIII (1930), 237-240.

2. Ou « litiges entre Sahâba » (cf. 'Ukbarî, dans mon *Recueil*, 1929, p. 220, l. 12, où, suivant *Qur.* IV, 68, il faut lire sh-j-r, et non s-kh-r). Cf. Ibn Taymiyya, *Minhâj*, III, 19.

3. Mizzî, *l. c.*, 299 a ; Ibn Hajar, *Isâba*, N° 3779 ; Khazrajî, *Khulâsa*, s. v.

4. Mâhbendâdh, chef du clan des B. Farrûkh (AN, 4) ; au temps de Ma'mûn, son descendant à la 4e génération, le petit-fils de Ghassân-b-Zâdhân, montrait une fausse charte d'immunité fiscale (copiée du traité najrâniyen : AN, 52 ; N° 44-45) ; il vivait à Arjan, près Kâzarûn (cf. le *Fârsnâma Nâsirî*, II, 249, 288, qui fait du sûfî Abû Ishâq Kâzarûnî † 426, un des premiers convertis de cette lignée restée mazdéenne). – Sur la nisba spirituelle de Mu'ayyad Salmânî, cf. Hamdani, *JRAS*, 1932, 129.

5. Deux filles en Égypte, une à Isfahan, mariée ; selon Qutb-b-Ibrâhîm (m. 261) qui connut aussi, par Wahb, arrière-petit-fils du « fils de Salmân, 'Abdallah », une charte apocryphe de la mukâtaba (KH., I, 170) ; en 530 h., un wâ'iz d'Asadabad disait descendre (N., 142) de Salmân, qui aurait épousé une mawlä kindite (Buqayra, 18 ; ou Safwa, selon Shushtarî). Mais la tradition primitive, maintenue par les Qalandarîya, affirmait que Salmân était mort non seulement célibataire, mais asexué (N., 143).

forme littéraire, et grâce aux shu'ûbîya, qu'au IIIᵉ siècle). Mais la conversion des Hamrâ, garnisons persanes (déjà arabisées à Hîra et au Yémen), en 14-17 h., leur installation à Kûfa, Basra (et probablement Madâ'in), leur renforcement par des métis, fils des captives persanes prises à 'Ayn al-Tamr et à Jalûlâ (de 12 à 17 h.), quand ils devinrent adultes, forma un milieu hybride, à Kûfa surtout ; où, au contact de l'Islam naissant rénovant le monothéisme abrahamique, comme jadis au contact de la chrétienté naissante en Galilée, un bouillonnement intellectuel se produisit, ce que l'on appelle la gnose[1]. Samaritaine et grecque en chrétienté, la gnose naquit manichéenne, c'est-à-dire araméenne et iranienne en Islam. Dans les deux cas, il s'agit non pas d'un essai de conciliation rationnelle entre la philosophie des sciences et une théologie, chose tardive, – mais de l'acceptation ardente d'une foi nouvelle et surnaturelle par un milieu de vieille culture, qui, à la lumière de sa nouvelle croyance, contemple l'univers visible à travers le prisme illuminé de ses anciens mythes[2].

Il ne s'agit pas ici d'esquisser la formation de cette gnose musulmane ni d'exposer, soit le rôle fondamental que le shî'isme y a joué, soit les emprunts tacites que le sunnisme y a contractés, depuis l'*'aql awwal* jusqu'à la *nûr muhammadiyya*[*] ; mais simplement de constater, avec Ivanow qu'un peu de la physionomie du Khurmuzta, de l'Homme Primordial des manichéens orientaux, s'est projeté sur celle du Salmân historique ; dans ce milieu hybride des Hamrâ de Kûfa à qui leurs *ahlâf* arabes tamîmites et 'abdites avaient fait connaître et aimer Salmân.

II
Analyse du « prologue »
(récit autobiographique sur sa conversion)

Le « prologue », ou khabar Salmân, est un hadîth exceptionnellement long si on le compare aux récits analogues prêtés à d'autres Sahâba, et assez ancien, si l'on songe que vers 150-175 h., il avait déjà été publié sous sept à huit recensions distinctes : celles d'Abû Ishâq Sabî'î († 127 ; sigle : *A*), d'Ismâ'îl Suddî († 127 ; sigle : *B*), de 'Ubayd Muktib († 140 ? *C*) d'Ibn Ishâq († 150 ; *D*), 'Abdalmalik Khath'amî († 180 ; *E*), Sayyâr 'Anazî († 199 ; *F*) et 'Alî-b-Mahziyâr († 210 ; *G*)[3].

1. Blochet (RSO, II) a proposé ce terme de « gnose » pour tout l'ésotérisme hermétique perso-musulman ; il vaut mieux le restreindre.

2. Qui fut, à Kûfa, le « Dosithée » de ce Précurseur ? On peut penser à Rushayd Hajarî, mais nous n'avons sur lui que peu de chose, et Salmân ne lui est rattaché que par un isnâd, et son rôle de bâb (Nusayris). Les éléments nettement iraniens de la légende de Salmân sont tardifs : fêtes solaires (nawrûz, mihirjan : Nusayris), jours fastes et néfastes du mois solaire (N° 136).

3. *A*. Hafiz Isfahânî, 75*a* (recension primitive ?) et Ibn Sa'd, IV-I, 58 (diluée ; trad. Huart, I, 8-10) ; *B*. Tabari, *Tafsir*, I, 2 44 ; trad. Huart, II, 5-9. – *C*. AN, 50 et Mizzî, *l. c.* – *D*. KH, I, 164-169 ; var. *ap*. N° 12 ; trad. Huart, I, 3-8. – *E*. éd Tall'ukbarî, *ap*. N° 24. – *F*. éd. Ibn Manda, ap. AN, 50-51, et Mizzî, *l. c.* – *G*. extr. *ap*. Ibn Babawayh, *Ghayba*, 96-99.

Originaire de Perse, d'une famille notable, d'entre les *asâwira* du Fars (A, B)[1] ou d'entre les *dahâqin* de Jayy près Isfahan (C, D, F), né lui-même à Râmhurmuz (selon 'Awf A'râbî † 146)[2] ou à Arjan près Kazerun, élevé dans le mazdéisme[3], sous le nom de Mâhbih-b-Bûdkhashân (selon Ibn Manda)[4] ou Rûzbih-b-Marzubân[5], – il devient chrétien à la suite d'une promenade, visite ou chasse (avec un prince : B) ; où il avait écouté avec admiration, soit la liturgie dans une église, soit les exhortations d'un ermite dans une caverne[6]. Décidé à vivre en ascète chrétien (*dayrânî*), à s'abstenir des viandes immolées par les mazdéens[7] (ou abattues après des mauvais traitements, G) et du vin, – Salmân s'expatrie, va de ville en ville résider auprès de maîtres en ascèse. Ces villes sont : soit X-Hims-Jérusalem (A), soit Damas-Mossoul-Nisibe-Amorium (D, E), soit Antioche-Alexandrie (G). Il quitte la dernière ville, en apprenant l'imminent avènement d'un prophète « dans la terre de Teïmâ » (A). Ses guides, des nomades (A'râb, A ; de Kalb, précise B, D), le trahissent et le vendent comme esclave ; soit, d'abord à Wâdî l-qura (à un juif : D), soit, de suite à Yathrib (avant ou après l'an I de l'hég.) à un juif des B. Qurayza ('Uthmân b-al-Ashhal)[8] ou à une femme (après ce juif) de la tribu de Juhayna (B) ou de Sulaym (G) ou des Ansâr (: Khalîsa, fille d'un halîf des B. Najjâr) ; dont il garde la vigne[9]. Entendant parler de Muhammad, il va le trouver, soit à la Mekke, guidé par une vieille Isfahanienne[10], soit à Qubâ (près Médine). Il reconnaît en lui les trois signes personnels qu'il cherchait : refus de la simonie (détourner pour son repas personnel les offrandes aumônières destinées au ravitaillement de sa communauté = *sadaqa*), acceptation pour son repas personnel d'offrandes strictement privées (*hadya*), – et présence du sceau prophétique, excroissance charnue sur l'épaule droite. – Le récit se termine par la mukâtaba : Salmân est racheté du servage au prix de 360 drageons de dattier repiqués, et de 40 oques d'or ; pour sa rançon ses nouveaux coreligionnaires se cotisèrent (Sa'd-b-'Ubâda aurait fourni 60 drageons).

En comparant les sept recensions de ce prologue, on voit que tout en respectant généralement le canevas d'encadrement, de légères

1. De Sâbûr (Tabarî, I, 1779).
2. Hafiz Isf., *l. c.*
3. Ou miraculeusement monothéiste dès la naissance (Thorning, 86).
4. Mizzî, *l. c.*
5. Nusayris, Ibn Babawayh donne déjà ce prénom « bon jour » ; « mâhbib » = « bon mois ».
6. Il n'y est pas question du mot « Paraclet » : archaïsme à noter. La simonie secrète de son premier maître rappelle Turmeda.
7. Huart, qui s'en étonne, oublie que l'Islam posa cette règle, Buhl le rappelle, dès son entrée en Bahrayn (Abû Yûsuf, *Kharâj*, trad. Fagnan, 198-200 ; IS, 1-2, 19, 1, 8).
8. AN, 52.
9. Kâzarûnî († 758, ap. *Muntaqä* : N° 23) ; Thorning, 87 ; Khasîbî en fait une juive perfide (N° 23).
10. AN, 76.

retouches, fort habiles, suffisent pour changer çà et là, la portée de certains épisodes ; – l'énumération des maîtres en ascèse (portés de trois à dix) est conçue, tantôt comme une gradation hiérarchique amenant Salmân au contact direct, soit du *wasî* de Jésus[b], soit de Jésus lui-même (dans une apparition à Médine), – tantôt comme recouvrant l'intervalle (de « 250 » à « 500 » ans) écoulé de Jésus à Muhammad, faisant ainsi de Salmân un macrobite contemporain des deux. L'offrande d'un repas à Muhammad par un esclave (*raqîq* ; ou *qany*[1]) était-elle valide ; c'est tantôt le produit de la vente de brindilles ramassées ou de drachmes économisées, ou de dattes mûres glanées. Le problème du salut de l'âme du dernier maître en ascèse de Salmân, tranché positivement par Suddî et Khath'amî (B, E), l'est négativement par Sabî'î (A). – Le seul élément commun resté intact dans toutes les recensions (sans parler du sceau), c'est l'antithèse *hadya-sadaqa*. Fort intéressante en elle-même par son archaïsme, elle n'est peut-être qu'une ébauche des protestations ascétiques d'Abû Dharr contre 'Uthmân ; elle ignore en tout cas le sens « immobilier » que le mot *sadaqa* avait déjà pris sous 'Uthmân, et dans les procès soulevés entre Alides[2] ; ce qui a fort gêné bien des commentateurs shî'a[3].

Le rachat effectué, comment Salmân, étranger non arabe, a-t-il pu être admis dans la jeune Communauté de Médine ? Racheté par une collectivité, il aurait dû devenir l'affranchi collectif de ceux qui s'étaient cotisés ; et pourtant, il est signalé plus tard comme l'affranchi personnel[4] du Prophète. Pour résoudre la difficulté, on l'a fait participer à Médine au rite de la fraternisation (*muwâkhâ*) qui liait avant Badr, les Muhâjirûn, un à un, à leurs hôtes, les Ansâr. De qui devint-il « frère » ?

1. D'Abû l-Dardâ 'Uwaymir, pur ansârî[5], ou d'Hudhayfa, un muhâjir halîf des Ansâr, qui avait opté pour les Ansâr[6] ; dans les deux cas, c'est que Salmân aurait été classé comme muhâjir[c], et aurait donc connu le Prophète à la Mekke avant l'an I ; à moins que « muhâjir » n'ait ici pour cet étranger, sa valeur sudarabique : « Qui s'est fait *citadin* » (ici Hajar = Médine ; – je n'ose penser au syriaque *mahgar* = islamisé[7] –) ?

---

1. N° 17, 22.
2. La *hadya* (surtout le *fay'*) est noble, la *sadaqa* roturière. Puis le mot « *sadaqa* » a pris le sens non péjoratif de « capital immobilier familial ». La *sadaqa* indivise des Alides a suscité des procès en 90 h. (Ibn 'Asâkir, V, 460) et 113 h. (Tabarî, s. a. 121 ; cf. Kashî, 188 ; Lammens, *Fâtima*, 100, n° 4, et 111, n° 1), sans parler de Fadak ; le budget des Alides, dès le IIe siècle, avait 4 sources : 7 clos à Médine (waqf ahlî), 4 iqta'at (YQ., III, 906 ; IV, 1039), l'atâ officielle, des dons gérés par des sayârifa (j'ai une note en préparation).
3. Kulaynî, *Kâfi*, 149-150 ; N° 10-11 ; cf. aussi Caetani, V, 289 ; Ibn Tâwûs, *Tarâ'if*, 79, Cf. *Qur.*, XXXVI, 20.
4. Sur le *wilâ*, cf. Lammens, *Moawia*, I, 256-257 ; *Isti'âb*, II, 437.
5. Opinion sunnite (Bukhârî). IS, I, 60.
6. Ibn 'Uyayna (IS. IV. I, 60).
7. Littéralement : « Devenu fils d'Agar » : F. Nau, *Les Arabes chrétiens*..., 1933, 129-132.

2. D'un muhâjir, Abû Dharr Ghifârî[1], ou Miqdâd, halîf des B. Zuhra[2] ? C'est que Salmân aurait été classé dans le cadre médinois de la tribu (Juhayna) où il était esclave[d].

Ce désaccord n'implique pas forcément, comme l'a soutenu Horovitz, que Salmân n'ait pas participé à ce rite ; Zuhrî, qu'il suit en cela, était un agent stipendié des Umayyades, qui tenait à dévaloriser un témoin déjà vénéré par les rebelles shî'ites, en abaissant la date de sa conversion après Badr, en faisant traîner son rachat, de façon à le faire entrer immédiatement dans la Communauté comme affranchi du Prophète, en l'an 5.

Le hadîth « Salmân minnâ Ahl al Bayt »

L'intimité de Salmân avec le Prophète et les siens, dès son vivant est fondée, en dehors d'historiettes sans portée, sur cette parole « Salmân est des nôtres, nous, gens de la Maison[3] », que la tradition sunnite fait prononcer par Muhammad en l'an 5, lors de la guerre du Fossé ; le Prophète aurait tranché le débat entre Muhâjir et Ansâr[e] se disputant Salmân, en l'annexant ainsi à sa clientèle personnelle (il n'en était donc pas encore ?). En se fondant sur un récit unique, d'un râwî médinois, Kathîr-b-'Abdallah-b-'Amr-b-'Awf Yashkûrî († 80), faiblement admis (*wa-yuqâl*) par Ibn Hishâm et Wâqidî[4]. Le motif mis en avant par Kathîr est insuffisant, c'est un prétexte imaginé pour exténuer le sens de cette sentence célèbre.

En effet, en prenant la peine d'en réunir les plus anciennes citations, on constate qu'elle est empruntée à une phrase plus longue résumant les *shamâ'il*[f] de Salmân, sous quatre paragraphes, phrase qui n'a pu être prononcée qu'après la mort de Salmân, et mise dans la bouche d'un Imâm ; de'Alî, ou de Bâqir[g]. La voici :

(a) « Salmân est des nôtres, nous, gens de la Maison : (b) qu'il soit pour vous comme le sage Luqmân (remplacé rarement par : (b') c'est une mer inépuisable et un trésor imprenable) ; (c) il connaît la science première (var. : des premiers) et seconde (var. : des derniers) (remplacé quelquefois par : (c') la science du Premier et du Second – ou (c'') le premier et le second livres) ; (d) et le Paradis soupire après lui, cinq fois par jour[5] ».

---

1. Opinion des écrits bâqiriyens, et de Kulaynî.
2. Opinion extrémiste et ismaélienne (N° 86).
3. Ahl al Bayt, dans *Qur*. XXXIII, 33 = harem du Prophète (Lammens, *Fâtima*, 99) ; mais dans la *tasliya*, Âl = Ahl = « descendance » ; et, pour la *sadaqa* dont ils vivaient, les Ahl du Prophète = une centaine de personnes : harem, serviteurs, certes, mais aussi certains agnats et affranchis.
4. Ibn Hishâm, éd. Suhaylî, II, 191 ; N° 36.
5. J'ajoute ici (d), qui ne se trouve que dans Evliya (*ap*. Thorning, 87), parce que a + c + d = texte classique des catéchismes corporatifs.

La sentence, ici, a sa pleine force : il s'agit de valoriser par une sorte d'adoption, non pas tribale, mais personnelle, ou mieux une investiture, ce qu'avait fait Salmân : c'est-à-dire un écrit, directives de secte ou prédictions conservées sous son nom, ou certaine tradition orale d'exégèse. Sous cette forme complexe (ne pas croire que la forme la plus simple d'une sentence est de droit la plus archaïque), – elle figure déjà chez Dahhâk-b-Muzâhim Hilâlî († 105 : a + c + b)[1] et Abû Harb, fils du cadi Abû l-Aswad Du'alî (*id.*) comme chez Ibn Jurayj († 150 et Abû l-Bakhtarî : b + c + a)[2]. Sans parler des shî'ites : modérés : Zurâra († 148 : c + b' + a ; forme commentée dès Khath'amî † 180), Harîz (c') et Ibrâhîm Thaqafî († 283, ap. *K. al ghârât* : b + a) ; et extrémistes : Mufaddal († 160 : b' + c') et Barqî († 210, b' + a + b'') ; qui disent tous l'avoir reçue d'Asbagh (a + b + c') et de Hârith (a + c + b)[3]. Et chacune de ces variantes est colorée d'une intention, ayant portée théologique. – Ex. : (c) « science première et seconde » = passé + futur –, ou *tanzîl* + *ta'wîl* ; mais « des premiers et des derniers » = erreurs anciennes (israélites) et maximes muhammadiyennes ; – « du Premier et du Second » = de Muhammad et de 'Alî (sens *sînî*) selon Harîz et Mufaddal. – (b') « mer inépuisable » est glosé par Mufaddal suivant *Qur.* XXXI, 26, ce qui insinue que Salmân commande à 7 démiurges, au lieu de n'être que l'un d'entre eux. – Selon Mufîd (b' + a + b''), Barqî remplace *in fine* l'allusion à Luqmân par une paraphrase probablement khattâbiyenne (b'' : « Salsal, source d'où sourd la sagesse (*hikma*), dispensatrice de la preuve[4] »). Un tel foisonnement spécifique, dès l'aube du IIe siècle, atteste que cette sentence complète ne saurait être postérieure aux années 51-60 h.

Affirmant que Salmân aurait fait partie comme mawlã des « gens de la Maison », on a dit lire son nom parmi eux, dans le registre des pensions (*dîwân al-'atâ*) sous 'Umar ; inscrit, pour 4 000 à 6 000 dirhems[5] ; – chiffre exceptionnel, Salmân n'ayant pas été à Badr ; Horovitz a donc raison de récuser cette pseudo-preuve.

Mais l'hérésiographie nous fournit, de façon indépendante, une présomption fort curieuse. Dès 128 h., la formule « *anta minnâ Ahl al-Bayt* », prononçant l'adoption muhammadiyenne de Salmân, avait acquis une valeur rituelle assez incontestée pour que le prétendant 'abbâside Ibrâhîm l'utilise solennellement : en investissant le célèbre Abû Muslim (son mawlã depuis 124 h.), au-dessus de toute la hiérarchie initiatique de ses agents, d'une délégation plénière de ses pouvoirs per-

1. Dahhâk le donne d'après Nazzâl-b-Sabra Hilâlî (Mizzî, *l. c.* ; avant Abû Harb).
2. Ibn Sa'd IV, I, 61 ; Hafiz Isf., 77*a*.
3. Kashi, 8, II ; N° 24, 52 (cf. Astarâbâdi, 94-95), 50-51, 52, 53.
4. Phrase ici dite par le Prophète : N° 50-51, 30 : « *salsal* = *ja'far al-mâ* ».
5. Selon Hasan Basrî (*sic*), *via* Hishâm-b-Hassân (IS, IV, I, 62).

sonnels[1] ; afin qu'il déclenche en son propre nom l'insurrection légitimiste en Khurâsân, au jour de la rupture du jeûne (Fitr = Nutq = rupture du silence et du secret, chez les initiés[h]). C'est cette délégation qui autorisera plus tard Abû Muslim à revendiquer, non pas exactement l'Imâmat, mais le rôle de *Sîn*[2]. – Et c'est ce rôle suprême de Sîn, de démiurge inspiré qu'en 138 h., à Kûfa, Abû l-Khattâb, surnommé d'abord « mawlä Banî Hâshim[3] », revendiqua ; disant qu'il lui avait été reconnu par l'Imâm Ja'far ; en reprenant une autre formule, consécratrice, celle-là, et toute gnostique, dont Muhammad se serait servi pour Salmân[4i] ; les Khattâbîya répudiaient l'idée charnelle de la prédestination des Alides comme tels, et, professant que seule l'élection divine par adoption spirituelle compte, nommaient Salmân, non pas « muhammadî », mais « ibn al-Islâm[5] », et son successeur Abû l-Khattâb : « Abû Ismâ'îl[6] ».

Sans adopter l'hypothèse d'Ahmad Agaeff sur la société secrète anti-sunnite que Salmân aurait montée avec des « convertis » iraniens, – théorie symétrique de celle de Sayf (reprise par Friedländer et Ahmad Amîn) sur la conspiration anti-sunnite montée par Ibn Sabâ, juif du Yémen, – il faut avouer que, dès la fin du premier siècle, la formule d'adoption salmâniyenne[7] avait, chez les conspirateurs shî'ites, une valeur rituelle, supposant une participation à l'inspiration même du Prophète ; valeur qu'elle n'a cessé de garder, jusqu'à aujourd'hui, tant dans la franc-maçonnerie ismaélienne que dans les compagnonnages : liant étroitement Salmân au Prophète, lors de la révélation du Qur'ân.

La sentence « kardîd o nakardîd *»*

Il s'agit ici d'une sentence prêtée à Salmân, tant par le hadîth zeïdite que par le hadîth imâmite et ismaélien, éditée, donc, antérieurement aux années 113-121 h. Regrettant l'élection brusquée d'Abû Bakr, lors de la saqîfa, Salmân aurait dit, avec une discrétion toute zeïdite, devant témoins : « Vous avez fait, et vous n'avez pas fait » (en persan : *kardîd o nakardîd* ; en arabe : *'amiltum wa mâ 'amiltum*) ; mot fort ambigu. La forme originelle de cette sentence était-elle persane ? On voit mal Salmân, à Médine, en l'an II, reprenant sa langue natale pour se faire

1. Tabarî, II, 1939 (cf. 1916, et s. a. 129 h.) ; Maqrîzî, *Nizâ'*, 50. cf. Kashi, 136, Qâdî Nu'mân, *Da'â'im*, II, 210, et *WZKM*, IV, 226, l. 5.
2. Voir *infra*, p. 36 [ici p. 601].
3. DH, III, 64, l. 6-7 et *in fine*.
4. *Infra*, à l'App. I.
5. Nawbakhtî, *Firaq*, 39 ; Ibn Manda (*ap.* Mizzî) ; N° 33. (Jibri'il lui dit « *anta minnâ* »). Cf. *Qur.* V, 21.
6. Cf. p. 25 n° 6 ; ici « père » du VII° imâm, *Ismâ'îl*-b-Ja'far (Mufaddal, *ap.* Kashi, 208). Inversement, Ibn al-Qaddâh sera « adopté » par le fils d'Ismâ'îl.
7. Ibn 'Arabî a plus tard donné de cette formule une interprétation prédestinatienne (*Futûhât*, chap. XXIX, I, 219) : les péchés de Salmân étaient pardonnés d'avance.

écouter d'une foule arabe ; mais on entrevoit assez bien, à Basra ou à Kûfa, vingt ans après, des Hamrâ gagnés au shî'isme colportant cette sentence de Salmân sous forme iranienne.

De fait elle surgit d'abord, sous forme archaïque (graphique ou dialectale) chez un Basrien, Abû 'Imrân 'Abdalmalik-b-Habîb Azdî Jawnî († 128 ; maître du shî'ite Duba'î † 178) édité par Madâ'inî († 215 ; *ap.* Balâdhurî[1]) : « *kardâdh o nâkardâdh* ». Et presque en même temps, sous forme arabe « *asabtum wa akhta'tum* » dans deux sources zeïdites, qui, chose piquante, y glissent des gloses divergentes : Habîb-b-Abî Thâbit († 119 : éd. par Ibn Shabba † 262 : *asabtum dhâ l-sinn walakinnakum akhta'tum ahl Bayt nabîyikum*) et Jarîr-b-Mughîra (inconnu : préféré par M.-b-Qudâma Jawharî † 237, dans son *K. al saqîfa*) : *asabtum al-khiyara, wa akhta'tum al-ma'din*[2]) ; notons que ce Habîb a transmis à Sayf des récits de deux des Hamrâ, Mâhân et Sufyân[1].

Puis chez les imâmites, qui l'admettent, peut-être pour les besoins de la polémique zeïdite, depuis Abân-b-Taghlib († 141), sous la forme iranienne classique (comme les Ismaéliens) « *kardîd o nakardîd* » (en arabe « *fa'altum wa lam taf'alû' = aslamtum wa mâ aslamtum* »[3]) ; dont ils dévient subtilement le sens suivant une exégèse (consacrée par le *shâfî* de S. Murtadâ[4]), qui remonte à deux apocryphes fort anciens, la *khutba* du pseudo-Salmân et le *kitâb* du pseudo-Sulaym-b-Qays[5] : glosant ainsi la vieille forme arabe (zeïdite) de la sentence, « *asabtum wa akhta'tum* » « vous vous êtes conformés à l'exemple (impie) des Israélites (révoltés contre Aaron[6]), et vous vous êtes écartés de l'autorité (exemplaire) de votre Prophète (en la retirant à sa famille) ».

Les gloses zeïdites, beaucoup plus plausibles, expliquent ainsi : celle de Jarîr (plutôt jârûdite) « vous avez eu raison d'élire (un chef), mais vous avez eu tort de vous écarter de la source (légitime de l'autorité) » ; et celle de Habîb (plutôt butrite) « vous avez eu raison de choisir un homme d'âge, mais vous avez eu tort de vous écarter de la famille de votre Prophète ».

Cette sentence, utilisée par les zeïdites, doit remonter plus haut car elle est suivie, chez Jawnî, Habîb et Murtadâ, d'une réflexion, sur la baraka, vraiment folklorique : « Si vous aviez prêté serment à 'Alî, vous auriez eu de quoi manger par-dessus la tête et par-dessous les pieds. »

---

1. Balâdhurî, *Ansâb*, ms. Paris 6068, f. 387 b. cf. « khurshâdh » pour « khurshîdh » *ap.* Ritter, App. à son éd. des *Firaq* de Nawbakhtî, p. 9, l. 10 (P. Kraus) ; et l'alternance Râwandî Rîwandî.
2. IS, VI, 223 ; IAH, I, 132, l. 9 d'en bas, comparée à p. 131, l. 3 d'en bas, II, 17, et IV, 225.
3. Tabarsî, *Ihtijâj*, 43 ; N, 149.
4. Tabarsî, *id.*, 44 ; N, 149-150.
5. Kashî, 14, l. 15 ; N, 67 ; Tabarsî, *l. c.*, 49, 62 ; Mu'ayyad Amulî, *Kashkû* (N, 149) ; l'Ismaélien Shihâb al Dîn Shâh, éd. Ivanow (*Risâla*, 49).
6. Application de *Qur.* XX, 30 à 'Alî.

Remarquons que cette sentence[1] ne prouve pas que Salmân, en l'an 11, ait protesté publiquement, se rasant la tête et tirant l'épée (thèse imâmite) ; mais elle montre, contre Horovitz, qu'un siècle et demi avant Ya'qûbî, la tradition irakienne affirmait déjà que Salmân avait posé le problème de l'Imâmat légitime lors de l'élection d'Abû Bakr. Peut-être en très petit comité ; l'argument *e silentio* ne prouve rien ; les contemporains ne connaissent des affaires d'État qu'une version officielle truquée, il faut attendre la divulgation posthume des confidences des témoins pour y voir clair.

III
Sa mort à Madâ'in ; présomptions sur sa venue en Irak comme halîf des 'Abdalqays

Ibn 'Abd al-Barr († 463) nous donne, d'après Sha'bî († 103), l'information suivante : « Salmân mourut à Madâ'in, dans une '*ulayya* (expression mecquoise pour *ghurfa* = chambre d'étage) appartenant à Abû Qurra[2]. » Ce détail précis peut être authentique ; Abû Qurra Kindî, cadi de Kûfa en 17 h., nous a laissé, par son fils 'Amr (vivant en 83 h.), une série de données sur Salmân ; constituant la principale source kindite (avant Zâdhân), celle dite des Âl Abî Qurra[3].

En tout cas, une « tombe (*qabr*) de Salmân » est érigée à Madâ'in, dès qu'une première trêve aux persécutions, celle de 204-232 h., permit aux shî'ites d'en élever à 'Alî et à Husayn ; le zeïdite Ibn Shayba Sadûsî († 262)[4] la signale. Au IVe siècle, Muqaddasî la cite ; puis al-Khatîb, Yâqût y vinrent en pèlerinage[5]. Jusqu'à maintenant, deux catégories de pèlerins : certaines corporations sunnites de Bagdad (barbiers, pédicures, phlébotomistes et aides-chirurgiens) à l'anniversaire traditionnel du 15 sha'bân (dès le VIIe siècle) – et, à dates variables, des isolés shî'ites revenant de Najaf et de Karbalâ[6]. Au VIIe siècle, Madâ'in, encore un village (*qarya*) de laboureurs, n'abritait que des shî'ites ardents (les femmes ne pouvaient sortir que la nuit tombée[7]). De même au IVe siècle, où cette cité était le centre des Ishâqîya, secte extrémiste[8]. De même, déjà, au IIe siècle, puisque Nawbakhtî nous affirme « tous les gens de Madâ'in sont des shî'ites extrémistes » à propos de la fondation, chez eux, de la secte extré-

1. Incorrectement transcrite *ap.* Sacy (*Druzes*, II, 143) et Huart (trad. Maqdisî, *Bad'*, V, 201). D'autres mots en persan relatifs à Salmân, *bemîr* (Sabî'î), *khashâb* (Nahdî), *gurg âmadh* (Thâbit), semblent aussi provenir du milieu des Hamrâ.
2. *Isti'âb*, en marge de l'*Isâba* d'Ibn Hajar, II, 61 ; cf. Jâhiz, *Bayân*, I, II, I. 13.
3. Ibn Hanbal, V, 243.
4. KH, I, 164, 374 ; BGA, VII, 321.
5. Muqaddasî, 130 ; KH, I, 163 ; YQ, IV, 447.
6. Sarre-Herzfeld, *l. c.*, II, 58.
7. Z. Qazwinî, *'Ajâ'ib*, II, 302-303 ; N, 164 (= Bâkûwî).
8. KH, VI, 378.

miste des Hârithîya[k] (avant 127 h.[1]), qui avaient des hadîth sur Salmân[2]. Remontant encore plus haut, nous observons que Sâbât, faubourg occidental de Madâ'in, fut, après 37 h., le lieu d'exil et de refuge de l'extrémiste 'Abdallah-b-Wahb Hamdânî (= le fameux Ibn Sabâ[3]). Tout cela fait penser à l'attraction d'une tombe vénérée préexistante, plutôt qu'à la préparation de l'éclosion de sa localisation arbitraire en cet endroit.

Les autres mashhad Salmân, signalés à Dameghan, Quhâb (NE d'Isfahan), Sudûd et Jérusalem sont, eux, des localisations arbitraires, et n'apparaissent qu'au VI[e] siècle[4].

La date de la mort de Salmân n'est pas connue : « À la fin du califat de 'Umar » ; ou « sous le califat de 'Uthmân » (Wâqidî, Ibn Sa'd) car, auparavant, « il s'était installé à Kûfa sous le califat de 'Uthmân » (Ibn Shayba). Au III[e] siècle, les compilateurs du hadîth sunnite fixèrent la date à l'an 36 h.[5] (Qâsim-b-Sallâm Azdî † 224 ; Abû 'Ubayda Zanjawayh (= Makhlad) † vers 230 ; Khalîfa 'Usfurî † 240 ; cf. 'Abdalbâqî-b-Qâni' † 351), car sa présence à la défaite de Balanjar en 32 h.[6] donnait un *terminus a quo*. Certains avancèrent sa mort en 33 h., parce qu'Ibn Mas'ûd, mort en 34 h., l'aurait assisté, avec Sa'd (-b-Malik = A. S. Khudrî) pendant son agonie.

En se reportant aux sources, on constate que les dernières indications chronologiques visant Salmân sont des années 14-17 h. Horovitz a montré combien la teneur même en est suspecte : rôle de fourrier (*râ'id*) de l'armée[7], négociant avec les habitants de Madâ'in leur reddition, puis menant l'attaque en traversant le Tigre à la nage, choisissant enfin le site où fonder Kûfa, et recevant de 'Umar le poste de gouverneur de Madâ'in[8]. Mais nous allons voir qu'il semble bien être venu en Irak ces années-là. Mu'âdh-b-Jabal, mourant en l'an 18, cite Salmân comme encore vivant[9] ; j'inclinerais à placer sa mort à Madâ'in entre 20 h. et 28 h.

Les récits sur la mort sont énigmatiques : Salmân fit répandre un peu de parfum[10], salua les *ahl-al-qubûr*, et réclama d'être laissé seul, toutes portes ouvertes : comme dans l'attente de visiteurs invisibles. Là s'arrêtent

---

1. Nawb., *Firaq*., 29.
2. Transmis par le fils de leur fondateur, Yahya-b-'AA-b-Hârith à M-b-Ishâq Balkhî (Ibn Abî'l Dunyâ, *Hawâtif al-jân*, *ap*. N, 110 : cf. KH, X, 90, – et DH, III, 24).
3. Nawb., *Firaq*, 19.
4. Ms. Ivanow sur les XVII et XXXIII métiers (en persan) ; YQ, II, 170 ; Zéki pacha, *l. c.*, Kahle, ap. *Palästina Jhrb.*, 1910, 79-80 (maintenant détruit, selon le Dr L.A. Mayer).
5. Mizzi, *l. c.* ; Ibn Taghribirdî, ms Paris, 1551, 40 a ; KH, I, 171. Pour la mort en 33 h., AN et Bandaniji ; avant 22 h., Ibn Qutayba.
6. Horovitz la nie ; il a dû être confondu avec son homonyme Salmân-b-Abî Rabî'a.
7. Dont l'interprète était Hilâl *Hajari* (Tabari, I, 2225 ; voir *infra*).
8. Le « walî de Madâ'in et Jûkhâ » (Hârith frère de Marwân I en 34. Sa'd-b-Mas'ûd en 36) était alors sûrement Hudhayfa, simple agent fiscal (Balâdhurî, *Futûh*, 281). Avec qui Salmân discutait des noms de ceux que le Prophète avait maudits (Ibn Hanbal, V, 437) ; Hudhayfa, sûrement shî'ite (cf. ses trois fils), avait accepté ce poste par taqiyya, comme Sa'îd-b-Nimrân sera cadi de Kûfa pour 'AA-b-Zubayr.
9. Ibn Hanbal, V, 243 ; IS IV-i, 61.
10. Un peu de musc ; butin de Balanjar, ou plutôt de Jalûlâ (an 17). Cf. le tahannuth.

les versions sunnites. Mais la tradition shî'ite, *ab antiquo*, précise qu'il ne s'agit pas d'anges, mais de 'Alî qui aurait été transporté miraculeusement, de Médine, pour l'assister ; et cette légende, qui agaçait le calife Mustansir[1], paraît ancienne, et peut être née très tôt.

En dehors de ces probabilités en faveur de la mort de Salmân à Madâ'in, les chroniqueurs ne précisent rien sur la venue et la vie de Salmân en Irak, après son départ de Médine. Mais la critique des isnâd remontant à Salmân, critique exposée plus loin à propos de la bibliographie, ne nous aide pas seulement à classer les hadîth, quand leur teneur le confirme, par sectes, ce qui permet souvent de les dater, elle les fait converger aussi, dans les milieux de Kûfa, vers trois à quatre sources principales ; et nous entrevoyons ainsi, en dessous de la couche des hadîth qui se répartissent suivant les sectes, après l'an 100 h., une couche primitive où les hadîth semblent se répartir, pour le cas qui nous occupe, par clans et alliances tribales arabes. Je compte donner ailleurs[2] les résultats de mon enquête sur la survivance des *ahlâf* ou alliances tribales parmi les habitants arabes de Kûfa, surtout chez les shî'ites. J'indique simplement ici que ce n'est pas seulement à Basra, où la chose éclate en 36 h., mais aussi, et quelques années plus tôt, à Kûfa, que la tribu rabî'ide des 'Abdalqays paraît avoir, la première, professé le shî'isme, sous une forme qui sera définie plus loin.

Il est donc tout à fait intéressant de noter qu'en partant d'un nœud d'isnâds kûfiotes assez sûr, Simâk-b-Harb Bakrî Dhuhlî († 123)[3], on remonte à Salmân et à la tribu des 'Abdalqays ; par trois à quatre râwîs mettant en cause Zayd-b-Sûhân 'Abdî († 36), un des premiers chefs de l'opposition shî'ite sous 'Uthmân avec son frère Sa'sa'a ; dans un détachement de troupes en Irak, Salmân faisait diriger la prière par Zayd à sa place[4] (selon Nu'mân-b-Humayd Bakrî ; en réalité, comme mawlä, non-Arabe, Salmân, tout en étant une autorité canonique, n'avait pas le droit d'être imâm salât ; il le dit au fils d'Abû Qurra)[5] ; d'autre part, Zayd, pour « prouver son affection » avait, dit Ghaylân-b-Jarîr Azdî Mi'walî († 129 ; éd. par Ibn Shayba † 262), pris la *kunya* d'Abû Salmân[6]. Ce détail, rapproché du précédent, me paraît indiquer en réalité qu'entre Salmân et Zayd-b-Sûhân, chef d'un clan des 'Abdalqays un rapport de *hilf* s'était établi[7]. Je sup-

1. IS, IV-2, 66 ; sur le *ghusl* par 'Alî, Ghazan-b-Jibri'il Tabrîzî († vers 655), *Manâqib*, 113-121 ; Ma'sûm 'Alî Shâh, *Tarâ'iq*, II, 5.
2. Ap. *Mélanges Maspero*, publ. IFAO, Le Caire. [« Explication du plan de Kûfa (Irak) », *Mélanges Maspero* et *MIFAO*, LXVIII, p. 337-360. NdE.]
3. IS, VI, 82, 125.
4. IS, VI, 85.
5. IS, IV, 65.
6. *Isâba*, I, 583 ; KH, VIII, 439.
7. Cf. le rapport de *wilâ* à *kunya* chez Sa'îd « *Abû Fâkhita* », mawlä d'Umm Hânî (Astarâbâdî, 77). Pour le nier chez Zayd, on l'appellera « Abû 'Ayisha » (*sic* : à cause de la lettre, de l'an 36).

pose que Salmân ayant été privé de son clos à Médine[1] lors de la confiscation de la sadaqat Ahl al Bayt au profit du Trésor public, assura sa sécurité personnelle, comme tous les nouveaux convertis non-arabes, en devenant un halîf : des 'Abdalqays, qu'il suivit en Irak.

Des précisions renforcent cette hypothèse, quand on étudie la situation spéciale des 'Abdalqays. Ils étaient installés en Bahrayn et en 'Umân (*sic*)[2], c'est-à-dire dans l'Ahsâ actuel ; le clan *Dhîlî*[3], de Zayd occupait le pays d'al-Khatt (c'est Qatîf et 'Uqayr) dont le *hisn*, Jûwâthâ, renfermant la première mosquée-jum'a bâtie après celle de Médine, avait été assiégé lors de la ridda[4] ; à côté, les 'Abdalqays du chef-lieu de Bahrayn, Hajar (= Mushaqqar, auj. Hufhûf) se seraient mis sous la suzeraineté des *Hibâq*, de Tamîm, du clan Sa'dî ; dont le « roi », Zuhra, les amena en 12 h. à la conquête de l'Irak ; ce n'est pas par hasard que l'on voit le nom de Zuhra commandant l'avant-garde à Qâdisîya mentionné à côté de celui de Salmân à propos de Bahrasir, et de celui de Zayd à propos de Jalûlâ[5]. Il y a plus : c'est avec le clan sa'dî de Tamîm (celui de Zuhra) que les Hamrâ persans de Siyâh à Basra, et de Daylam à Kûfa, firent en se soumettant, leur célèbre *hilf*[6] ; et, comme d'autres clans de Tamîm, tels que les Dârim, étaient anti-iraniens, on peut penser que si les Hamrâ firent *hilf* avec Zuhra c'était pour fraterniser avec ses vassaux 'Abdalqays ; surtout ceux du clan Dhîlî (de Zayd), qui avait subi une si forte empreinte iranienne qu'en l'an 33, Mu'awîya et ses Qurayshites les insultaient comme métis de Persans[7]. Et, dans la première division en sept quartiers du camp de Kûfa, en 17 h., les Hamrâ furent placés dans le même *sub'* que les 'Abdalqays. Encore deux remarques : 1° le masjid des 'Abdalqays se trouva situé[8] dans le quartier des Yéménites de Hamdân (qui avaient relayé les 'Abdalqays au front en 14 h.) lorsqu'en 41 h., Bahrayn et l'Umân, patries des 'Abdalqays, se trouvèrent détachées du Hijâz et rattachées à Basra[9], où cette tribu, qui se trouvait déjà en force se concentra[10], délaissant dorénavant Kûfa (les hadîth kûfiotes associant Salmân aux 'Abdites sont donc archaïques) ; 2° les Hamdân, leurs successeurs à Kûfa, autour de leur masjid, furent de suite shî'ites ardents comme eux ; et le clan Hanzalî de Tamîm, qui

---

1. Nâsir-e Khosraw, *ap*. E.G. Browne, *LHP*, II, 229.
2. Cf. Grohmann, ap. *Enz. Isl.*, II, 229.
3. *Dhil* (Jawharî, *ap*. Suwaydî, *Sabâ'ik*, s.v.), ou *Dil* (Ibn Qutayba, *Ma'ârif*, 31) ; ou *'Ijl* (Ibn Sa'îd, IV, 84 ; Wüstenfeld, *GT*, A 15 : clan de l'extrémiste Mustanîr, † 120).
4. YQ, IV, 511, III, 453, 136.
5. Tabarî, *index*, s. v ; Caetani, s. a. 16 h.
6. Balâdhurî, *Futûh*, s. v.
7. Tabarî I, 2914 ; cf. *id.*, I, 3148 (insultes de Shabath Tamîmî).
8. Cf. mon étude ap. *Mélanges Maspero* sur l'origine tribale (et non gouvernementale, comme l'avait cru Lammens) de ces premières répartitions. Ce masjid était près du dâr de 'Abda Jadalî, le futur kaysânî (Tabarî, II, 657) ; Dînawarî, éd. Caire, 115.
9. AN, I, 29.
10. Les clans 'abdites *Dhil*, *'Ijl*, *Muhârib*, et *'Amr* formaient les *'Umâr* (*'Iqd*, II, 45) qu'Ibn Sabâ Hamdânî commanda à la bataille du Chameau (Tabarî, I, 3181).

avait fait hilf, lui aussi, en 16 h., avec les basses castes iraniennes des Zutt et Sayâbija, avait avant 22 h. comme sayyid, Sabîgh-b-'Isl[1], que le calife 'Umar persécuta pour avoir propagé une exégèse particulière de la sûrate LI (une des préférées des exégètes shî'ites ultérieurs), et, un peu après, Dâbî-b-Hârith, que poursuivit le calife 'Uthmân.

Il serait donc assez indiqué que Salmân, fils d'un iswâr (chevalier) persan, selon Sabî'î, eût fait hilf avec les 'Abdalqays et, grâce à son disciple Zayd-b-Sûhân, les eût gagnés, eux et leurs alliés les Hamrâ, à ses idées légitimistes. Sa'sa'a-b-Sûhân, dès l'an 33, s'il faut en croire Wâqidî, aurait soutenu devant Mu'awîya la pure doctrine shî'ite sur l'identité de l'imâmat d'Adam et de celui de 'Alî (*'Ayn*, *Sâmit*), étant un des seuls alors à « avoir conscience du véritable rang de 'Alî[2] » ; nous reviendrons plus loin là-dessus.

Voici la liste des râwîs 'abdites de Salmân (directs) : Zayd-b-Sûhân ; son mawlä Abû Muslim ; 'Abdalrahmân-b-Mas'ûd ami de Zayd[3] qui s'établit à Madâ'in, où il y avait des colons 'abdites. Enfin le récit de la conversion du grand chef des 'Abdalqays, Jârûd-b-Mundhir[4], l'attribue positivement à Salmân, alors à Médine ; le fils de Jârûd, Mundhir, fut nommé par 'Alî gouverneur du Fars (Istakhr), que sa tribu avait colonisé dès l'an 19 h. ; ce qui renforce la vraisemblance d'un lien entre les 'Abdalqays et Salmân Fârisî.

L'isnâd salmâniyen (des corporations artisanales, et de certains ordres religieux)

Il y a là deux aspects à considérer de la légende salmâniyenne ; de beaucoup le plus ancien et le plus important, c'est l'aspect artisanal.

L'apparition d'un isnâd salmâniyen dans certains ordres religieux sunnites, Qâdirîya, Baktâshîya et Naqshabandîya, n'est qu'un phénomène accidentel[5] ; il ne remonte pas au-delà du VIe siècle, et provient

1. Je crois excessives les réserves de Goldziher sur ce premier cas, si important, d'exégèse coranique condamnée : c'était du ta'wîl shakhsî ; comp. Ibn Hajar, *Isâba*, II, 198-199, et Ibn Taymiyya, *Minhâj*, III, 236, avec les sources données par Goldziher (*Muh. Stud.*, II, 82 et *Richtungen*, 55 n.). Caetani (*Ann.*, IV. 539), trompé par la ponctuation d'Ibn 'Abdal Hakam (ms. de Paris, 1687, 229° ; Dubay'), n'avait pu l'identifier.

2. Wâqidî, *in* Tabarî, I, 2917-2919 (sur *Qur.* II, 32) ; cf. dans l'*Isti'âb* (II, 197) le curieux hommage prêté à 'Umar, disant « anta minnâ » après une leçon d'exégèse de Sa'sa'a ; 'Umar ménageait aussi son frère Zayd (IS., VI, 85) ; cf. Kashî, 46 et le rôle, dès l'an 18, à Kûfa, de Qubaysa 'Absî, qui se fera tuer pour la légitimité en 51 h., avec Hujr. Je crois le texte de Sa'sa'a authentique, car M. A. Guidi vient d'attirer l'attention sur la théorie des extrémistes umayyades (*RSO*, 1932, 275-284 ; cf. Maqrîzî, *Nizâ'*, 29 ; Ibn Zaynab, *Ghayba*, 17-18) ; plaçant le rang de khalifa au-dessus du Prophète, dès le début du IIe siècle.

3. KH, VII, 53 ; X, 205 ; XIV, 73 (Sam'ânî, 356 b).

4. N, 50 ; *Isâba*, N° 1042-1034. Son petit-fils sera insulté par Mus'ab en 71 (Tabarî, s. a. ; cf. à Rustaqubâdh). Il était du clan *Jadhima*, frère du clan *Bakr*, dont sera Ibn Nusayr.

5. Un seul ascète sunnite aurait été son disciple : le problématique Habîb Râ'î (Hujwîrî, tr., 90 : est-ce Ibn Hazm, II, 74 ?). Yûsuf Hamadhânî († 535) se recommandera plus tard de Salmân (Köprülüzâde, *Ilk mutasaww.*, 78).

d'un emprunt, plus ou moins avoué à l'isnâd généalogique (et non initiatique) des Suhrawardîya ; dont l'ancêtre, Ibn 'Ammûyé Suhrawardî († vers 550 h.), disciple d'un Zinjânî, se prétendait bakrî : descendant à la 7e génération de 'Abd al-Rahmân († 126)-b-Qâsim-b-Muhammad-b-Abî Bakr ; dont le père, Qâsim († 108) aurait été « disciple de Salmân, disciple lui-même d'Abû Bakr » (*sic*). Qâsim, râwî connu, admis à la fois par la sunna et la shî'a, fut, par sa fille Umm Farwa, le grand-père de l'imâm Ja'far. Sachant combien son père Muhammad († 37) trempa dans le meurtre de 'Uthmân, on saisit mal pourquoi cet ordre sunnite revendiquait un tel isnâd[1] qui ne lui a été que rarement emprunté, et dont N. Shûshtarî avait déjà vu l'invraisemblance.

Dans les compagnonnages, sous un aspect naïvement maçonnique, l'isnâd de Salmân, auquel se réfèrent unanimement toutes les corporations, se révèle bien plus significatif. Parmi les substrats culturels que l'Islam a recouverts, immédiatement après l'étage primitif du défrichement du sol par des laboureurs sédentaires procédant à un parcellement cadastral, nous trouvons l'étage des techniques artisanales villageoises (poterie, vêtement, etc.) où affleurent encore maintenant des survivances préislamiques, surtout en Perse. Or, toute la structure initiatique des artisans musulmans d'Orient, depuis l'Égypte jusqu'à l'Inde, avant l'invasion contemporaine du machinisme et du syndicalisme européens, a, et cela pendant plus de six cents ans au moins, été fondée sur un ensemble de rites symboliques, la futuwwa, décrit dans des catéchismes populaires arabes, persans et turcs (le plus ancien, de l'an 690 h., est en azéri), où la figure de Salmân éclipse toutes les autres. Il est le maître, par excellence, de toutes les corporations, le quatrième « initié » (*mashdûd*)[2] ; c'est lui qui, chargé de l'initiation des Compagnons du Prophète (*shadd al-futuwwa*), leur rasa la tête, en commençant par Hasan et Husayn. Le catéchisme spécifie que Jibri'il apporta le rasoir et la pierre (à aiguiser : aimantée) à Muhammad et le rasa, lors du pèlerinage d'adieu ; et qu'alors Muhammad rasa 'Alî, qui rasa Salmân, lui transmettant cet office d'initiateur. Salmân, 4e des Quatre Initiés, initia lui-même les 17 (ou 33) ou 57[3] Compagnons fondateurs des corporations musulmanes.

Cette légende range les Quatre dans un ordre qui la rattache aux Mîmîya, plus précisément aux Qarmates, plutôt qu'aux Ismaéliens (car elle n'identifie pas Jibri'il et Salmân). Elle montre combien profonde et étendue a été dans l'Islam, la propagande des Qarmates. Elle montre aussi, croyons-nous, au tuf même de la société musulmane et au-delà de l'empreinte d'une secte shî'ite, la persistante fidélité du souvenir popu-

1. Sanûsi, *Salsabil* (ms. pers. 118 ; trad. Colas, 47, 83, 87, 94 : comp. Colas 93 avec généalogie suhrawardiyenne en tête des *'Awârif.* t. I, p. I) ; Depont-Coppolani, 92, 522, 534 ; Brown-Rose, 168 ; Ma'sûm Alî Shâh, *Tarâ'iq*, II, 6.
2. Thorning, 159, 226. Id. dans la futuwwa princière du calife Nâsir.
3. Khâkî Khorâsâni, *Dîwân*, introd. Ivanow, 12.

laire envers Salmân, patron des gens de métiers[1], parce que mawâlî convertis comme lui[2].

IV
Le rôle historique de Salmân auprès de Muhammad, à propos de la révélation du Qur'ân ; son rôle ultérieur auprès de 'Alî. Les spéculations du gnosticisme shî'ite sur le Sîn, vis-à-vis du Mîm et de l''Ayn

Dès le début du second siècle, nous avons relevé deux formules salmâniyennes, d'adoption muhammadiyenne (*ap.* les Kaysânîya) et de consécration initiatique (*ap.* les Khattâbîya) ; dont la valeur de rite solennel atteste quelle influence spirituelle l'amitié de Salmân avait exercée, selon ces sectes, sur l'état mental du Prophète.

On sait (*Qur.* X, 94, XIII, 43, etc.) que le Prophète était invité à comparer les inspirations reçues avec les données scripturaires juives et chrétiennes. Et si l'on cherche, dans les tafsîr, les noms de ses guides en exégèse on ne trouve, à part deux juifs convertis assez suspects, que des passants sans consistance, et Salmân ; ce qui est beaucoup plus suggestif.

C'est parmi les shî'ites que le ta'wîl a commencé, – et c'est en Irak, à Kûfa surtout que la science musulmane du tafsîr est née. Et, après le tafsîr attribué à Ibn 'Abbâs[3] dont il ne nous reste plus rien de sûr, – nous rencontrons, en cinq recensions, celui de Dahhâk-b-Muzâhim († 105). Or Dahhâk, qui admettait, nous l'avons vu, l'adoption muhammadiyenne de Salmân, glose Qur. XVI, 105 en identifiant *al-a'jamî*, le « maître non-arabe » de Muhammad, avec Salmân[4] (Baydâwî reprendra cette identification ; et la date de la conversion de Salmân est trop incertaine pour obliger ses partisans à transférer l'âya, supposée makkîya, parmi les madanîya). Dahhâk pensait donc que Salmân avait aidé le Prophète à prendre conscience des antécédents scripturaires de ses révélations. Et c'est historiquement très possible ; en ce cas, Salmân aurait assisté à la genèse même du tout premier

1. Nous verrons plus loin que le nom gnostique du *Sîn* fut appliqué par les extrémistes shî'ites à Salmân ; or les extrémistes umayyades, les *Yézidis*, dont M. A. Guidi a montré de façon si intéressante les tendances gnostiques, donnent ce nom de *Sîn*, accolé au titre « *pir-al-mashâyekh* » (« patron des gens de métiers »), à Hasan Basrî ; ce qui nous reporte bien avant l'an 535, où la futuwwa apparaît dans l'histoire.

2. D'où une « fioriture di leggende », telle qu'aucun autre Sahabi n'en a eu (Caetani, VIII, 419).

3. Les recensions sunnites sont contradictoires (cf. Goldziher, *Richt.*, 78). Il ne faut pas oublier que le rôle politique singulier d'Ibn 'Abbâs l'amena à protéger Ibn Sabâ et à se faire sauver par le kaysânî Jadalî en 67 h. La plus ancienne recension de son tafsîr, admise à la fois par les Karrâmîya (IAH, I, 176. *Essai*, 237) et les shî'ites, était l'œuvre, transmise par al-Kalbî et son fils Hishâm, d'un auteur shî'ite fort important, Abû Sâlih Bâdhân, le mawlâ d'Umm Hânî (chez qui 'Alî était mort ; là où Rushayd dut aller ; et qui conserva des reliques de son frère, notamment le kursî retrouvé en 67 h.) ; Habîb-b-Abî Thâbit (râwî de 'Alî *via* 'Asim-b-Damra : Khazrajî, 154) le traitait de « derûgzen » (menteur ; en persan. DH, I, 138).

4. Tabarî, XIV, III ; Abû Hayyân, V, 536.

ta'wîl, dont le Qur'ân contient des amorces si dignes d'intérêt pour qui pense que Muhammad entendait participer personnellement aux cas de conscience exemplaires des prophètes antérieurs en les racontant (Qur. XX, 30 ; LXVI, 4 & 10 = amorces de shî'isme). [Là serait l'origine de la physionomie quasi angélique du rôle du *Sîn* : et l'origine des Abdâl.]

Salmân n'aurait-il pas été plus encore que cela, pour le Prophète ? Les Ismaéliens, bientôt l'enseignèrent, disant que c'était Salmân, en réalité, qui avait fait retenir tout le Qur'ân à Muhammad, et que « l'ange, Jibri'il », n'était que le nom conventionnel que cette mission divine avait valu à Salmân[1]. Selon eux, la révélation coranique est bien de source divine ; il ne s'agit pas d'une hypothèse hostile incriminant une imposture, comme les hypothèses du pseudo-Kindî sur la participation de Sergios-Bahîra puis des deux juifs Ka'b al Ahbâr et 'Abdallah-b-Salâm à la rédaction du Qur'ân. Les Ismaéliens sont des musulmans, qui envisagent une modalité particulière du wahy, où la dictée par l'ange invisible est remplacée par l'initiation, d'âme à âme, communiquée au Prophète, sur l'ordre divin, par son Compagnon. Les hadîth qu'ils invoquent sont suspects, et leur théorie rentre dans les spéculations gnostiques sur le Sîn, que nous verrons plus loin.

Les rapports personnels possibles historiquement entre Salmân et le Prophète se réduisent à ceci :

a) Selon une source *sunnite*, anonyme, d'Ibn Ishâq : Salmân est un des 16 Compagnons admis, en arrivant à Médine, à participer au rite de la fraternisation ; un des 17 mawlä du Prophète (mais affranchi de suite) : ce qui soulève la question fort intéressante de la sadaqat al-Nabî, de la liste des jardins clos (*hîtân*) dont vivait à Médine la maisonnée du Prophète, et des noms des bénéficiaires : c'est du hâyit Maythab que provenaient les plants de palmier qui payèrent (avec de l'or) le rachat de Salmân[2].

Enfin, Salmân occupe le second rang dans la liste des 34 ahl-al-Suffa compilée au IVe siècle par l'historien du sûfisme, Sulamî[3] ; mais la plupart des auteurs sûfis évitent de le citer ; bien qu'il soit un des principaux ascètes d'entre les Sahâba.

b) Selon les *zeïdites*, Salmân fut choisi par le Prophète pour un de ses 12 (ou 14) *nujabâ* (antithèse zeïdite probable des 10 mubashshara sun-

---

1. Ivanow, *Ismailitica* 34, 74. Les Nusayris font allusion à cette doctrine (ms. Paris 6182, f. 15 b) ; de même les Ali-Ilahis.
2. Kashî, 12 ; YQ, IV, 712 ; N, 17 Maythab était dans le territoire des B. Nadîr ; il fut, soit légué par l'un d'eux, Mukhayriq, au Prophète, soit confisqué avec le reste, en l'an 4 ; lors de l'allotissement de l'ensemble par le Prophète entre les siens, et deux Ansâr, Sahl-b-Hunayf et Abû Dujâna (N, 24).
3. Hujwîrî, trad. Nicholson, 45.

nites[1]). Il fut même proclamé l'un des Quatre Compagnons (avec 'Alî, Abû Dharr et Miqdâd) que Dieu ordonnait à Muhammad de préférer (selon Burayda[2]) ; et le troisième des Trois Élus « que le Paradis désire » (après 'Alî et 'Ammâr[3]). Ces amorces de vénération représentent tout ce que le zeïdisme naissant pouvait accepter d'une dévotion shî'ite, qui doit donc avoir commencé avant 113-121 h.

c) Selon les *imamites modérés*, Salmân, le premier des Trois Apôtres (*hawârîyûn* ; avec Miqdâd et Abû Dharr[4]) de Muhammad, a été son confident, son conseiller privilégié, que son adoption exceptionnelle désignait pour exercer le même rôle après sa mort, auprès de son héritier légitime, 'Alî, auquel le Prophète lui avait fait jurer fidélité, avec cinq autres Compagnons, en privé[5]. La vraisemblance historique de ce thème est assez faible ; il fait double emploi avec la cérémonie publique du Ghadîr Khumm (récusée par les zeïdites, mais admise, en en minimisant le sens, par bien des sunnites[6]) qui vise à la même fin ; les Ismaéliens lèvent la difficulté en faisant du Ghadîr une cérémonie d'abdication *hic et nunc*.

Que devient le rôle de Salmân après la mort du Prophète ? La question se pose à peine pour les zeïdites, qui en font et c'est tout, un des sept (ou huit) Compagnons partisans d'un shûrâ lors de l'élection tumultuaire, brusquée à la saqîfa[7].

Pour les imamites, au contraire, la mission de Salmân grandit : conseiller privilégié légué par le Prophète à 'Alî, il doit apprendre aux musulmans à reconnaître en ce dernier le chef légitime, l'Imâm ; secrètement, en initiant les croyants à la secte naissante, publiquement, en dénonçant l'usurpation commise. Il est un des sept fidèles protestataires, avec qui 'Alî enterrera de nuit Fâtima (Zurâra, † 148[8]), un des Quatre *arkân* prêts à tirer l'épée (Hishâm-b-Hakam † 199[9]), un des Trois qui ont effectivement tiré l'épée (avec Miqdâd, et Zubayr[10], qui trahira ; selon Zurâra). Le premier d'entre eux en dignité, conclut la dogmatique imâmite (sauf Ibn Bashîr Asadî, et Yûnus Yaqtînî, qui préférèrent Miqdâd[11]) au sujet de ces précurseurs des asbâb al-Qâyim.

---

1. Safadî, *Wâfi*, éd. Ritter, I, 89 ; Mizzî, ms. Paris 2091, 4 b ; (ms. Leyde 1971, f. 275 ; cf. les 14 takbîr de Kashî, 78) ; Tabaranî, *A'yâd* 71 a ; Tâwûsî, *Tarâ'if*, 162.
2. Mizzî, ms. 2089, f°. 299 a.
3. Mizzî, ms. 2091 ; 4 b. Sarrâj, *Luma'*, 64 ; et même Tirmidhî, XLVI, 33 (Wensinck). Première esquisse des Ahl al-A'râf (*Qur.* VII, 44 : où cela suppose que l'on vocalise, au passif, *yutma'ûna*).
4. Kashî, 6.
5. 'Abd al-Jadalî, *ap.* Astarâbâdî, 217.
6. Ibn 'Asâkir, IV, 166 ; *Mawlä* signifierait là simplement, dans la phrase célèbre du Prophète, « wasî patronal de ma clientèle ».
7. IAH, I, 174, 132.
8. Kashî, 4.
9. Malatî, *Tanbih*, ms. pers., 45.
10. Kashî, 88 : origine shî'ite de son surnom traditionnel « *hawârî* ».
11. Kashî, 7 ; Hillî proteste là contre (N., 148).

Pareille revendication de la justice, les armes à la main, par des isolés, n'est le fait d'aucun shî'ite, avant Hujr (en 51 h.) ou plutôt Yahya-b-Umm al-Tawîl Thumâlî Azdî, qui fit ainsi « montre de futuwwa » en 83 h.[1]. L'histoire imâmite semble donc commettre un anachronisme en représentant Salmân les armes à la main.

En méditant sur la mission de Salmân, les imâmites posent comme acquis que l'esprit d'exégèse (*ta'wîl*), qui nous « ouvre le sens des Écritures », est distinct de l'esprit (Jibri'il) qui en a dicté le texte (*tanzîl*) à Muhammad[2] ; qu'il lui est supérieur[3], que c'est le *Rûh al-amr* coranique, sorte d'émanation divine réalisant au fur et à mesure tous les secrets desseins de Dieu ; Salmân en est un des instruments, une des causes instrumentales (*asbâb* : cf. *Qur*. XXII, 15, etc.[4]) tant auprès du Prophète que de 'Alî. Ce Rûh exécuteur des décisions divines, en explique les normes permanentes à ceux qu'il choisit pour ses instruments ; tandis que l'usage du tanzîl ne permet de combattre que la rébellion des impies, l'esprit d'exégèse permet de discerner l'hypocrisie (*nifâq*) des pervers, le secret des cœurs, – d'identifier, dans chaque génération, ceux qui personnifient les protagonistes immuables du drame humain de l'obéissance à Dieu, ceux qui acceptent l'Imâm légitime, et ceux qui le rejettent, de cycle en cycle. Cette théorie de la permanence du plan historique, de la récurrence cyclique des types scripturaires (que Nawbakhtî croit empruntée aux écrits jâbirîyens par la secte des Hârithîya avant 127 h.[5]), apparaît dès 33 h., quand Sa'sa'a-b-Sûhân déclare que l'Imâm, qui fut, à l'origine, Adam, doit actuellement être reconnu dans 'Alî[6], – et avant 100 h., quand Mughîra affirme que le Premier Rebelle, qui fut, à l'origine, Iblîs (devant Adam : *on identifie donc alors* le Sujûd al-Malâ'ika avec le Mîthâq[7], les âmes des hommes avec des anges), s'appela du vivant de 'Alî, 'Umar (le Second est Abû Bakr, le Troisième, 'Uthmân[8]) ; ce qui exige que nous complétions, par parallélisme, en disant (ce que feront, après 150 h., les Ismaéliens) : le Premier Fidèle, qui fut, à l'origine, le Rûh al-Amr (identifié ou non à Jibri'il), s'appela, du vivant de 'Alî, Salmân (le

1. Kashî, 82.
2. Shahrastânî, II, 25 ; Caetani, IX, 518 ('Ammâr) ; Goldziher, *M. St*., II, 112 (Jâbir) ; cf. Malatî, 43.
3. Saffâr, *Basâ'ir*, ch. IX ; Kulaynî., *kâfi*.
4. Le mot « sabab », dans la primitive shî'a, est important : Ibn 'Abdrabbihi, *'iqd*, I, 289 (où sabab = munâdî ; suivant Hishâm-b-Hakam, *ap*. Kashî, 170) ; dès après l'an 81 h. (A. S. Nawbakhtî, *Tanbîh*, *ap*. Ibn Babawayh, *Ghayba*, 56 l. 3, 54 l. 4, 53 l. 26 ; Nawbakhtî, *Firaq*, p. 25, l. 7 : cf. p. 84, l. 3).
5. Nawbakhtî, *l. c*., 35, 31.
6. Tabarî, I, 2917-2919 (cf. *supra*).
7. La formule de *bay'a* des conspirateurs alides porte « *mithâq Allah* » (ex. pour Zeïd, en 120 h. : Balâdhurî, *Ansâb*, 672 a. ; cf. *Qur*. XLVIII, 10).
8. Ash'arî, I, 7-10 ; Shahrastânî, II, 13-14.

Second est Miqdâd, le Troisième, Abû Dharr[1]) ; ainsi, dès le début du IIe siècle, la personnalité historique de Salmân est absorbée dans le prototype divin qu'elle a personnifié un moment, et que l'on nomme désormais *Salsal*[2], ou, par son initiale, le *Sîn*. C'est, croyons-nous, Abû l-Khattâb († 138), qui envisagea dans toute sa force, à ce moment, la mission du Sîn : il ne l'identifie pas *de plano* au Rûh sanctifiant, il l'y unit graduellement par un processus d'assomption spirituelle ; et il l'élève ainsi à la déification, au-dessus de l'Imâm, dont il fait un quinaire (de Cinq Personnes) : Muhammad, 'Alî, Fâtima, Hasan, Husayn ; on reconnaît là les Cinq de la Mubâhala[3].

Dès lors, Salmân acquiert, dans la gnose shî'ite, son aspect définitif ; il est, entre Muhammad et 'Alî, le « *missing link* » indispensable ; et toute l'ingéniosité des théologiens extrémistes s'exercera à formuler les relations réciproques des trois prototypes spirituels correspondant à ces trois personnalités historiques : le *'Ayn* (= 'Alî), le *Mîm* (= Muhammad) et le *Sîn* (= Salmân).

Il sied de noter l'action spécifique propre à chacun de ces trois éléments ; avant d'étudier leurs réactions suivant les combinaisons de priorités imaginées.

Rappelons d'abord que, contrairement aux accusations des hérésiographes sunnites, – jamais secte shî'ite extrémiste n'a prétendu qu'aucun de ces trois archétypes pût être Dieu par essence ; pour tous les Ghulât, Dieu, absolument ineffable, est inconnaissable en soi ; il s'agit seulement d'une déification par participation, le mode de participation différant suivant l'archétype préféré par la secte.

Le *'Ayn*, prototype de l'Imâm (Adam au Sujûd, 'Alî au Ghadîr), siège au centre, immobile et silencieux (*Sâmit*), mystérieux et imminent comme le commandement divin ; il préside en permanence à l'univers, sous la forme généralement unique, mais parfois quintuple d'un Chef de droit divin. Il est le signe (*ma'nä*[4]) qui localise Dieu au centre de la Communauté ; écran énigmatique, qui décèle et révèle une présence invisible ; c'est la racine permanente de la vocation à l'Imâmat, son germe divin et immortel, bientôt confondu avec la matière plastique[5], la chair héréditaire de la race élue à l'Imâmat (*ahl al-istifa'îya* ; Banû l-Sâd)[6] ; germe qui traverse, véhiculé de mâle en mâle, les générations. Pour mourir bon musulman, il est nécessaire de le reconnaître et de

---

1. Ibn al Jawzî, *Talbîs*, 114.
2. Salsal paraît avoir été formé sur le mot « *silsila* » de *Qur.*, LXIX, 32, mis au masculin pour que le compte des lettres, S + L + S + L = 180 = S + L + M + N.
3. Cf. *infra*.
4. Le mot apparaît dans les textes ja'farîyens : Mûsä Sawwâq (*ap.* ms. Paris 1450 f°. 128 b).
5. A. S. Nawbakhtî, *Tanbîh* (*ap.* Ibn Babawayh, *Ghayba*, 54, l. 2-11 ; 55, l. 22 : cf. *Fihr.*, 176. l. 24).
6. Adhanî, *Bâk*, 64, *'Aqîda halabîya*, 22 a. *Qur.* III, 30.

l'aimer dans ces apparitions intermittentes ; périodiques comme le retour du Croissant (*'awdat al 'urjûn*), qui, seul, règle les actes canoniques (*sawm, hajj, 'idda, 'îlâ*[1]) ; salué comme lui par la *talbîya* et le *tahlîl*[2].

Le *Mîm*, prototype du Nabî (surtout de Muhammad), est mobile et énonciateur (*Nâtiq*), sa prédication publique (*da'wa*) promulgue victorieusement les décisions divines. Il désigne donc et dénomme la personnification (soit unique, soit quintuple) de l''Ayn ; il est le Nom (*Ism*[3]) sous lequel les fidèles invoquent Dieu ; comme la formule de science, qui évoque l'idée pour l'esprit (sans intervenir dans sa compréhension), le Mîm est une barrière d'enceinte (*hâjiz*), qu'il faut franchir, car elle masque.

Le *Sîn*, prototype des *asbâb*, liens surnaturels qui peuvent relier le ciel à la terre (cf. *Qur*. XXII, 15), – spécialement de Salmân, – est l'instrument de l'initiation, il attire aux conseils divins par persuasion, comme l'appel (*nidâ*[4]) du muezzin remémore la prière dans le cœur. Il est le seuil (*bâb*), où filtre la lumière illuminatrice (*nûr sha'sha'ânî*), où le croyant rejoint la Présence, il réalise l'œuvre divine, il insuffle l'Esprit (*Rûh*), engendrant les corps et initiant les âmes[5] ; c'est la puissance (*qudra*), qui donne la vie (*wujûd*).

De là découlent trois conceptions différentes de l'action divine sur la Communauté musulmane :

Selon les Sînîya, c'est la pénétration (*hulûl*) du Rûh, émanation divine inspirant le Sîn, et, par lui, illuminant, sanctifiant et élevant graduellement jusqu'à l'état lumineux « angélique », toutes les âmes fidèles, même l''Ayn et le Mîm.

Selon les 'Aynîya, c'est une occultation (*taghyîb*) miraculeuse de la personne de l'Imâm, invisiblement éliminée (non pas transfigurée) pour représenter (de façon fantomale) l'autorité suprême de Dieu, l''Ayn ;

---

1. *Qur*. XXXVI, 39, et Adhanî, *Bâkûra*, 80 ; Ibn Taymiya, *Majm. ras. kub.*, II, 157.

2. Sur la néoménie (*hilâl*) conçue comme signe du pardon et rénovation créatrice, noter que chez les Nusayrîs, Fâtima est « laylat al-Fitr », et Alî « sahf » (S + H + F = « sayyid hilâl al-Fitr », Tabarânî, *Majm. a'yâd*, 49 a, 56 a, 132 a) ; cf. le Kippour juif ; sous les persécutions byzantines, la néoménie selon le Talmud (rosh-ha-shana, XXV) était annoncée par les mots « David Melekh Israel hayy we qayyâm » (Danon, *Études sabbatiennes*, 1910, p. 12). Chez Hallâj, l'année FÂTIR (= 290 h.) est l'année de la rénovation sociale, comme chez les Qarmates ; et pour ses disciples, l'année 309 (= Shîn + tâ [Shaytân], inverse de Tâ Sîn : d'où le titre du recueil de ses œuvres), où il périt, est celle de l'apothéose de l'amour (Nûr Kâsirqî + 689 : Ism. Haqqî, *Rûh al bayân* II, 470), comme elle est pour les Fâtimites celle du triomphe de la justice (Ibn al Walîd, *Dâmigh*, II, 23-24 ; Shalmaghânî, lui, pose 309 + 40) ; parce qu'elle est, dans le *Qur'ân* (XVIII, 24), celle du Réveil des Sept Dormants dans la Caverne (Ikhw. IV 107, 1279).

3. Le *hijâb al-Ism*, prédication exotérique de la science (*'ilm*).

4. Tabarânî, *Majm. a'yâd*, 48.

5. Ibn Taymiya, II, 198 ; Adhanî, 17. Cf. Luqmân, conçu comme l'initiateur (*Qur.*, XXXI, 12). Au hajj, Salmân est symbolisé par le mash'ar harâm illuminé la nuit de Muzdalifa (Adhanî, *bâk.* 31). Salmân fait aussi cesser les vies = Ibn Muljam (Adhanî, *l. c.* 18 = Ibn Hazm, IV, 188).

alors l''Ayn introduit la locution créatrice du Mîm dans la diction immatérielle du Sîn, qui, lui, inspire aux initiés ses ordres.

Selon les Mîmîya, c'est l'explication graduelle, la croissance, par sa propre vertu, d'un Énonciateur de la Loi, le Mîm (matérialisation du Rûh), qui imprime ses commandements dans la pure réceptivité de l''Ayn, et fait organiser l'univers par des personnifications subalternes (= le Sîn).

Donnons maintenant l'énumération, en résumé, des sectes ; en indiquant les rapports de priorité entre 'Ayn, Mîm, Sîn, au moyen des symboles mathématiques : =, >, et < : en abrégeant ainsi les trois types : A, M, S : (sur les 15 combinaisons théoriquement possibles de priorité, postériorité et égalité, seules les six suivantes paraissent avoir été envisagées) :

1°-3° 'AYNIYA (se sont développés les premiers, dérivant la prédestination généalogique des Alides, de la thèse de la descendance abrahamique du Prophète ; dès les Saba'îya ; et les Kaysânîya, qui semblent poser : imâm (= Ibn al-Hanafîya)[1] > wakîl (= Mukhtâr) > sâdin (= Ibn Nawf). –) ;

Selon Mufaddal Ju'fî († vers 170)[2] : A (= *rabb*, *quintuple*) > M (= *nabî*) > S (= *rasûl*). – ; ce que les 'Ulyâ'îya aggravent en doutant de la loyauté du Mîm et de celle du Sîn (Jibri'il s'est trompé, selon Ibn Jumhûr Ghurâbî ; ou Salmân a trahi, selon Bashshâr, – et Shalmaghânî qui pose S = Mîkâ'il)[3] ;

Selon les Mukhammisa (Sharî'î, Garmî)[4] : A = M (*quintuple*) > S (*quintuple*) ; selon les Ali-Ilahis[5] : A (= *rabb*) > S = M (*quintuple* : Salmân est la 1re, et Muhammad la 3e des cinq personnes du second des sept cycles).

4° SINIYA[6] : selon Abû' l-Khattâb († 138[7]) : S (devient *malak*, puis *ilâh*) > M (= *nabî*) = A (= *imâm* : *quintuple* : ou *septuple*, selon Mu'ammar, qui, pour homogénéiser les Cinq de la Mubâhala, leur

1. Selon le ps. Jâbir (*K. al-khamsin*, comm. P. Kraus), les Kaysânîya auraient posé : *sâmit* (= Ibn al-Hanafîya, imâm du vivant d''Alî) > *nâtiq* (= 'Alî, simple nabî).

2. Shahrastânî, II, 17. Mufaddal et son fils Muhammad passent, chez les extrémistes, pour avoir eu le rang de bâb = Sîn. On a, sur l'un des deux, ces vers d'Abû l-Ghamr Thumâlî Dîkî (vers 190 : ms Paris 6182 f° 5 b *sq.*) : « J'ai vu le Coq du Trône sous forme humaine ; j'ai vu mon Seigneur s'asseoir (au foyer de) la tribu Ju'fî » (Ibn Mâkûlâ, ms Esc. 1046, f° 58 b, 1647, f° 308 b ; ms. Berl. Wetzst. II. 334, f° 158 b ; je dois à mes confrères Antuña et Mittwoch communication du texte exact, tronqué dans Sam'ânî, *Ansâb*, 405 b). Le Sîn est effectivement le Coq du Trône (Adhanî, *Bûk.*, 40 et 13 ; ms. Paris 1450 f° 127 b), car il est le premier à avoir salué l'Imâm par le tahlil et « anta Anta » : Ibn Sinân, *ap.* ms. Paris 1450, 129 b. [Donc *muezzin* cf. p. 39, n. 1]

3. Khashish, *in* Malatî, *Tanbîh*, 296 ; Ibn al-Athîr, *Kâmil*, VIII, 101, 178 ; et *infra* App. I.

4. Ash'ari, I, 15 ; Astarâbâdî, 225.

5. Minorski, *ap.* RMM, XL, 24.

6. Cf. le rôle coranique de Khadir auprès de Moïse et de son wasî (Qummî, *Tafsir*, 399) et d'Asaph auprès de Salomon.

7. Date fixée par Kashi, 191.

ajoute leurs deux ancêtres directs, Abû Tâlib et 'Abdallah[1]). – Le vocabulaire hallâgien contient des termes sîniya, et pose S > M (*ap.* Akhb. 33 bis[2]).

5° MIMIYA (la tendance s'esquisse déjà chez Mughîra et Mustanîr ; et se précise en 141 h., chez les Râwandîya[3], qui posent M (= *rabb* : Muhammad, puis 'Abbâs... et Mansûr) > A (= 'Uthmân-b-Nahîk) > S (Haytham-b-Mu'awîya = Jibri'il).–) : selon les Kumaylîya : S = suite de saints « apotropéens », *abdâl*[4] ; – puis les Ismaéliens de Maymûn Qaddah : *M* (= *Sâbiq*, *'Amûd*) > A (= *Tâlî*, *Asâs*) > S (= les trois *hudûd* : qui sont huit chez les Druzes). Mas'ûdî cite des shî'a Mîmîya. À partir de Tustarî, plusieurs mystiques sunnites ont été Mîmîya[5].

La sixième combinaison, A = M = S, que les Nusayrîs qualifient d'iblîsiyenne[6], car elle aboutit à identifier trois fonctions hétérogènes, à en faire trois asmâ husnã (à la place des cinq asmâ husnã des Cinq Témoins de la Mubâhala), – a laissé pourtant des traces chez les Nusayrîs[7] ; et il y a des raisons de penser qu'elle remonte à 'Umar-b-al-Furât († 203).

Conclusion

Le faisceau des données réunies ici[8] fournit des présomptions nettes en faveur de l'historicité de Salmân. La floraison légendaire autour de sa conversion, la transfiguration théologique de son rôle chez les shî'ites extrémistes en sont issues après un temps d'incubation et de réflexion normal.

Peut-on serrer de plus près ? Sur l'influence personnelle qu'il doit avoir exercée, on ne peut risquer que des hypothèses : part prise à la fixation de certains rites, istibrâ[9], takhmîs de la salât[10] ; – à l'usage, en tafsîr, du ta'wîl

1. Nawbakhti, *Firaq*, 40 et A. H. Râzî, *Zina*, 909. On voit que les VII, asbâb ou *Wusafâ* selon Tabarî II, 1619, puis imâms, furent simultanés avant d'être successifs (système ismaélien), tout comme les XII (nujabâ, puis du'ât ; puis imâms : Shahrastânî, II, 28.)

2. *Recueil*, 241, N° 2. La légende du lion d'Arjan a été transférée de Salmân à Hallâj (N, 28 ; *Passion*, 418).

3. Tabari, s. a. 141 h. ; Maqdisi, *Bad'*, V, 138.

4. Où Salmân succède à Bilâl déchu (Jâhiz, *XI rasâ'il*, 89 ; *Hayaw.* II, 98, l. 15).

5. Ja'far-b-Mansûr, *Ta'wil al zakât*, ms. Leyde, 1971, p. 97 ; *Recueil*, 103.

6. Ms. Paris 1450, f° 44 b, 82 a ; hérésie condamnée avec son inverse, celle de Shanabûyé (= 'Umar, selon Khasîbî, *Hidâya*, 13 : dualiste, car il scinde l'Ism d'avec le Ma'na ; cf. aussi ms. P. 1450 f° 158 b).

7. Formule 'MS (cf. *Qur.* XLII, 1 et 17) : cf. le *Sefer Yetsira* ?

8. P. 10, l. 12-21 ; p. 18-19, et 25, l. 20 ; cf. p. 48, n° 5.

9. Ibn Hanbal, V, 437-439 ; les Khârijites, chose curieuse, admettent Salmân en tant que râwî de ce rite (Jaytâli, *Qanâtir al-khayrât*, I, 326).

10. La mise en relation des Cinq de la Mubâhala avec les cinq awqât al-salât quotidiens (= asmâ husnã des Ghulât) date au moins d'Abû l-Khattâb ; même liste chez les Ishâqiya (KH, VI, 380, l. 18) et Nusayris (Adhani, *Bâk.*, 12 ; cf. ms. Paris, 5188, f° 81 a, et Kashi, 93, 95, sur les 51 rak'as ; comp. Abû l-Ma'âlî, 162, Guyard, 115, Dussaud, 87). Le nombre 5 a un grand rôle chez les manichéens.

shakhsî, qu'on retrouve chez Ibn Mas'ûd et Miqdâd[1]. Remarquons que, tant que le Qur'ân ne fut pas réuni, les versets ne surnageaient dans la mémoire qu'associés à telle ou telle personnalité vénérée ou détestée ; l'Israël coranique était un groupe d'exemples vérifiés dans leurs applications au Prophète, à ses amis et ennemis ; c'est en liaison avec *Qur.* XXVI, 84, que le rite de la taslîya[2], si prégnant de légitimisme shî'ite (*kamâ sallayta 'alä Ibrâhîm wa Âlihi* : Âl n'est pas Umma[3]) se formait. Et, dans les années 1-10, à Médine, avant la matérialisation du hajj autour de la Ka'ba, c'était probablement devant le Prophète que l'on prononçait le tahlîl, peut-être même autour de lui que l'on dansait le tahwîs bédouin actuel, réservé plus tard au tawâf mekkois. Salmân, en fait, a formé au moins un qârî, Qartha' Dabbî († 32)[4].

Il n'est pas interdit de penser que le Prophète, à côté de ses grands collaborateurs politiques, de tant de ralliés intéressés et suspects, plus près de son cœur que les intrigues diplomatiques de son harem, eut des amitiés sûres ; et qu'après et au-dessus de Khadîja et de Zeīd, vinrent Hudhayfa et Salmân. Qu'auprès de la foi énergique de Muhammad en sa descendance abrahamique et en sa vocation d'avertisseur (*nadhîr*), il y eut le désir de justice d'un ascète, venu attendre anxieusement la victoire d'un Qâyim[5], d'un Juge guidé par l'Esprit, qui extirperait enfin la simonie et pénétrerait les cœurs hypocrites.

En un jour mémorable, la tradition shî'ite nous l'affirme, Salmân assista à la Mubâhala (4 shawwal de l'an 10 = 15.1.631)[6] : à Médine, au cimetière d'al-Baqî' près de la « dune rouge[7] », Muhammad, face aux envoyés chrétiens[8] des Belhârith du Najrân[9], les avait assignés à

1. Ibn al Bitriq, 178 ; Tabarî, I, 1300. Suivant ce ta'wîl shakhsî, copié de celui du Prophète (d'où une explication du déconcertant adage « al sunna lâ tunsakh bi l-Qur'ân »), Yûnus Yaqtîni qualifiera encore l'imâm Ridâ de « tâghût », lorsqu'il pactisera avec l'usurpateur (Astarâbâdî, 380) (cf. l'attentat non pas khârijite, mais *ghâlî* contre Hasan à Madâ'in : Nawb. 21).

2. Ibn Taymiyya, *Minhâj*, IV, 65-69 ; Suyûtî, *al-tashbîh fî l-taslîya* (ms. Taymûr) ; AN, 131.

3. Cf. *Qur.* III, 30 ; et Nurmâshirî, *ap.* Astarâbâdî, 285.

4. Tabarî, I, 113, 2897.

5. *Qur.* III, 16.

6. La Mubâhala, fête shî'ite ancienne (Bîrûnî), engendra un rite spécial au droit shî'ite, servant à provoquer, entre shî'a, sûrement, l'aveu ; il brise la taqiya (Kulaynî, *Kâfi*, n. p. ; Astarâbâdî, 47), (= 'îd al-tajallî).

7. Allusion à Moïse (kathîb ahmar : L. A. Mayer, *Quart. Dept. Antiq. Palestine*, II, 29) ; comme la ghamâma (= nuée du Sinaï) : « quand une nuée blanche et pure tonne au ciel, les Sabâ'îya font mubâhala, se prosternent et disent : 'Alî est passé au-dessus de nous au ciel » (Malatî, *l. c.*, 31-32 ; cf. Ibn Qutayba, *'Uyûn*, II, 283). Tout ce « mosaïsme » ne paraît pas de source rabbinique.

8. On sait qu'intimidés, mais non convaincus, les Najrâniyens renoncèrent à l'ordalie, et signèrent une musâlaha les rendant tributaires en restant chrétiens : convention qui est avant celles d'Aïla et Adhruh, la première « Capitulation » de la chrétienté avec l'Islam (Caetani II, 350-353 ; Lammens, *Fât.*, 97, n° 3 ; Balâdhurî, *Futûh* ; Agh. 2 X, 136-137 ; Majlisî, *Bihâr*, IX, 49-52).

9. Cette tribu, de Madhhij, s'était alliée par hilf avec celle de Hamdân ; on entrevoit une connexion de ce hilf avec le shî'isme ardent que les Hamdân, se soumettant sans combat à 'Alî du vivant du Prophète, professèrent désormais sans défaillance ; soit qu'ils aient pris part à la convention de la mubâhala, soit plutôt que le refus de l'ordalie par les Belhârith (et le meurtre de Rawh-b-Zurâra Hârithî, non daté, *ap.* Hamdani, *Jazîra*, s. v.) ait déterminé la rupture du hilf et l'islamisation des Hamdân.

un jugement de Dieu (*Qur.* III, 54). Pour cette ordalie, seule manifestation de sa sincérité totale, Muhammad constituait les « siens », les « Cinq qu'il couvrait de son manteau », ses deux petits-fils, sa fille et son gendre, otages de sa foi en sa mission prophétique. Désormais, pour certains amis du Prophète, l'affection qu'ils portaient aux Cinq se transforma et devint un amour de dévotion[1] ; ils vénérèrent les Alides parce que leur parenté charnelle plus ou moins proche[2] se trouvait transfigurée par une substitution judiciaire solennelle ; transférant en eux tout leur espoir de justice quand le Prophète mourut ; d'autres, en face d'eux, les haïrent, transférant sur les Alides leur vendetta, le *thâr*[3] de leurs morts païens tués à Badr, sur l'ordre de Muhammad, par la main de 'Alî. Lorsque vint la disparition prématurée du Prophète, cette *a'zam musîba*[4] des vieilles épitaphes funéraires, Salmân dut préciser et affirmer ses convictions, inaugurant en Irak, chez les 'Abdalqays, le mouvement légitimiste, bien avant Abû Dharr et 'Ammâr[5]. 'Alî ne prit que lentement conscience du destin tragique que cette substitution judiciaire au Prophète lui réservait dans la Communauté musulmane ; il ne prend une attitude de chef de droit divin, Nazzâm l'a remarqué[6], qu'en face des rebelles khârijites, qui le tuent en l'année du Mîm, en l'an 40. Plus consciemment encore, son second fils et successeur, Husayn, assumera tout ce destin, partant se faire tuer « pour la justice » à Karbalâ[7] : en l'an 60, l'année du Sîn[8].

Salmân était mort avant eux, mais, dans l'Islam, ce désir de justice temporelle, qu'il avait semé, et qui devint le shî'isme se transformera aussi en soif de vie éternelle. Dévouement shî'ite à la cause légitime et au Mahdî attendu, – et sûfisme des vocations mystiques, se retrouvent, en remontant aux origines, dans Salmân. Mieux qu'à nul autre s'applique à cet étranger venu dans l'Islam de si loin, la parole célèbre de l'imâm Ja'far, qui devint plus tard chez les sunnites un hadîth : « *badâ l-Islâm gharîban, fa-saya'ûd gharîban, kamâ badâ ; fa-tûbâ li l-*

1. Nous venons de voir le lien des Cinq avec les cinq prières ; cf. aussi la méthode des Qalandariya pour l'évocation mentale des Cinq (Sanûsi, *Salsabîl*, 32, 160). Devant une dévotion de cet ordre, les objections de Lammens (ap. *Moawia*, 36) ne portent plus.

2. Il est clair que Muhammad n'a pas pris 'Alî pour « frère », lors de la muwâkhâ à Médine (Sarasin a montré, selon IS, III, 14, que 'Alî avait eu pour frère, alors, Sahl-b-Hunayf). Mais il est encore plus évident que Muhammad, le « yatim Abî Tâlib » (Ibn Hanbal, I, 312 ; comp. à *Qur.* XCIII, 6, et XC, 15), qui avait pris chez lui le fils de celui à qui il devait tant, était pour lui plus qu'un frère, même avant de lui donner Fâtima.

3. IAH, III, 283 (et I, 362-369) ; Maqrizi, *Nizâ'*, 12-20.

4. Ou Raziya : Wiet, *répert. chron. épigr. arabe*, t. I, p. 52 (an 186), 79 (an 199), 107 (an 205), etc. ; et p. 260 (an 234) ; comp. avec hadith d'Ibn 'Abbâs (IAH, I, 133) et vers de Hassân-b-Thâbit (Maqdisi, *Bad'*, V, 69) et fête de l'Arba'â mâ yadûr.

5. En l'an 21, selon Jâhiz (IAH, I, 123).

6. Son air inspiré à Nahrawân (IAH, II, 48).

7. Ikhw. al-Safâ, IV, 118.

8. Ou du Sâd (comput maghribin ; alors *Sîn* = 300).

ghurabâ min Ummati Muhammad[1] » : « L'Islâm a commencé expatrié (à Médine), et il redeviendra expatrié (à Kûfa ; ou à Jérusalem, sa première et sa dernière qibla), comme il avait commencé ; et bienheureux ceux d'entre les membres de la Communauté de Muhammad qui s'expatrieront (pour retrouver le Qâyim[2]) » : appel shî'ite à l'héroïsme temporel, – que le sûfî Muhâsibî († 243) commente, au spirituel, ainsi : « Et bienheureux ceux d'entre les membres de la Communauté de Muhammad qui se seront isolés, pour n'offrir de culte qu'à Dieu seul[3]. »

V

Appendice I. – Textes inédits sur les sectes extrémistes dites « Salmânîya ou Sînîya »

I. – Abû Hâtim Râzî (vers 322/934) :
K. al zîna, chap. des sectes shi'ites, f° 907

Ghulât (sectes extrémistes) : 1° les *Salmânîya* : ce sont ceux qui attribuent à Salmân al-Fârisî soit le rang de prophète (*nubuwwa*), soit la nature divine (*ilâhîya*[4]), ce qui est impie. Ils se subdivisent en groupes, l'un niant que Salmân ait pu avoir des successeurs, l'autre lui admettant des successeurs[5]. (Ceux qui le croient prophète) disent que le verset *Qur*. XLIII, 44 « questionne donc ceux (*wa-s'al man*) de nos envoyés... envoyés avant toi » s'applique à Salmân[6] : qu'il faut seulement lire, au lieu de « *sal man* » Salman, nom qui peut s'écrire selon l'usage du Qur'ân, en liant le mîm au nûn, sans intercaler d'alif ; ce qui fait « Salman » (sans ^), tout comme « Luqman[7] » « Uthman » (sans ^). (Et ceux qui le divinisent) ont poussé la vénération pour Salmân jusqu'à le placer au-dessus[8] de l'émir des croyants (= 'Alî). – 2° les *Khattâbîya*...

---

1. Ibn Zaynab Nu'mânî, *Ghayba*, 174-175 ; Ikhwân al-Safâ, IV, 279 ; Ibn al-Walîd, *Dâmigh*, ms. H., II, 502. Monographie hanbalite d'Ibn Rajab, impr. ap. *majmû'* wahhâbite d'Ibn Rumayh, Caire (Manâr), 311-328.
2. Les dâr al-hijra de l'Ismaélisme ; du pays de Hamdân (Glaser, *Peterm. Mitteil.*, 1884) : cf. Ikhwân al-Safâ, IV, 191, l. 16. (*hijrat ilâ buyût nâtiqa*) ; IAH, III, 215-216.
3. Ap. *Recueil*, 19 (cf. notre *Essai*, 217).
4. Cf. Ash'ari, *Maqâlât*, I, 13.
5. Même classification que pour les sectes imâmites, se divisant à la mort de chaque imâm, en *wâqifiya*, et *qitti'iya*.
6. En effet cette exégèse est ancienne, et se relie à celle de *Qur*. XVI, 105 (al-a'jami = Salmân) ; mais elle ne se fonde pas sur cette absurdité grammaticale ; elle écrit « Salman » sans « » pour que ce nom ne contienne plus que des consonnes lumineuses (*nûrâniya*), S + L + M + N, ce qui fait, dans le comput numérique de l'abjad, 180, tout à fait comme S + L + S + L = 180 (Salsal est le nom gnostique de Salmân). Cette équation, inventée vers 138 h., montre qu'à cette date l'*alif de prolongation* n'était pas encore généralisé dans l'écriture à Kûfa.
7. Le lien ancien entre les types de Luqmân et de Salmân ne tient pas seulement à l'orthographe (cf. *supra*, p. 601, n. 5).
8. Ce sont les *Sîniya*, s'opposant aux *'Ayniya*.

II. – Formule de consécration de Salmân selon les sectes Khattâbîya et Nâwûsîya

1° Recension courte, de 'Anbasa (probablement le nâwûsî de ce nom : *ap.* Kashî, *K. ma'rifat akhbâr al-rijâl*, éd. Bombay, p. 188).

(Ja'far, mettant la main sur la poitrine d'Abû'l-Khattâb[1], lui dit) : « Souviens-toi (*'ih*), et n'oublie pas ; tu sais ce qui est caché. Te voici devenu la cassette de ma science et le gîte de mon secret, je t'ai confié nos vivants et nos morts. »

2° Recension longue, du nusayrî Khasîbî (le titre de son ouvrage est celé : *ap.* Tabarsî Nûrî, *Nafas al-Rahmân*, lith. Téhéran 1285 h., chap. v, p. 53 (non paginée) –) :

(Ja'far dit à Abû l-Khattâb : Ô Muhammad, je te salue, tout ainsi que mon grand-père) l'Envoyé de Dieu salua Salmân, lorsqu'il s'approcha de lui chez Umm Ayman ; il lui souhaita la bienvenue, le fit asseoir près de lui, et lui dit : « Ô Salmân, te voici devenu la cassette de ma science et la mine de mon secret, le code de ce que je prescris et interdis, te voici (désormais) le correcteur des croyants suivant nos disciplines, tu es, de par Dieu, le Seuil (*al Bâb*) où loge la science de l'exégèse et de la lettre, le dedans du secret et le secret du secret. Tu as été béni dans ton début et dans ton terme, au-dehors et au-dedans, vif et mort[2]. » Voilà ce que le Prophète a dit à Salmân (et ce que je te dis à toi, ô Muhammad).

III. – Rôle de Salmân auprès des Cinq Personnes, selon Bashshâr Sha'îrî († vers 180 h.)[3] *:* ap. *Kashî,* l. c., *253 : d'après une source non citée, peut-être Murâzim Madâ'inî, † vers 210 h. ; reprod.* ap. *A J. Tûsî,* Ikhtiyâr *; A. 'Alî Râzî,* Tawdîh, *Astarâbâdî,* Manhaj, *68*

« La doctrine de Bashshâr est celle des 'Ulyâ'îya ; elle enseigne que 'Alî est le Seigneur, qu'il est apparu sous la forme 'alawîyenne hâshimite, et qu'il a fait apparaître aussi sous la forme muhammadiyenne son serviteur en Envoyé. Il est d'accord avec les disciples d'Abû l-Khattâb sur quatre (des Cinq Personnes divinisées = *ashkhâs*) : 'Alî, Fâtima, Hasan et Husayn, sur eux le Salâm ; en précisant que la signification divine particulière de trois d'entre elles, Fâtima, Hasan et Husayn, n'est qu'une équivoque apparente, mais qu'en réalité il n'y a qu'une personne, celle de 'Alî, car elle a priorité pour l'Imâmat, et primauté sur l'ensemble (des quatre). Mais il évince la personne de Muhammad, car, dit-il, Muhammad n'est que le serviteur, et 'Alî le Seigneur ; il place Muhammad dans la

1. Cf. l'investiture de Jâbir par Bâqir selon les Nusayrîs (*Majm. al a'yâd* f° 3 b ; cf. le Prophète au mi'râj, *ap.* Ibn' 'Asâkir, V, 85 ; Ibn al Jawzî, *Daf'*, 26).
2. Le parallélisme avec « vivants et morts » de la 1re recension fait penser à une source commune.
3. Râwî de Mufaddal Ju'fi selon Khasîbi, *Hidâya*, 343.

situation où les Mukhammisa[1] placent Salmân, et ne fait de Salmân[2] que l'envoyé à Muhammad. Bashshâr est d'accord avec les 'Ulyâ'îya sur la licence des mœurs, la négation des attributs divins et la transmigration des âmes. Les Mukhammisa ont surnommé ces sectaires "'Ulyâ'îya" parce qu'à leur dire, Bashshâr, dès qu'il eut nié l'autorité divine de Muhammad, la transférant à 'Alî et faisant de Muhammad le serviteur de 'Alî, et qu'il eut supprimé la mission (*risâla*) de Salmân, se trouva transformé en oiseau de mer[3], de l'espèce *'ulyâ* : d'où leur nom : 'Ulyâ'îya. »

IV. – Critique de la doctrine des Sînîya[4] *:* ap. *le pseudo-Jâbir Azdî (entre 290 h. et 330 h.), K. al-mâjid, ms. Paris 5909 : communiqué par P. Kraus, qui va l'éditer*

(f° 68 a) « … Ce Nâtiq[5], devenu apte à recevoir les regards (= les suggestions) du Sâmit (= 'Ayn[6]), se trouve, vis-à-vis de lui, placé dans la même situation que les 'Aynîya assignent au Sîn par rapport au Mîm, – et que les Sînîya assignent à l''Ayn par rapport au Sîn, non pas celle que les Sînîya assignent à l''Ayn par rapport au Mîm (qui est inférieur à l''Ayn)…

(f° 68 b) « … Les Sînîya, constatant la visible part d'obscurité (*zulma*) que contient le Mîm, déclarèrent que les parcelles visibles et multiples de lumière (*nûr*) incluses dans le Mîm ne sont pas de sa substance, car aucune substance simple, dans la nature, ne peut avoir deux opérations contraires. C'est donc le Sîn d'où émane cette lumière, vu la faible part d'obscurité qui est en lui ; sa seule parcelle d'obscurité est inactive (non vocalisée) et tout à fait latente, sous un aspect qui évoque la première d'entre les lumières, qui est le hamza formateur des consonnes[7], le vrai 'Ayn originel, l'élément premier de l'invention et de l'énonciation noble et vertueuse (des idées).

(f° 69a) « … Quant au Sîn, dont ce Nâtiq occupe la position par rapport au Mîm (selon le système des 'Aynîya), vu la durée de son intimité et proximité avec l''Ayn, il n'est pas comparable à ce dit Nâtiq (en activité) ; la consonne obscure du Sîn est médiane, latente, quiescente,

---

1. Selon Ibn al-Ghadâ'irî (*Radd 'alā l-ghulât*, *ap.* Astarâbâdî, 225), le takhmîs consiste à enseigner que Salmân Fârisî, Miqdâd, 'Ammâr, Abû Dharr et 'Amr-b-Umayya Damrî sont préposés à l'ordre de l'univers.
2. S'il l'identifie à Jibrî'îl, c'est la doctrine Ghurâbîya.
3. Cf. Abû l-Jârûd, transmué en *surhûb*, monstre marin (Kashî, 150).
4. J'emploie cette expression pour rendre la périphrase « ashâb al-Sîn » du texte. Cf. *Salsaliya*, ap. *K. ikhrâj mā fī l-quwwa ilā l-fi'l*, du même auteur. Sîn est un des noms gnostiques de Salmân : sa seule consonne zulmânî est un alif de prolongation, médian et quiescent ; tandis que la consonne obscure du Mîm (nom gnostique de Muhammad), le dâl final, est vocalisée.
5. Ce Nâtiq est le « mâjid » dont ce traité analyse les prérogatives.
6. 'Ayn est le nom gnostique de 'Alî.
7. Sur le *hamza* actif opposé à l'*alif* inerte, voir, du même auteur, ses *K. al-tasrîf* (f° 129 b), *al-rahma, al sirr al-maknûn* : et Ibn 'Arabî, *Fut.*, I, 121.

absolument inerte, en quelque état et quelque position que soit le Sîn, elle n'a donc qu'un genre l''ujmî[1]... »

*V. – Ahmad-b-'Alî Najâshî († 450 h.), fihrist (*ap. *Astarâbâdî,* Manhaj, *234)*

« 'Alî-b-'Abbâs Jarâdhînî, qui fut accusé d'extrémisme, est l'auteur d'un *K. al-mamdûhîn wa l-madhmûmîn* (qui prouve son hétérodoxie)... du *K. al-âdâb wa l-muruwwât*, et du *K. al-radd 'alä l-Salmânîya, tâ'ifa min al-Ghulât* (= Réfutation des Salmânîya secte d'extrémistes). Nous avons connu ses livres par Husayn-b-'Abdallah (= Ibn al-Ghadâ'irî, † 411 h.), *via* Ibn Abî Râfi', Muhammad-b-Ya'qûb (= Kulaynî, de Rayy, † 328 h.) et Muhammad-b-Hasan Tâyî, de Rayy († vers 285 h.[2]). »

Appendice II. – Indications sur les sources[3]

La première bibliographie étendue sur Salmân a paru dans Caetani, *Annali*, VIII, 417-418 ; (cf. *Chronographia*, I, 383) ; poussée plus loin pour le sunnisme que pour le shî'isme, il n'en a tenu compte que partiellement dans ses pages sur Salmân.

I. – Classement des sources

1° – Informateurs « oraux » (râwîs) directs

Liste de 35 noms, dressée par Mizzî (ap. *Tahdhîb al-kamâl*, ms. Paris 2089, f° 296 b) ; à augmenter d'une dizaine. Pareille liste est d'ailleurs un trompe-l'œil ; pour un hadîth donné, le nom du premier râwî n'est à retenir comme authentique que si l'isnâd est sincère ; or les faussaires, au courant des règles de la critique formelle, ont si bien fait la « toilette » de leurs isnâd qu'il faut se méfier avant tout des isnâd corrects et classiques remontant à un premier râwî « patenté » (ex. Abû Hurayra pour le Prophète ; Zâdhân ou Nahdî pour Salmân) ; et pointer en revanche avec soin les râwîs aberrants encapsulés par mégarde dans l'isnâd ; et, quand l'isnâd a été contrôlé dans ses derniers termes, s'arrêter, en remontant la chaîne, au nom du premier râwî dont on sait qu'il écrivit

1. *'Ujmî* signifie imprononçable en arabe (allusion à l'origine perse *'ajamî*, de Salmân) = qui doit être marqué de points diacritiques (mais l'alif n'en a pas). C'est peut-être un trait emprunté aux Salmâniya wâqifiya signalés plus haut : Salmân Fârisî ne saurait avoir des successeurs.

La doctrine 'Aynîya des Nusayrîs enseigne, au contraire : « l'esprit du Mîm provient de la lumière de l'Essence (dhât = ici 'Ayn), et c'est du plus pur de la lumière de son corps (créé : du Mîm) que l'esprit du Sîn a été créé » (Nashshâbî, *Munâzara*, ms. Paris 1450, f°. 144 b) : la doctrine Sînîya est donc qualifiée d'*ilhâd* (*id.*, f°. 99 a).

2. Ce Jarâdhînî serait donc mort vers 240 h., ce qui place cette secte des Salmânîya au premier tiers du IIIᵉ siècle.

3. Les points diacritiques et les *'ayn* n'ont été qu'exceptionnellement marqués dans la présente étude. [Ils sont omis dans la présente édition, NdÉ.]

(malgré la fiction juridique du témoignage oral) un recueil, un kitâb (connu, ou décelé tel par convergence non truquée de chaînes secondaires, ou comme source de hadîth mursal). C'est en procédant ainsi que j'ai isolé les noms des râwîs retenus dans cette étude. – J'ai pu discriminer ainsi les diverses recensions du « prologue », – et, pour le reste de la vie, entrevoir le classement suivant des sources :

a) Avant l'an 80 h. ; râwîs groupés par affinités tribales ; ex. groupe 'Abdalqays-Hamrâ discerné *supra*, [p. 593], – comprenant Tharwân-b-Milhân (râwî de 'Ammâr et Hudhayfa ; nom interverti dans Ibn Sa'd[1]), Abû Qudâma Nu'mân Bakrî et Abû l-Zabyân, sources de Simâk-b-Harb ; peut-être aussi Abû 'Imrân Jawnî et Habîb-b-Abî Thâbit.

b) Après l'an 80 h. ; râwîs groupés par sectes ; ex :

1° Anciens Kaysânîya ralliés au murji'sme : isnâd Abû l-Tufayl 'Amir-b-Wâthila Laythî[2] > Salm-b-Salt 'Abdî[3] > 'Ubayd Muktib ; isnâd Abû 'Uthmân Nahdî[4] ; isnâd Abû Sa'îd Khudrî > Abû Salama fils d'Ibn 'Awf > Târiq-b-Shihâb Ahmasî[5], qui cache peut-être des emprunts à un apocryphe ancien, la *Sahîfat al-Wasî* ;

2° Zeïdites : isnâd Abû Waqqâs > Suddî & Tha'labî > Sharîk († 177) ; isnâd Ibn Burayda > Abû Rabî'a > Hasan-b-Sâlih († 169) ; isnâd Zâdhân Kindî > 'Atâ, ou Abû Hâshim, ou Ibn Rustum > Qays-b-Rabî' († 165) ; isnâd des Âl Abî Qurra Kindî où les sunnites ont aussi puisé ; isnâd 'Abdallah-b-Mulayl > Kuthayîr Nawwâ et Sâlim-b-Abî Hafsa[6] ;

3° Pour les sectes imâmites, les points de suture des isnâd « recousus » sont très malaisés à repérer. On peut seulement dire qu'après 37 h., un groupe légitimiste se forma à Kûfa, auprès de Sa'sa'a, avec Asbagh, Hujr, Habba 'Uranî, Hârith Hamdânî[7] et surtout Rushayd Hajarî, qui répandit des hadîth apocalyptiques, que l'on recueillit par écrit (peut-être dans la *Sahîfat al-Wasî*).

2° – Sources écrites

a) Apocryphes attribués à 'Alî :

1° *Sahîfat al-Wasî*, dont 'Umâra 'Abdî († 134[8]) possédait un exemplaire, – et dont Ibn Sabâ (= Ibn Wahb[9]) aurait propagé une recension tendancieuse.

---

1. Mizzî, ms. Paris, 2091, 2 b ; IS, VI, 85, 151.
2. IS, VI, 42 ; Balâdhurî, ms. P. 6068, f° 694 b, sur sa bru ; Baghdâdî, *Farq*, 36.
3. AN. I, 50 ; nom tu *ap.* IS, IV-I, 63, et Ibn Hanbal, V, 444.
4. 12 ans avec lui (IS, VII-1, 69). Ami de Mukhtâr (Tabari, II, 240 ; *Isâba*, III, 98).
5. « Qui abondait en détails sur Salmân » (IS, VI, 43 ; *Isâba* N° 4226 ; cf. Ibn Hanbal, III, 44).
6. DH. I, 445. – Mizzî, ms. P. 2091, 4 b. – IS, VI, 124. – IS, VI, 102. – Mizzî, *l. c.*, 4 b.
7. DH, I, 339 ; KH, VIII, 274-277.
8. DH, II, 246 (cf. Ibn Hanbal, III, 73).
9. C'est Levi della Vida qui a établi, d'après Balâdhurî (ms. Paris 6068, f° 540 a ; et non 542 a), cette identification importante (RSO, VI (1913) 495).

2° *Khutab 'Alî* (recueil peut-être identique au précédent[1], et qui contient des textes anciens, même dans l'édition du sharîf Radî)[2].

b) Apocryphes attribués à Salmân :

1° *Khutba* (*ilã Hudhayfa*)[3] : prophétie apocalyptique : annonçant *ex eventu* le drame de Karbalâ ; ignore la mort de Zayd, et prédit *ante eventum* le martyre de Nafs Zakîya « entre le Rukn et le Maqâm[4] » ; elle commente en arabe la sentence « kardîd o nakardîd », compare les révoltes perpétuelles des Israélites contre les Prophètes aux persécutions des Alides par les Umayyades, et insiste sur la désignation de Kûfa comme ultime dâr al-hijra de l'Islam. – Ce qui la fait dater des années 100-120 h. ;

2° *Khabar al-Jâthilîq*[5] : conte naïf, et fort apprécié, amenant un catholicos de Rûm à Médine sous Abû Bakr, pour glorifier le ta'wîl de 'Alî ;

3° *Injîl Salmân*, écrit crypto-manichéen, malheureusement perdu ; cité par Bîrûnî[6] ;

4° *Riwâyât Salmân* ; recueil factice, édité sous le titre *Kitâb Sulaym-b-Qays Hilâlî*[7] référant à un auteur imaginaire ; cité dès l'an 180 environ ; et utilisé[8] dans un autre faux, le tafsîr de Furât-b-Ahnaf Kûfî (Kantûrî, 130 ; Astarâbâdî, 258 ; N° 44) ; édité par Husayn-b-Sa'îd Ahwâzî († 250 ; Khwansârî, 511).

1. Le problème littéraire des *Khutab 'Alî* n'est pas seulement celui des sources de leur édition par al-Sharîf al-Radî, vers 403 h. (« nahj al-balâgha »), qui a dû tirer parti de leur façon par Abû l-Aynâ M. Ibn Khallâd († 280) ; à côté de morceaux d'éthique oratoire, retenus dans les éditions d'Ibrahim b-Hakam Fazârî († vers 190 ; Kantûrî, 206), d'Abû 'Ubayda (Jâhiz, *Bayân*, II, 24-27) et de Madâ'inî (fihr. 102), ils contiennent des passages à portée politique et théologique. L'édition zeïdite d'Ibn 'Uqda († 333) dit remonter à Zayd Juhanî († 84) *via* Abû Mikhnaf (Tûsî, 148 ; cf. Tha'labî, *in* Ibn Sa'd, VI, 233), et Kashî (p. 224) raconte que l'imâm Zeïd avait étudié les *Khutab 'Alî*. Il y eut sans doute un recueil antérieur à la scission des sectes entre 113-150 h., puisque ces khutab sont conservés aussi chez les Ismaéliens (éd. Qâdî Nu'mân : cf. Ivanow, *Guide*, n° 72 = 73 selon corr. Kraus, *ap.* REI, 1932, 487) et sont cités dans le corpus gébérien et chez les Nusayrîs (« ana muhlik 'Ad wa Thamûd », mot que Sûlî accuse Hallâj de s'être approprié, figure *ap.* ms. Paris, 5188, f° 94 ; cf. 'Arîb. 105). En particulier la khutba sur le Qâyim (Ibn Abî l-Hadîd, II, 534) date d'avant 130 h., car elle contient le mot « 'asîb » suivant un sens symbolique que les poètes Zurâra († 148 ; Jâhiz, *Hayaw.* VII, 39) et Mi'dân Samîtî († apr. 169 ; Jâhiz *l. c.*, II, 98) supposent connu. Les *Khutab 'Alî* étaient donc dès ce temps-là un des livres de chevet des shî'ites (cf. Kashî, 138).

2. Après les apocryphes attribués à 'Alî, il faudrait déterminer quelle place est faite à Salmân dans les écrits bâqiriyens (de l'un ou l'autre Jâbir ; textes dits des B. Harâm ; fragm. *ap.* sectes Hârithiya et Nusayrîs : DH III, 191 ; Nawb. 31), et Ja'fariyens (des sectes Nâwûsîya, Khattâbîya, Mufaddalîya).

3. Kashî, 13-16 ; var. *ap.* N° 67.

4. Auquel un des premiers Kaysânîya fait déjà allusion (Kashî, 64 ; cf. 77).

5. Tûsî, 158 (*via* Sharîk) ; 125-132.

6. *Âthâr*, s. v. ; cf. Shahrastânî, I, 9-13 (critiqué *ap.* Ibn Taymiya, *Minhâj*, III, 209 ; cf. Amîr Dâmâd, *Rawâshih*, 139).

7. Fihr. 219 ; Tûsî, 162 ; IAH, III, 155 ; Astarâbâdî, 172 ; Kantûrî, 446.

8. *Via* Nasr-b-Muzâhim († 211).

II. – Ouvrages en langues orientales

Après les sources citées *supra*, au sujet du prologue :

« *Sab'u l-mujâdalât* » (les sept combats de Salmân), source arabe khattâbiyenne, perdue : de l'Umm al-kitâb des Ismaéliens du Pamir étudiée par Ivanow (*REI*, 1932, 419-482).

'Alî-b-'Abbâs Jarâdhînî († 240), *Radd 'alä l-Salmânîya* (perdu).

'Alî-b-Mahziyâr († 250), *hadîth badw islâm Salmân al-Fârisî* (Tûsî 232 ; perdu ; extr. *ap.* Ibn Babawayh, *Ghayba*, 96-99).

Kashî, *Ma'rifat... al-rijâl*, p. 4-16.

Ibn Babawayh († 381), *akhbâr Salmân* (Astarâbâdî, 308 ; perdu).

Abû Nu'aym Isfahânî († 430), *Dhikr akhbâr Isfahân*, éd. Dedering, 1931, I, 13, 48-57, 76-77.

Isma'il-b-M. Hâfiz Isfahânî († 535), *Siyar al-salaf.* ms. Paris 2012, f° 75b-77a.

Ibn Abî l-Hadîd († 643), *Sharh al Nahj*, I, 131 ; II, 17 ; III, 17 ; IV, 223-226.

Yûsuf Mizzî († 742), *Tahdhîb al-kamâl*, ms. Paris 2089, 296b-299a.

Hamdallah Mustawfi († apr. 740), *Ta'rîkh guzîda*, 227, 835 (à Qazwîn), 846.

Ibn Hajar († 852), *Isâba*, II, 62-63 (n° 3357).

'Isa Bandanîjî († apr. 1092), *Jâmi'al-anwâr*, ms. pers. 85-91.

(Sans reproduire les menues citations relevées dans Caetani.)

Enfin deux ouvrages modernes :

Husayn-b-M. Taqî Tabarsî Nûrî, *Nafas al-Rahmân*, lith. 1285/1868, en 167 pages non paginées ; compilation fondamentale, ignorée de Caetani, citée par Ritter et Billig ; ne mentionne, chose curieuse, parmi ses sources, aucune monographie de Salmân. Voici la liste de ses XVII chapitres : I (p. 5) récit de sa conversion ; II (29) son adoption ; III jugements (37) des Imâms sur lui ; IV éloge de ses vertus (45) ; V (50) sa science ; VI (60) ses prédictions ; VII (75) son inspiration ; VIII (78) le Paradis désirait Salmân ; IX (86) ses miracles ; X (90) exemples de ses vertus ; XI (94) ses hadîth ; XII (132) ses sentences ; XIII (140) son ascèse ; XIV (142) ses femmes et enfants ; XV (146) son rôle après la mort du Prophète ; XVI (154) sa mort ; XVII (161) pèlerinages à sa tombe.

Ma'sûm 'Alî Shâh, *Tarâ'iq al-haqâ'iq*, lith. Téhéran, 1318 h., tome II, p. 2-7. – Notice brève et judicieuse, amorçant en 7 matlab un exposé critique des points litigieux dans la biographie classique : date de la conversion, fraternisation, adoption, venue en Irak, date du décès, descendance charnelle, isnâd des Suhrawardîya.

III. – Ouvrages en langues européennes

Ni d'Herbelot (1697 ; p. 786 de l'éd. de 1776), ni Caussin de Perceval ni Sprenger n'ont poussé l'étude de cette vie.

1892. Ahmed bey Agaeff, *ap.* IX[th] Int. Or. Congress, Londres, II, 508-509.

1899. R. Dussaud, *ap.* sa thèse sur les Nusayrîs.

1909 et 1913. Cl. Huart, Salmân du Fârs (I, *ap.* Mél. Derenbourg, 297-310 ; II. *Annuaire École hautes études*, p. 1-16).

1913. H. Thorning, *Beitr. zur kenntnis des isl. vereinswesens* (Türk. Bibl., XVI), p. 33-37, 85-90.

1918. Caetani, *Annali dell'Islam*, II, 1470 ; VI, 162 ; VIII, 399-419.

1920. Sarre et Herzfeld, *Archäol. Reise im Euphrat. und Tigrisgebiet*, t. II, 58 *sq.*, 262 n.

1922. J. Horovitz, Selmân al Fârisî (ap. *Der Islam*, XII, 178-183).

1922. Caetani, *Chronographia islamica*, I, 383.

1922. V. Ivanow, Ismailitica (ap. *Mem. As. Soc. Bengal*, VIII, 1-76), p. 4, 11-12, 27, 33-35, 40, 56, 64, 65 (n° 56, 59), 70, 74, 75.

1925. G. Levi della Vida, ap. *Enz. Isl.*, t. V. 124-125.

1929. A. Zéki pacha, le tombeau de Salmân Farsi, ap. *Bull. Institut d'Égypte*, XI, 7-27.

1932. V. Ivanow, Notes sur l'Ummu'l kitâb, ap. *REI*, 419-482[1].

LA « FUTUWWA », OU « PACTE D'HONNEUR ARTISANAL » ENTRE LES TRAVAILLEURS MUSULMANS AU MOYEN ÂGE

Publiée dans *Nouvelle Clio*, Bruxelles, 1952, p. 171-198, cette longue étude confronte son lecteur à de multiples difficultés. Elle suppose la lecture préalable des études consacrées à Fâtima, à la Mubâhala de Médine, à Salmân Pâk. Surtout, elle propose une interprétation sociologique de la *Futuwwa*, intimement liée à la réflexion de Massignon sur le sens des courants « extrémistes » du shî'isme. Faute de pouvoir vaincre ici toutes ces difficultés, tâchons, du moins, d'en repérer quelques-unes.

1. Abréviations employées dans les notes :
AN = Abû Nu'aym, *Dhikr akhb.* Isf. éd. Dedering (*supra*).
DH = Dhahabî, *Mizân al i'tidâl*, éd. Caire.
Fihr = Ibn al-Nadîm, *Fihrist*, éd. Flüegel.
IAH = Ibn Abî' l-Hadîd (*supra*).
IS = *Tabaqât* d'Ibn Sa'd, éd. Sachau.
KH = *Ta'rikh Baghdâd*, d'al-Khatîb, éd. Caire.
N = *Nafas al-Rahmân*, de Husayn-b-M. Taqû Tabarsî Nîrî (*supra*).
YQ = Yâqût, *Mu'jamal-buldân*, éd. Wüstenfeld.

D'abord, le terme *futuwwa*, littéralement, signifie « jeunesse » ; le *fatâ*, c'est le « jeune homme », ou l'« homme jeune ». En persan, le terme est traduit par *javânmardî*, le *javânmard* étant le « jeune homme » (même racine indo-européenne que le latin *juvenis*). S'agit-il d'une vertu « arabe » ? Non, sans doute, puisque la terminologie persane sera aussi fréquente que l'arabe. Oui, si l'on entend, comme le fait Massignon, que cette « vertu » est née en opposition (mais aussi parfois en composition) avec une vertu qui elle est bien « arabe » : la *muruwwa*, la « virilité » du Bédouin, seul face aux éléments hostiles, lié par la fraternité du combat tribal. La vertu du *fatâ* est d'une autre espèce, elle s'enracine dans le fonds biblique et coranique de l'intrépidité prophétique. Les combattants ismaéliens nizârîs qui se sacrifiaient pour combattre le tyran étaient le plus souvent des « jeunes hommes », de sorte que « combattant » (*fidâ'î*) et « jeune homme » (*fatâ*) se disent l'un pour l'autre. S'agit-il pourtant d'une « vertu » guerrière ? Ici, nous rencontrons la première difficulté d'interprétation. Incontestablement, l'islam des tout premiers siècles a vu combattre des *'Ayyarân* – dans les mouvements shî'ites extrémistes, dont Massignon brosse le tableau épique –, combattants « hors la loi » pour la cause des Alides dépossédés et assassinés. Encore faut-il rappeler que ces hors-la-loi passent pour de simples voyous, une pègre (*awbâsh*) de « dégourdis » (*shuttâr*), cf. art. *Futuwwa* in *Encyclopédie de l'Islam* (2[e] éd. fr. Taeschner). Mais souvenons-nous de ce que ces « hors-la-loi » se spiritualiseront, en quelque façon, en se métamorphosant sous la figure persane du libre esprit, littéralement le « coquin » (*rend*, *rendî*) telle qu'on la trouve éminemment chez les *Malamatîya* sunnites, les « gens du blâme », chez Hâfez de Shîrâz (cf. les commentaires décisifs de Charles-Henri de Fouchécour en sa traduction exemplaire du *Dîvân* de Hâfez, Lagrasse, Verdier, 2006). La *Futuwwa* fut la vertu spirituelle et chevaleresque des combattants du *Jihâd*, mais aussi des tenants de l'amour divin. Ainsi, cette chevalerie, que certains ont rapprochée de la normalisation de l'ordre équestre par saint Bernard, en Occident, pour la croisade, singulièrement illustrée en Islam par des *Mawâlî* iraniens (d'où les modèles que deviennent 'Alî et Salmân) est-elle aussi bien spirituelle que temporelle. Elle prenait la relève de l'éthique des *Pahlavân*, chevalerie militaire de l'ancien Iran, elle aussi passée dans la culture musulmane, grâce à Ferdousî, qui, dans le *Livre des Rois*, l'incarne en diverses figures héroïques, dont la plus connue est Rostam. Mais doit-on admettre que cette « chevalerie » (le mot est de l'orientaliste Hammer-Purgstall) a évolué, du *Jihâd* militaire au *Jihâd* intérieur, selon un hadîth attribué à Muhammad (« nous avons abandonné le *Jihâd* mineur pour le *Jihâd* majeur »), ce dernier étant le combat de l'homme contre ses passions ? Faut-il concevoir la courbe historique de la *Futuwwa* selon une motion conduisant à un style de vie, à une philosophie morale, un idéal chevaleresque se réclamant d'Abraham, le premier *fatâ* ? On relèvera ici que Massignon souligne, *a contrario*, que ce « mode de vie » se retrouve chez des hommes infâmes, dont il dresse les nomenclatures, « vies des hommes infâmes », ce qui complique la définition de ladite éthique, partagée entre des listes de vertus nobles et des pratiques socialement disqualifiées, voire sexuellement honteuses. Henry Corbin parla du passage « de l'épopée héroïque à l'épopée mystique ». Louis Massignon propose plutôt de parler d'une épopée héroïque qui soit, *comme telle*, épopée mystique. Enfin, autre difficulté, la place de cette « chevalerie » dans les corporations artisanales. Est-elle le signe distinctif d'une conception *judiciaire* de l'histoire (Massignon) ou se traduit-elle par un réseau cohérent de pratiques ésotériques accompagnant l'initia-

tion de l'apprenti à l'art ou au métier ? Ou faut-il ne pas opposer ces deux perspectives ?
Le lecteur pourra mettre en parallèle le présent article et le recueil de sept *Futuwwat-Nameh*, publié par M. Mortaza Sarraf, parmi lesquels les importants traités de 'Abdorrazzaq Kashânî (XIV[e] siècle), de Shihâb al-Dîn 'Umar Suhrawardî, qui influença grandement le calife abbasside Nâsir li-Dîn Allâh dans son projet d'organiser la *Futuwwa*, et enfin le « Rituel de compagnonnage des artisans de tissus imprimés ». Les corporations y apparaissent comme autant de « sodalités » ésotériques, liées au soufisme et aussi au shî'isme. Cf. *Traités des Compagnons-Chevaliers ; Rasâ'il-e Javânmardân. Recueil de sept « Fotowwat-Nâmeh »* publié par Morteza Sarrâf, Introduction analytique par Henry Corbin, Téhéran/Paris, Bibliothèque iranienne, 20, 1973.
C. J.

La « *futuwwa*[1] » est une vertu arabe : celle du chevalier errant, du héros aventureux, « *fatã* » (en turc : *yigit* ; en persan : *jawânmard*). Dans le Coran « *fatã* » désigne Abraham à Ur, détruisant les idoles de la cité (Q. 21 : 61), et les Sept Dormants à Éphèse, refusant de sacrifier aux idoles ; et destinés à ressusciter, un peu avant le Jugement, pour précéder avec Khadir, l'armée du Mahdî (Q. XVIII). La « *futuwwa* », dans l'Arabie préislamique, est la cime idéale des « vertus héroïques » (*makârim al-akhlâq*), c'est un comportement audacieux et provocateur, d'isolés. – L'Islam a repris ce mot pour ses premiers héros guerriers (comme 'Alî). – D'ailleurs la vocation du fondateur de l'Islam n'est pas loin de cette audace, dans ses revendications farouches d'exclu, vis-à-vis des deux religions « privilégiées » ; – fils d'Ismaël, circoncis, exclu du sacrifice abrahamique, Muhammad le rétablit, contre Israël et ses six siècles de carence, par son Isrâ à Jérusalem, son changement de *Qibla*, et son Pèlerinage d'Adieu (*Waqfa* d'Arafât, en 631) ; – non-baptisé, exclu de la « fraternisation » rédemptrice avec Jésus, Muhammad somme les Chrétiens, par sa proposition d'ordalie (*Mubâhala* de Médine, 631), de hâter le Retour de Jésus Juge, et de reconnaître son appel à l'agape entre « prédestinés », à la Table paradisiaque de l'Hospitalité.

« *Futuwwa* », en arabe, est l'antithèse de « *Muruwwa* », « considération, honorabilité mondaine » à l'intérieur du clan ; c'est un geste d'accueil outrancier hors du groupe, vers l'étranger, et l'ennemi : comme le droit d'asile (*iqrâ*, *ikrâm al-dayf*), l'hospitalité sacrée : asylum, perfugium, l'antithèse du *jus commercii* ; car il est acte gratuit (cf. *Rev. Int. Croix-Rouge*, juin 1952, 448).

Comme terme technique, « *futuwwa* » est monographié dans des manuels ascétiques et mystiques dès notre dixième siècle (Sulamî).

1. Cf. Tahânuwî, 1156 ; Qushayrî, 122 ; Bîrûnî, *Jamâhir*, 10, 21 ; Taeschner, *loc. cit. infra* ; Ahmad Amin, *Fayd* IV, 300. Et Bravmann, *Muséon*, 1951, 317 (*muruwwa*).

1. Le milieu économique et psychologique de l'artisanat oriental au VII[e] siècle

L'Islam arabe primitif, issu d'une société patriarcale pastorale, à économie fermée, n'avait pas prévu de statut pour les artisans que sa conquête des cités fit entrer dans sa mouvance. Le Coran, tout au moins, n'en indique pas. Mais l'autre source du droit canon musulman qu'on appelle la Sunna, la « *praxis* » administrative du Prophète Muhammad, contient au moins deux pactes visant à intégrer, au moins partiellement, des citadins, donc des artisans, dans l'État islamique naissant : la *Sahîfa* de Médine, avec des Juifs, – la *Mubâhala* du Najrân, avec des Chrétiens. À vrai dire, ce n'est pas en tant que travailleurs que l'Islam se les associait, mais c'est parce que ces adeptes de deux monothéismes abrahamiques avaient, par leurs livres saints, droit à se racheter de l'islamisation en payant un tribut leur garantissant entière autonomie communautaire, sous la sauvegarde, *dhimma*, du Prophète. C'était, en somme, la consolidation, par « fiscalisation » du droit sacré d'asile, traditionnel chez les Sémites « abrahamiques », mais momentané (le droit d'hospitalité est chez les Bédouins actuels, l'*iqrâ* : qui oblige au moins trois jours) ; cette fiscalisation étant gagée sur les professions artisanales citadines faisant intervenir manipulation des métaux précieux, manipulation interdite canoniquement aux Musulmans ; or l'Islam naissant à une époque où, dans les villes, les nomades devaient recourir à la monnaie, et non plus au troc, il fallait bien intégrer dans l'État musulman des Juifs, comme orfèvres, monnayeurs, et des Chrétiens comme orfèvres, tisseurs de brocarts précieux, puisque leurs métiers étaient interdits aux Croyants. La rupture assez prompte de la Sahîfa à Médine (et le massacre des B. Nadhîr et des B. Qurayza[*]) n'empêcha pas des Juifs isolés de continuer à être orfèvres, monnayeurs et arbitragistes de la Communauté musulmane, et le *Dâr Sikka*, la Monnaie gouvernementale, de devenir, avec le centre du quartier juif, un axe dans la cité musulmane. La rupture, beaucoup plus lente, de la Mubâhala, dont les étapes furent l'exil des ateliers de brocarts précieux-voiles de la Pierre Noire, qu'ils avaient à tisser chaque année, d'abord près de Kûfa (à Najrâniya = Nahrabân), puis à Tustar (Susiane) et aux 'Attâbiyîn et Tustariyîn de Bagdad, amena la création par des chrétiens islamisés comme « clients » (*mawâlî*) des Belhârith-b-Ka'b (tribu yéménite, apparentée avec la dynastie 'Abbasside), dans les grandes villes de l'Islam, d'un *Dâr al-Tirâz*, tissage d'étoffes précieuses, « officielles », et d'une *Qaysârîya*, marché succursal ou plutôt magasin soigneusement clôturé où les *bazzâzîn*, grossistes en étoffes précieuses, stockaient ces valeurs types pour l'agio sous la protection de l'État (bazzazestan = bedesten est le nom, encore aujourd'hui, de la Qaysârîya d'Istanbul).

Monnaie, pratiquement contrôlée par des arbitragistes juifs (parfois devenus musulmans schismatiques, shî'ites ; à cause du vieux pacte entre la tribu yéménite de Hamdân et les négociants persans judaïsés dès l'époque Sassanide), – *Qaysârîya*, aux mains de négociants chrétiens arabes presque tous islamisés, ou persans (cf. Fès muhâjirîn, *juifs*, XIIIe s.), furent les deux axes autour desquels s'organisa la structure corporative que nous allons étudier, d'abord dans son origine historique. Les petits métiers urbains adoptés par les musulmans les plus pauvres gravitant forcément autour de ces deux axes[b].

Cette structure corporative se forma, évidemment sous la « pression » économique que nous venons de dire, mais elle impliquait deux facteurs moraux : l'idée du *juste prix*, d'abord : parce que les deux pactes devaient tenir compte du rapport canonique fixe 1/10 (Or/Argent) interdisant l'agio entre les pièces d'or et les pièces d'argent aux consommateurs musulmans, puisque l'usure leur était interdite par le Coran. Ensuite, l'idée d'une parole d'honneur réciproque, le pacte étant une application du droit sacré d'asile, d'*ikrâm al-dayf*, le respect dû à l'Hôte, envoyé de Dieu.

Si nous comparons l'artisanat médiéval musulman à l'artisanat médiéval chrétien, on dit généralement que le musulman est resté un compagnonnage de prolétaires, tandis que le chrétien a su en tirer une « élite », la bourgeoisie : grâce à des conjonctures politiques et économiques favorables. Il est très vrai que la bourgeoisie, avec l'égoïsme propriétaire qui la caractérise, est née ainsi chez nous ; mais, s'il y a dans toute société une classe, pour qui la propriété doit n'être grevée d'aucune redevance généreuse envers la collectivité, cette classe bourgeoise n'est pas née en Islam de la « promotion » de certains travailleurs manuels enrichis[c]. Elle est née d'une classe très curieuse, non pas laïque, mais canonique, celle des *shuhûd*, « témoins instrumentaires et nomenclateurs » auprès des tribunaux des cadis : qui devinrent de véritables notaires assesseurs, archivistes des arrêts judiciaires concernant le statut personnel et les successions : véritables « conservateurs de la propriété privée » et de la richesse acquise des Croyants, les stabilisant toutes deux pour eux-mêmes en premier, par le Waqf Ahlî. Sorte de demi-cléricature, que les cadis recrutèrent par une « probation » (*tazkiya*) de leur « continence » (*'iffa*) et de leur décence dans l'exercice de leurs fonctions. Cette bourgeoisie musulmane, comme la chrétienne d'ailleurs, ne s'expose pas à faire « profession d'honneur » (« *no trata en honor* » : Calderon), mais d'équité (*'adâla*), vertu modérée maintenue entre les deux extrêmes. Sa « *tazkiya* » exclut explicitement de son sein les métiers susceptibles d'entacher la pureté des Croyants, leurs comportements sociaux habituels impliquant des péchés dont on ne peut éviter l'occasion qu'en renonçant à son gagne-pain ; soient :

a) crieurs publics, maquignons, parasites, changeurs, cambistes, huissiers de tribunal, nomenclateurs portuaires, vendeurs d'objets interdits, courtiers du marché aux esclaves, colons partiaires, nouveaux artisans ; car ils contreviennent à Qur. 2 : 276, qui interdit l'usure (*ribâ*[1]) ;

b) recéleurs de vin, éleveurs de pigeons pour match (*barrâj*), joueurs (même d'échecs), pleureuses (aussi entremetteuses), proxénètes et courtisanes, efféminés (à barbe épilée ; vêtus de soie), fabricants de chaussures de femmes, danseurs, baladins, escamoteurs, tambourinaires, amateurs de concerts ; car ils contreviennent à Qur. 5 : 92, qui interdit l'ivresse et les jeux de hasard (même les assurances maritimes) ;

c) barbiers, chirurgiens, bouchers, tanneurs, fabr. de seaux, puisatiers, vidangeurs, chauffeurs de bains, feutriers et masseurs, fossoyeurs, vendeurs de linceuls, devins (et oniristes, *mu'abbirîn*), loueurs d'ânes, ceux qui se montrent dans la rue pieds nus (ou mangeant, ou urinant, ou injuriant les bêtes de somme), maréchaux-ferrants, vigiles du guet (à cause de leurs chiens), policiers et indicateurs, chasseurs ; car ils contreviennent à Qur. 2 : 168, qui interdit la viande de bête morte, le sang répandu, le porc, les victimes païennes.

À quoi l'on ajouta, dès le VIIIe siècle, les membres de la société secrète des Khattâbîya (initiation extrémiste[2]) ; puis, plus tard, des fonctionnaires, les percepteurs, et ceux qui négligent les cinq devoirs canoniques, et d'abord l'assistance à la prière du Vendredi à la mosquée.

Nous verrons que ces interdits rejettent hors de l'élite privilégiée de l'Islam, dans une opposition sociale de plus en plus vive, les métiers humbles, qui, pour « rendre licite la bouchée de pain gagnée » (en persan : *loqme-ye kasb halâl kardan*), s'organisèrent en compagnonnages initiatiques ayant leur « point d'honneur », leur Futuwwa, sous le patronage de Salmân, un chrétien converti, un barbier (métier exclu de l' *'adâla* des *shuhûd*).

Seul, en effet, un engagement d'*héroïsme* peut arracher l'artisan à l'impureté foncière de son métier (comme le vœu du moine, ou l'engagement de guerre sainte, ou le pèlerinage), en l'initiant à un esprit de renoncement plénier : à la Futuwwa[3] : *pour les camarades*.

1. Ibn Hazm, *Marâtib al-ijmâ'*. 52 ; Ibn 'Abidîn, *Radd muhtar* 4, 582 ; liste Nusayrî (R. M. M., *loc. cit.*, 42 n.) ; Santillana, *Istit. Dir. Mal.* 2, 597 ; Nawawi-Marçais, *Taqrîb*, 82.

2. Ibn 'Abidîn, *loc. cit.* 4, 585 ; Shâfi'i, *ap.* Qâsimî, *Majm. mutûn*, 65.

3. Observons que Salmân, élevé dans le mazdéisme, converti *par ascèse* au christianisme, devint musulman sans renier le Christ : considérant l'Islam comme un christianisme rénové restaurant les purifications (circoncision, ablutions) abrahamiques, à la manière abyssine (Damrî faisait de même). Pour le musulman, le juif est canoniquement pur, sa viande cachère est licite, il vaut donc mieux lui laisser le commerce de l'argent (et son contact) ; tandis que le chrétien ordinaire, qui mange le sang et du porc, qui boit le vin et la bière, touche les cadavres et les chiens, est la pire des dix impuretés (*najasat* : avec les objets précités, l'urine, les sécrétions et le sperme : cf. Chardin-Langlès, *Voyages*, 1811, VI, p. 321 n.). Un ascète comme Salmân, plein d'aversion pour l'insouci de pureté légale des chrétiens ordinaires, semble tout préparé à organiser pour les artisans une initiation. – Ewliyâ indique positivement que l'initiation au métier de *tanneur* (p. 594) purifie un criminel.

Comment cet idéal de la futuwwa s'est-il formé chez les travailleurs urbains musulmans ? On a dit que c'était le résultat de la propagande initiatique d'une société initiatique légitimiste et révolutionnaire à la fois ; ce qui est proprement musulman ; car 'Alî, éponyme de tous les légitimistes en Islam, gendre et quatrième successeur du Prophète, fut le 1er défenseur des convertis non-arabes, de leurs droits égaux dans les tribus où ils entraient comme clients ; parce que son fils Hocein avait épousé une Persane noble[d], fille d'un marzban, Hurmuzan[1], et que Hurmuzan ayant été assassiné comme complice de l'assassinat du 2e khalife par son fils, 'Alî osa poursuivre la vengeance du sang de Hurmuzan sur 'Ubaydallâh, ce fils d'Omar, qui finit par être tué à Siffîn. – Les prétendants alides ont souvent été, dans l'histoire islamique, les défenseurs des plèbes opprimées, des « mustad'afîn » (notamment dans la guerre servile des Zanj), et le Mahdî alide attendu apocalyptiquement par l'Islam, doit faire rendre justice aux travailleurs. Au IXe s. de notre ère, une conspiration initiatique légitimiste, celle des Ismaéliens, formula toute une doctrine de l'honneur artisanal dans son encyclopédie célèbre, dite des « Frères de la Pureté » (Ikhwân al Safâ, II, 25-37), et réussit à fonder, avec le Caire comme capitale, la dynastie des Fâtimites, dont la doctrine secrète, révélée dans les livres des Druzes, est fondée, non pas sur un légitimisme charnel, généalogique, mais sur un légitimisme spirituel, initiatique ; si le 1er Imâm, pour l'ésotérisme, c'est 'Alî, – le 1er Initiateur, pour l'ésotérisme, c'est Salmân ; or, ce Salmân, un Compagnon du Prophète, d'origine persane, non-arabe, fut accueilli dans l'Islam naissant comme client de la famille du Prophète, par le Prophète lui-même, au moyen d'une phrase solennelle « *Salmân minnâ Ahl al-Bayt* » : « Salmân est un d'entre nous, gens de la Maison ». Et Salmân était un chrétien d'origine, qui reconnaissant le fonds chrétien de l'Islam était venu à Médine, mettre ses talents techniques d'artisan, barbier (donc chirurgien, circonciseur) et connaisseur de la guerre de tranchées, au service de Muhammad[•].

Et c'est Salmân qui est à la base des initiations artisanales musulmanes de la « futuwwa », dont les catéchismes secrets ne nous sont connus que par des manuscrits postérieurs au XIIIe s., mais auxquels des allusions significatives sont faites dans les historiens dès le IXe siècle, avant le triomphe politique de la conspiration ismaélienne, qui remonte certainement, au minimum, aux années 733-749 ; époque où elle s'était déjà scindée en deux « initiations » rivales, employant la même terminologie gnostique (Hârithîya ou Muhammadîya Mîmîya, – contre Khattâbîya ou 'Alawîya 'Aynîya), sûrement antérieure à leur scission entre deux lignées de prétendants légitimistes, 'Alides ou 'Abbassides, et

1. Istakhri, s. v. ; cette affirmation élimine la légende des noces de Hocein avec une fille de Yazdajard II ; cf. 'A-b-M. Hurmuzânî, *râwî* de *Hocein*, *ap.* Mâmuqânî N° 8515.

d'origine non pas généalogique et charnelle, mais spirituelle et initiatique ; remontant à des artisans de Madâ'in, au groupe des Salmânîya (Sînîya, plutôt), ainsi nommés parce que la tombe de Salmân est à Madâ'in, où il est mort vers 653-656[1].

Il faut donc admettre que la structure initiatique des corporations musulmanes est née à Madâ'in, entre 636, date de sa conquête, et 733. Observons, comme je l'ai commenté ailleurs en détail que Madâ'in, la métropole de l'Empire Sassanide (Ctésiphon-Séleucie), est la première métropole civilisée que l'Islam ait conquise, aussi grande en civilisation scientifique et artistique que sa rivale byzantine, Constantinople, dont l'Islam ne s'emparera qu'au bout de huit siècles. Que, si tout l'art musulman est imprégné de procédés persans, c'est parce que Madâ'in a fourni aux nouveaux riches parmi les conquérants musulmans les maîtres d'œuvre et les artisans spécialisés, dans toutes les branches.

Cette inférence logique n'est pas notre seule preuve montrant que les corporations musulmanes se sont formées sur des types empruntés à Madâ'in, donc à la Perse, non pas à Damas, ou au Caire ; c'est près de Madâ'in, à Kûfa (dont Madâ'in dépendait politiquement, comme « proie à digérer ») et à Basra, que la grammaire du Coran et le droit canonique se sont formés, et là seulement. L'Irak est le creuset où s'est formée la société musulmane ; et Bagdad, toute voisine de Madâ'in, l'a diffusée. Peut-on combler le vide de cent ans, entre 636 et 733, en recourant aux données historiques « légendaires » incluses dans les « chaînes initiatiques » de la tradition corporative musulmane ? Mais y a-t-il eu parmi les artisans des cités musulmanes des *isnâd*, des chaînes de témoins oraux, comme pour les Qurrâ (= lecteurs du Qur'ân, en transmettant la vocalisation, le péricopage, le *tajwîd*), les Muhaddithûn (= transmetteurs des paroles du Prophète commentant les règles coraniques) ? Il est bien certain qu'avant l'Islam, les « secrets de métier » étaient transmis à l'apprenti devenant maître, et non sans solennité ; et nous savons que l'Islam a mis, la plupart du temps, sa marque originale sur cette solennité de la maîtrise ; il n'y a guère que dans la corporation des médecins musulmans (ou non ; la profession était, en majorité, exercée par des chrétiens et juifs, en pays arabes) que le vieux serment d'Hippocrate se maintint tel quel, ainsi que l'atteste encore au XIII[e] s. andalou, le médecin Ibn Zuhr. Mais ce sont les confréries musulmanes, et non pas les corporations, qui nous ont laissé ces diplômes d'initiation où figure la chaîne ascendante des maîtres, remontant jusqu'au fondateur. Tout au moins jusqu'au XIII[e] siècle ; car, après cette date, les textes nous fournissent, à côté d'un isnâd général, et légendaire, de la Futuwwa

1. Cf. notre *Salmân Pâk* n° 7, *Publ. Soc. Ét. Iran.*, 1934 ; – et notre *Mubâhala*, ap. *Ann. Éc. Htes Ét.*, 5[e] section, 1943. [Voir *supra*, p. 576 *sq.* et t. I, p. 222 *sq.*]

emprunté par le khalife Nâsir pour constituer un curieux « ordre de chevalerie » qu'il conférait, comme nos décorations honorifiques, aux grands personnages diplomatiques militaires ou non, qu'il voulait honorer[7], – de véritables « isnâd », ou chaînes d'initiation pour tel ou tel métier artisanal déterminé, occupant un rang dans la liste des XVII, ou LI métiers fondés par Salmân à l'époque du Prophète.

À quel moment ces « isnâd » se sont-ils constitués ? Est-ce seulement en ce XIIIe siècle où apparaissent, pour les confréries religieuses de sûfis (mystiques), des isnâd de transmetteurs plus solennels que les chaînes imitées des chaînes de traditionnistes, autorisant à transmettre tel ou tel texte attribué au Prophète selon une « généalogie » de maîtres reconnus, – des chaînes « initiatiques », où se transmet l'oraison secrète qui « concentre » la puissance spirituelle de la confrérie (le *dhikr*) ? – Les corporations ont-elles imité les confréries, en cela, ou sont-ce les confréries qui ont imité les corporations initiatiques ? Ce dilemme, qui se pose pour tout un ensemble de données psychologiques et philosophiques communes aux deux milieux, a été tranché jadis par Ibn Khaldûn, en faveur de l'antériorité des initiations shî'ites (ismaéliennes, donc, nous le verrons, salmâniyennes[9]) ; et contre les confréries mystiques. Et bien que l'étude approfondie des chaînes des confréries mystiques atteste leur réalité, notamment pour les Kâzerûnîya-Murshidîya, dès notre IXe siècle (fondateur Ibn Khafîf de Shîrâz, † 982[1]), – nous pensons que, malgré l'état déplorable des chaînes d'initiation artisanales, criblées d'interpolations et de lacunes, et d'interversions, elles nous font remonter plus haut, bien plus haut que bien des chaînes de confréries mystiques ; et qu'Ibn Khaldûn avait deviné juste.

2. Le rôle du mythe dans l'histoire artisanale

Mais il faut, pour confirmer son intuition, nous représenter ce qu'est la vision de l'histoire pour un milieu de travailleurs et d'artisans, plongé dans la masse du peuple. Elle est toute différente de notre conception « civilisée » de l'histoire.

Nos historiens se recrutent généralement dans une classe bien déterminée, celle des scribes des administrations de l'État (depuis les scribes araméens des Achéménides, jusqu'aux Kayasthas de l'Inde[2] moghole). S'ils donnent l'illusion d'une certaine philosophie de la suite des événements dans leurs publications historiques officielles « *ad usum del-*

1. Leur second fondateur, Murshid, était salmânî, parce que descendant du frère de Salmân, resté mazdéen ; d'où le transfert à Hallâj de l'anecdote citée ap. *Salmân Pâk*, p. 38, n° 8.
2. Cf. *REI*, 1927, 435.

phini », – ils se hâtent de la dissiper dans des pamphlets clandestins ou des mémoires posthumes, avouant une vue assez désabusée de l'histoire humaine, de l'inutilité des réformes mitigées des mœurs, qui retombent vite dans l'ornière des vices et des péchés. Et cela est encore plus net chez les historiens musulmans : sous le défilé des individus plus ou moins spectaculaires, qu'ils exaltent en public et qu'ils décrient en privé, pour eux, la seule structure de l'histoire, pour un homme ou une communauté humaine, c'est une juxtaposition fortuite d'anecdotes, des situations, comportements, fonctions et rôles instables, dénuée de toute valeur sociale communautaire positive, au-dehors, et de toute sincérité personnelle, au-dedans.

Tout autre est la vision de l'histoire qui s'impose à la masse des travailleurs ; ils la voient, sous l'étreinte de leur insécurité présente, comme une prémonition « apocalyptique » de la venue d'une Justice sociale libératrice ; et ils commémorent, en des raccourcis légendaires, les crises communautaires subies, guerres, épidémies, famines, au moyen de certains noms représentatifs, de héros, liés à certaines maximes proverbiales, expérimentales, et revendicatrices, d'une libération sociale définitive, dont ces noms vénérés, liés à ces « slogans », leur préfigurent l'avènement : conception finaliste et justicière de l'histoire.

Ces noms réfèrent-ils, dans l'ordre chronologique normal (et non finaliste) à des personnalités ayant toutes réellement existé, avec conscience nette du souvenir qu'elles laisseraient à la masse ? Ces maximes traditionnelles caractérisent-elles des conduites et des attitudes socialement efficaces ? Ou s'agit-il d'évasions oniriques de la masse, hors du travail à la chaîne, évasions captées par une « élite », une « synarchie » un « *brain-trust* », en vue d'un assujettissement discipliné de la masse à une oligarchie gouvernementale ?

Il faut bien avouer que ce n'est pas seulement en Islam, mais aussi en Chrétienté, que l'historien de la classe des travailleurs se heurte, non sans angoisse, à ce dilemme. Les mythes « historiques » qui ont galvanisé les révolutions sociales « pour la Justice » donnent souvent l'impression d'une « *grosse Täuschung* », d'une immense imposture depuis les « Compagnons de Maître Jacques », et les « Templiers[1] » de la Stricte Observance maçonnique (inventés, disait-on par les Jésuites), jusqu'aux Messies d'Israël, et jusqu'aux Mahdîs musulmans, pour lesquels tant de milliers d'opprimés se sont fait tuer.

En Islam, en particulier, les historiens de sens rassis, travaillant dans leur cabinet, considèrent que la notion de Mahdî n'a pas de fondement scripturaire solide ; tout comme dans Israël, l'idée messianique (insépa-

1 Thory, *Acta Latomorum*, P. 1815, p. 83, 283.

rable d'un pressentiment de résurrection définitive, car l'avènement définitif de la Justice, pour des malheureux, c'est cela même) est de plus en plus vidée de tout sens spirituel et divin, par une « élite » idolâtre des moyens matériels dont elle dispose.

Un historien, qui avait connu la dure vie d'ouvrier, Michelet, a écrit un jour, que « l'histoire est une résurrection », mais en se tournant vers le passé comme un archéologue, plutôt que vers l'avenir comme un prophète de la Justice. Sa promotion de bourgeois l'a empêché d'aller jusqu'au bout de sa maxime. Mais sa maxime est la définition même de l'histoire pour la masse des travailleurs. Si elle ne se soucie guère d'exactitude matérielle, en matière chronologique et topographique ; si elle préfère symboliser les étapes de la vengeance de la Justice bafouée, au moyen de confrontations dramatiques, de raccourcissements de périodes, de perspectives télescopées, conformément à sa foi dans une finalité des crises et des catastrophes, qui finiront par faire expier les crimes, – c'est parce que la masse des travailleurs déshérités et opprimés n'a pas, dans sa pauvreté, le scepticisme désabusé que la digestion du luxe engendre chez les riches privilégiés, mais évoque passionnément au moyen de certaines phrases plus ou moins mal retenues, mais intensément inductrices d'héroïsme, – et au moyen de certains noms plus ou moins bien prononcés, de témoins divins, – un avenir immortel pour la masse de l'humanité.

Et il faut bien avouer que, si l'histoire générale rêvée par les meilleurs spécialistes groupés par l'Unesco n'est pas « soulevée » par une foi communautaire dans la justice, la masse des travailleurs préférera définitivement faire table rase de toute « rétrospection » historique : à la manière de Marx. Heureusement pour l'Islam, son industrialisation technique est encore trop fraîche, et trop retardataire à la fois, pour que les travailleurs musulmans renient de suite leur sens corporatif et initiatique du travail, pour le syndicalisme qu'ils n'ont pris depuis vingt ans que comme « bouclier » contre les puissances colonisatrices. Néanmoins rappelons, comme dates fatidiques, que les corporations ont été abolies en Turquie en 1924, qu'en Syrie, dans mon enquête de 1927-28, j'ai assisté à la substitution du syndicalisme au corporatisme ; qu'en Tunisie, la même substitution s'achève, devant l'incompréhension de l'administration du Protectorat, depuis 1945, et qu'en Jordanie, aucun successeur d'Abdallah n'osera reprendre le projet qu'il m'avait ingénument développé un jour d'édicter l'illégalité du droit de grève.

3. L'aspect « technique » de son premier fondateur, Salmân

Salmân, dans la plus ancienne tradition musulmane sunnite, est un « maître », un des 4 maîtres en *'ilm* (= science traditionnelle) du jund de Kûfa, avec 'Uwaymir, Ibn Mas'ûd et 'AA-b-Salâm, ou bien avec Ibn

Mas'ûd, 'Ammâr, et Hudhayfa (Tirmidhî, 629 ; Bukhârî, 531 ; *ap.* Sprenger, I, 442). Ibn Hazm le considère comme un des XI maîtres en droit canon (4, 156). Et nous avons de lui quelques hadîth (*al-arwâh junûd.* ; *majlis al-dhikr*), non négligeables.

Il était barbier, donc chirurgien, et circonciseur. La circoncision n'est pas une prescription coranique, mais un pacte abrahamique, lié à cette rétrospection mystérieuse qu'eut le Prophète de sa « généalogie » spirituelle abrahamique la nuit du Mi'râj (avant de recevoir la Loi). Le circonciseur « initie » ; c'est peut-être Salmân qui a circoncis Hasan et Husayn, « adoptés » par leur grand-père, à Médine. Comme circonciseur et barbier, il portait un ceinturon porte-lame, *tîgh-bend*[h]. Or, l'initiation corporative classique est un *shadd*, un « ceinturement » du récipiendaire (cf. le *Kusti* mazdéen).

Salmân était chrétien, il portait le *zunnâr*, la ceinture spécifique du chrétien (liturgique pour le diacre). La circoncision est techniquement une purification, *tahâra*. La science du Qur'ân est réservée aux « purifiés » (56 : 78). Salmân est-il le fondateur d'une initiation shî'ite, si l'on pense que ce sont les Alides qui sont visés dans le verset coranique (33 : 33) sur « les purifiés de l'abomination, gens de la Maison », Salmân ayant été solennellement adopté comme l'un d'entre eux ?

A-t-il lui-même pris conscience de toutes ces coïncidences, pour jouer un rôle ? En organisant les corporations dans Madâ'in, la première Ville conquise par l'Islam ? Remarquons que, cinquante ans auparavant, Madâ'in avait reçu un contingent important d'artisans chrétiens de valeur, ramenés d'Antioche, et formant un quartier spécial dans cette métropole. Puisque Salmân finit sa vie à Madâ'in, il peut s'être installé dans leur quartier, comme leur « alphandéry » (l'agent de liaison du ghetto médiéval avec l'État).

Il faudrait savoir quel genre d'intimité il eut avec le Prophète. N'est-il pas le 'Ajamî du Qur'ân (16 : 105) ? Dès Dahhâk, des commentateurs sunnites l'ont pensé (Dahhâk est mort en 723), et c'est l'opinion de Baydâwî. Quant aux Shî'ites, comme les Ismaéliens et les Nusayrîs, ils font de Salmân, soit l'Ange Gabriel, soit un Esprit Saint supérieur aux anges. Il y a donc un très vieux courant de pensée en Islam considérant Salmân comme le Commentateur initiatique par excellence, la Porte de la Science. Il se peut qu'il ait été un chrétien à tendances gnostiques, un *zindîq*, voyant en Muhammad le Paraclet Annonciateur du Retour final de Jésus, pour la vengeance de la Justice (comp. Qur. LXI, 6, avec Jo. 8,50) à la fin des cycles (*dawâ'ir*) de l'histoire humaine.

C'est en tout cas à Madâ'in, dans les années qui suivirent la mort de Salmân, que se forma la doctrine de la Raj'a, c'est-à-dire du Retour d'un Justicier, soit Jésus lui-même (discours abbasside à l'entrée à Kûfa en 749), soit un maître spirituel inspiré de l'Esprit de Dieu (identifié à

Jésus dans le Qur'ân), soit un Mahdî de la race de Muhammad par 'Alî (théorie shî'ite d'Ibn Saba, exilé à Madâ'in en 660).

Et il est probable que les milieux artisanaux de Madâ'in participèrent aux deux conspirations « pour la Justice » organisées alors contre les Umayyades : l'Abbasside et l'Alide : toutes deux usant du vocabulaire initiatique et gnostique *salmâniyen*, attribué à Salmân par la secte des Hârithîya (*tanâsukh*, *azilla*, *dawr* ; dès avant 744), dans cette grande cité dès lors signalée comme uniquement habitée par des « extrémistes », *Ghulât Sînîya*, non pas uniquement des shî'ites (Ishâqîya) ; car le walî sunnite de Madâ'in auprès de qui Salmân était mort, Hudhayfa-b-'Isl al-Yamân 'Absî, enterré lui aussi à Madâ'in et dont les fils devinrent shî'ites, devait être un gnostique, puisqu'il est le « *sâhib sirr al-Nabî* », le confident de Muhammad, le premier chaînon du fameux hadîth al-ikhlâs[1], affirmant le mystère de l'acte de foi du croyant « purifiant » sa pratique des canons ; hadîth qu'il transmit à Hasan Basrî[2], auteur du hadîth sur la Raj'a de Jésus comme Mahdî, hadîth anti-shî'ite (Subkî, I, 280 ; Dhahabî, *I'tidâl* III, 52 ; Birzanjî, *Ishâ'a* s. v. ; Qûndûzî, *Yanâbi'*, 434 ; Maqdisî, *Bad'*, II, 462 ; proclamé à Marrakech en 1230).

Dès le IXe siècle, les tombes de Hudhayfa et de Salmân s'élevaient à Madâ'in ; elles y sont encore, je les ai visitées plusieurs fois. Encore aujourd'hui, les pèlerins qui y viennent de Bagdad (32 km) pour la fête de Salmân, le 15 sha'bân, comprennent en majorité des artisans sunnites bagdadiens, barbiers, pédicures, phlébotomistes, aides-chirurgiens ; et la minorité des pèlerins shî'ites est formée d'isolés, revenant, à dates variables, de Kerbela et de Nejef. Dès le dixième siècle, les artisans sunnites initiés à la mystique allaient en *ziyâra* sur la tombe de Salmân (Mus'ab Qalânisî, Sumnûn : cf. Sam'ânî, 467 a ; *Hilya*, X, 311 ; Fuwatî, 185 ; Khatîb y allait).

Le souvenir de Salmân a donc été mêlé aux deux conspirations légitimistes et initiatiques du début du VIIIe siècle, à Madâ'in même, ville d'immense majorité artisanale. Et, quand, après 761, Bagdad attira dans son faubourg artisanal du Karkh les corporations de Madâ'in (y compris les scribes du cadastre, gens de Deïr Qunnâ[3], qui n'avaient peut-être pas encore été transférés à Kûfa), – il est naturel que ce soit sous le signe de Salmân que leur structure sociale se précise.

Les premières insurrections corporatives se font sans armes, avec de simples bâtons (signe apocalyptique du Mahdî : *'asâ*) : les Tawwâbûn d'Ayn Wardâ sont des Khashabîya « kâfirkubât » comme les « matraqjî » d'Ewliyâ (p. 582) ; petits métiers prolétariens

1. Qushayrî, 113.
2. Hasan Basrî était Maysanî, et il entra comme tel au service des Belhârith de Basra ; il fut, en Fars, le kâtib de Rabî' l'émir Hârithî ; et son frère Sa'îd mourut à Khabr, près Kâzerûn.
3. Cf. *ap.* « Vivre et penser » (= *RB*), 1942, 7-14.

dressés contre les riches négociants arabes, ce sont généralement des shî'ites iraniens ou araméens (l'esclave mère du Mahdî devait être reconnue descendante de S. Pierre[1], et fille de race impériale byzantine). Puis le développement de la banque juive à Bagdad après le vizirat d'Ibn Khâqân (avant 876) s'appuyant sur l'opposition shî'ite des dihqâns convertis (parti des B. al-Furät), les émeutes sont menées par les petits détaillants de l'alimentation et des tissages, sunnites hanbalites, contre les gros négociants en lettres de change, blé, étoffes, généralement shî'ites modérés (B. Nawbakht) : à la Mekke (875), Mossoul (919), Bagdad (à partir de 921). L'esprit révolutionnaire a passé dans le camp politique sunnite, mais le recrutement corporatif qu'il galvanise reste de structure initiatique, et porte le nom *Futuwwa* : avec des rites solennels d'hospitalité, de compagnonnage aussi marqués que chez les Shî'ites. Si bien qu'il y a lieu d'y voir, non un emprunt fait au rituel des conspirateurs shî'ites extrémistes, Nusayrîs et Druzes, dont les prescriptions, encore conservées, ont été rédigées dès avant le IXe siècle, mais une résurgence indépendante de l'initiation salmâniyenne des Hârithîya, qui soutenait un prétendant légitimiste sunnite, comme le Kaysanite 'Abdallah-b-Mu'âwiya († 747), avec la même terminologie gnostique que l'initiation salmâniyenne des Khattâbîya shî'ites employait pour soutenir l'Imâm Ja'far Sâdiq († 765).

C'est sous l'influence de la richesse financière que la discrimination s'opéra entre les deux initiations, shî'ite, et sunnite. La vieille rivalité yéménite entre la tribu de Hamdân et celle des Belhârith a persisté après l'Islam ; les Hamdân, shî'ites fervents, appuyèrent leur propagande sur les banquiers persans d'origine juive, tandis que les Belhârith soutinrent les Abbassides avec des industriels (en textile) et des vizirs d'origine chrétienne[2]. Les shî'ites ayant à cacher leurs trésors, prirent une attitude de dissimulation non-violente envers l'État sunnite (*katmân*), et exclurent de leurs initiations corporatives les métiers turbulents et décriés, populaciers. L'interdit salmaniyen transmis aux Akhilèr anatoliens du XIVe s. exclut, non seulement les pécheurs publics, mais les devins, taverniers, masseurs (*dallâk* : cf. déjà chez Nusayrîs[3]), crieurs publics, tisserands, bouchers, chirurgiens, chasseurs, douaniers, monopoleurs de denrées (Taeschner, *Isl.* V, 299). Ces professions « décriées » s'étaient groupées dans une coalition artisanale rivale, sunnite, celle des B. Sâsân, avec, comme patron légendaire, Damrî ; recrutées dans le petit peuple, surtout hanbalite, elles étaient aussi frondeuses que les métiers shî'ites étaient devenus dissimulés. Mais quand la formation d'une

1. Ibn Bâbawayh, *ikmâl*, 235.
2. Cf. *Mubâhala*, *loc. cit.*, 16.
3. Liste de leurs métiers ap. *RMM*, t. 58 (1924). 42 n° 223.

armée de métier, pourvue du grand arc, et d'une discipline sévère, par Abû Muslim, fit naître à Bagdad une Futuwwa sunnite turco-kurde, il n'y eut qu'une minorité de métiers décriés qui put y accéder, et comme forces supplétives irrégulières (Bektashis, 'Adawîya) : en temps de guerre sainte ; aux frontières ; demeurant dans les cités cet élément paradoxal que sont encore aujourd'hui les métiers « reconnus » d'assassins à gages (à Beyrouth, à Basra), ou de recéleurs (au Ma'rûf, du Caire) ; où un « code d'honneur » subsiste, comme dans les compagnonnages d'enfants abandonnés et pervertis (cf. études de J. Joussellin à Beyrouth).

4. Amr Damrî, et les corporations dissociales ou décriées

'Amr-b-Umayya Damrî Kinânî, qu'Ewliyâ nous présente au XVII[e] s., à Istanbul, comme patron d'une série de corporations décriées, est un Sahâbî fort connu. D'origine chrétienne yéménite, sa mère se remaria avec Ziyâd, un des principaux chefs de la tribu Belhârith du Najrân, connue pour ses tissus. Damrî, qui avait osé décrocher du gibet à La Mekke le corps de Khubayb, un des premiers martyrs de l'Islam, fut envoyé en ambassade par Muhammad auprès du Négus, et mourut à Médine (non à Hims, selon une légende liée à la tombe de Khâlid-b-Walîd). La légende le fera initier par Khadir aux Indes (Virolleaud).

L'industrie textile des Belhârith liant (avec une alliance de famille) leur fortune à celle des 'Abbassides, titulaires de la Siqâya du Hâjj, il est probable qu'elle finança leur conspiration ; peut-être dès le temps de Damrî. Dans les milieux artisanaux initiatiques son nom dut être vénéré très tôt, et s'il est exclu d'une tradition salmâniyenne (textes Nusayrîs, Druzes), et n'apparaît que chez un shî'ite aberrant (Garmî † 963 ; comme un des Cinq ; cf. Astarâbâdî, 225), – c'est qu'il « patronnait » déjà les métiers décriés frappés par l'interdit shî'ite (cf. *RMM*, t. 58, 1924, p. 42) et tolérés en sunnisme.

Le principal et le plus officialisé est l'archer-messager-courrier *shâtir* (*shuttâr*), dont le costume initiatique est : gandoura (*qantûra*), fûta (serviette = *tannûra*), ceinturon porte-flèches (*tîr-bend*, opp. au porte-lame salmâniyen), et lance (Ewl. 544). Ce costume se retrouve dans la congrégation hindoue pro-hallagienne des *Shattârîya* dite « *Ana'lhaqq-walla* », à cause de son dhikr hallâgien ; se rappeler qu'en jetant le froc sûfî, Hallâj finit par revêtir la fûta des batteurs d'estrade ; la ceinture n'était qu'à trois nœuds (opp. aux 4 salmâniyens), le 3[e] désignant Hasan Basrî (haï des shî'ites[1]).

1. Thorning, 152. *Attaques de Fadl-b-shadhân Râzî.*

Les *shuttâr*[1], agréés à la Cour persane et ottomane comme « courriers suivant la Cour », faisaient tolérer les autres métiers, patronnés par Damrî : vigiles du guet (aussi Bektashis ; *'asas*, souillés par le contact des chiens. E. 518), coupeurs de bourses (E. 518), fossoyeurs (E. 527), bâtonnistes (matraqjî, E. 583), chameliers de cortèges et mashâ'ilis tambourinaires (E. 622), musiciens instrumentistes (E. 635) et jeunes danseurs invertis (la'bdebazan, E. 646[1]).

Ce patronage de Damrî recouvre en réalité l'initiation célèbre des *B. Sâsân*, décriée dès le XII[e] s. pour ses immoralités, et qui déclarait remonter, par Badraldîn 'Irâqî, à Hasan Basrî[2]. Le poète dialectal Ibn Dâniyâl a caricaturé en Égypte ces B. Sâsân, leurs mashâ'ilis des mahmal. Dès le XI[e] s. à Bagdad, Abî (ms. P. ar. 3940, 54 a) ridiculise deux « shâtir », l'un un cardeur, l'autre un arçonneur. Cette fraternité de hors-la-loi provient sûrement d'une conspiration sunnite contre une oligarchie shî'ite toute-puissante : selon l'esprit primitif de la Futuwwa, revendication de justice sociale. Depuis le XVI[e] s. les syndics héréditaires sunnites des corporations de Damas, les B. 'Ajlân, portent le surnom de *Harâfish*, les « Vauriens[3] ».

L'ambivalence de ces métiers décriés ressort de cas comme les *ashâb al-tuyûr*, ou *barrâjîn*, colombophiles ; postiers aériens, ils ont des colombiers officiels (*burj*) ; mais éleveurs sur des terrasses, ils sont exclus par la *tazkiya* du rôle de témoins instrumentaires (*shuhûd*) et nomenclateurs (*mu'arrifûn*), comme suspects d'intrigues avec les femmes : par les terrasses des maisons.

5. Le second fondateur, Abû Muslim[1] ; et l'armée de métier

Les premières armées arabes de guerre sainte étaient une mobilisation tribale, les femmes accompagnant les guerriers en palanquin (avec les enfants), même au combat quand il devait s'engager à fond. Abû Muslim, nommé chef de la conspiration 'Abbasside au moyen de la formule salmâniyenne, « tu es un d'entre nous, gens de la Maison », l'habilitant à recevoir le serment des affidés, serment généralement prêté à l'insu de leurs femmes (la répudiation de la femme préférée est la clause de sanction en cas d'indiscrétion), – est le premier à avoir levé ainsi une armée de métier, qui partit pour la campagne décisive de l'an 749 le jour de la Rupture du jeûne de carême, jour de la Rupture du secret : sans emmener les femmes ; Jâhiz, qui souligne l'innovation (*atrâk*), fait remonter à ce célibat forcé de l'armée le soudain

1. *Imtâ*, II, 53.
2. *Id.*, 45.
3. Ibn Taymiyya pensait que la Futuwwa avait été fondée par Thumâma-b-Uththâl Hanafi, qui avait d'abord tenté de tuer le Prophète. (*Isl.* V, 401.)

développement de l'homosexualité dans les troupes musulmanes. Laissant de côté ce problème moral, notons que cette armée avait, au moins partiellement, une arme nouvelle, le grand arc *turc*, connu dans ce NE persan où Abû Muslim concentra les préparatifs de l'insurrection (région du Juzjân) ; et que de petits contingents turcs, importés comme policiers depuis 70 ans en Irak pour dompter les insurrections bédouines dans les grandes cités, avaient été employés avec discipline et succès.

La technique de l'arc turc nécessitait un apprentissage et nous pensons que cet apprentissage, dans l'armée d'Abû Muslim formée de conspirateurs musulmans légitimistes kaysâniyens, était solennisé par des prières spéciales, mises sur les uniformes (nos musées contiennent nombre de ces chemises de guerre sainte dites « talismaniques », où sont tissés des versets du Coran ; notamment la « chemise de Husayn » à Kerbela, dans la collection Sarawak, qui est, en réalité, une œuvre d'un atelier yéménite de San'â, du IXe siècle, et non du VIIe) ; et par des oraisons inculquées pour « rendre le métier licite », et efficace. Ces oraisons étaient une véritable initiation, et elles durent persister sans grand changement quand les *archers* devinrent des *arbalétriers* (arbalète Ghuzz, XIe siècle), puis des *mousquetaires*[1] ; c'était toujours la même corporation. Un manuel d'initiation des soldats afghans de l'Empire Moghol de Delhi (copié en 1728) « *Resâle-ye Sepâhgarî, Zamji Nameh* », exactement conçu sur le plan catéchétique des Futuwwet Namé artisanaux (appelés ici *Kasbnameh*), dit (question 2) que le propagateur du mousquet précéda « l'insurrection de N.S. Abû Muslim, et du héros S. Ahmed Zamji » ('Azzâwî, 4, 240 ; *REI*, 1927, 249-270).

Après Abû Muslim, la dynastie 'Abbasside continua à recruter des troupes de métier en Khurasan, parmi les Turcs ; c'étaient des « bandits repentis », des « Tawwâbûn », à qui l'Islam était inculqué comme une initiation corporative (Mu'tasim leur fit même, contrairement à la Loi, une Ka'ba en réduction à Samarra, pour s'acquitter sur place du Pèlerinage). À Bagdad, la police de Muqtadir recrutait ces « pénitents » parmi les 'Ayyârîn, ou « bandits de grand chemin » ; les mettant sous la direction spirituelle de mystiques ; Hallâj en dirigea ainsi durant sa détention ; c'étaient des Turcs, ou des Kurdes. Mais, en face des exactions croissantes des fermiers généraux de la fiscalité abbasside et des grands propriétaires en majorité shî'ites, ces 'Ayyârîn devinrent de plus en plus sunnites hanbalites, comme le menu peuple des petits artisans, organisant une sorte de contre-police initiatique contre la police d'État

1. Le mot *bunduq* désigna l'arbalète avant de désigner le mousquet (cf. J. Hein. DI, XIV, XV, 246 : sur les patrons archers : Sa'd, Bâriq) ; importée par les mercenaires Ghuzz jusqu'à Fès et au Fezzan (Waddan, 1258).

noyautée par les shî'ites, qui prirent le pouvoir en 945 à Bagdad. Cette contre-police était une Futuwwa sunnite ; un chef comme Ibn Hamdî († 943) se montre explicitement un redresseur de torts ; l'insurrection de 970-974 est le fait des Nubuwîya, corporation initiatique identifiée par Taeschner, et qu'on retrouve à Damas en 1180 ; cette Futuwwa sunnite s'insurge à Bagdad en 999-1003 (fête du Ghâr), en 1031 (Madhkûr, sûfi turc, Khazlajî = Qarluq ; cf. *Muntazam* 8, 55), en 1037 (Burjumî), en 1045-1058 (émeutes hanbalites des Ashâb 'Abdalsamad, encouragées par le préfet de police Nasawî † 1060, comme le chambellan Nasr avait encouragé celles de 921-922), en 1132-1140 où Ibn Bakrân força le fils du vizir à revêtir les « caleçons d'honneur », sarâwîl, de la Futuwwa ; qui seront le signe de la Futuwwa officielle 50 ans plus tard).

De son côté, l'armée des shî'ites Buwayhides, et surtout celle plus clandestine des Fâtimites, avait à Bagdad sa Futuwwa : en 1080 les Ashâb 'Abdalsamad sunnites dénoncent et font cerner les conciliabules initiatiques des hommes de main Fâtimites comme des usurpations d'un rite sunnite par des hérétiques (*Muntazam*, 8, 326).

La ferveur religieuse de « confréries » qui animait ces hommes d'armes, sunnites passionnément dévots à Abû Bakr (Siddîqîya), se rattache explicitement à des chefs sûfis comme Hallâj, fondateur d'une sorte d'affiliation secrète militante ; à tel point qu'un jeune canoniste shâfi'ite nous raconte qu'il lui apparut, quelques jours après son exécution dans une ruelle de Bagdad, en chevalier masqué, chevauchant, la lance à la main, symbole de guerre sainte (Zâhir Sarakhsî, † 998, *ap.* Ibn Mukarram, *Mukhtasar al-Dhayl*, ms. Camb. p. 147 : comm. Jawâd).

Il y a encore des corporations d'archers (*Rumât*) en Maghreb, mais elles n'ont plus rien conservé d'initiatique (à part la récitation des *Dalâ'il* de Jazûlî, remontant à sa prédication du XVe s.).

En Orient, le lien des volontaires de la guerre sainte[1] avec une règle initiatique de confrérie est resté vivant, en dehors de son intermittente utilisation par l'État ; c'est au mystique kurde pro-hallagien Yf. Hamadhânî que remonte l'initiation de la Futuwwa turque des Bektashis (où le « gibet » de Hallâj fait partie du rite de la profession[2], où l'empire Ottoman recrutera ses Janissaires. C'est à la congrégation sunnite pro-hallagienne des 'Adawîya (futurs Yézidis) des Kurdes que Baybars empruntera ses meilleurs combattants contre les Croisés. Et un curieux chef de congrégation bagdadienne, d'origine kurde, qui prétendait remonter à Abû Bakr (par les Siddîqîya, de Beïzâ) via Salmân, Cheikh

1. À Damiette, ribât de mujâhidîn, j'ai noté au tombeau d'Abû l-Ma'âtî († 1296) : l'épitaphe de Tâj al-dîn 'Abdalwahhâb « sayyid al-*Fityân* », « hâkim 'âdil » mawlâ de 'Alam al-Dîn Abû l-Barakât, mort 659/1261.

2. *REI*, 1946, 112.

Omar Suhrawardî, se fit l'agent diplomatique du khalife Nâsir pour la propagation au loin de sa Futuwwa officielle, parmi les émirs de guerre sainte, non sans séjours en prison pour ses opérations de prieur changeur, genre « Templier ».

Une preuve « vestimentaire » nous est fournie de l'origine commune, Futuwwa à la fois kurde et turque, des rites initiatiques Yézidis et Bektashis. À l'initiation, les Fuqarân Yézidis reçoivent (R. Lescot, 29, 95) la même ceinture (« qenberbest » yézidie = « qenbériyé » bektashie) et la même cordelette au cou (meftûl yézidi = « teslim tâsh » bektashi, que le talep porte quand il entre à 4 pattes au Daré Mansûr, symbolisant la debiha du Hajj). Pelliot m'écrivait à ce sujet qu'une vieille coutume tribale des monts Altaï veut que, lorsque le vaincu offre sa soumission au vainqueur, il met son ceinturon à son cou (qenberbest devenant meftûl).

6. L'intégration du travail féminin et du travail servile dans les corporations initiatiques artisanales

En principe, le travail féminin, en pays d'Islam, ne comporte pas salaire, et, j'ai été frappé, dans mes enquêtes sur les travailleurs en Syrie et au Liban (1927-29), du prix dérisoire où les quelques femmes essayant de travailler en atelier ou aux pièces étaient payées ; et cela s'explique par la gratuité du travail domestique traditionnel dû par la femme au ménage, et par l'interdiction, portée par le Prophète contre les maisons closes montées par des proxénètes professionnels, qui ne sauraient être patentés. L'innovation marocaine de la taxe, *pretium stupri*, due par les prostituées de Marrakech, par exemple, au pacha, est une dérogation à la loi religieuse que la France ne devrait pas tolérer (et encore moins imiter).

La femme musulmane est entrée, pourtant, dans la structure corporative médiévale, par la porte de l'initiation. En effet, si elle prie, elle peut transmettre des hadîth, des traditions sur le Prophète, soit, d'abord, oralement, dans des séances, puis, par écrit[1], dans des ateliers de copistes. Comme dans le cas de l'initiation salmâniyenne, nous trouvons simultanément deux catégories de musulmans gnostiques qui admettent l'entrée des femmes dans la corporation des Muhaddithûn : les sunnites hanbalites, qui pensent que les lettres de l'alphabet arabe employées dans la récitation du Qur'ân (14/28 y sont données en initiales isolées) sont « incréées », et nous mettent en contact avec le Verbe divin durant la prière ; et les shî'ites Ismaéliens (Bûhuras), qui contre leurs frères séparés Nusayrîs, pensent que les femmes aussi peuvent être initiées,

1. Malgré le hadîth interdictif d'Ibn Mas'ûd ; généralement suivi (Tirmidhî, *Nawâdir*, 270).

non seulement au texte, mais à l'Esprit, qui est Salmân, directeur des consciences croyantes.

Chez les shî'ites, où la clôture familiale des femmes est plus rigoureuse (ne pouvant sortir que la nuit, en principe ; cf. les sunnites de l'Oued Souf), le travail de dictée et de copie des textes inspirés se fait au harem. Chez les sunnites hanbalites, des couvents de femmes (*duwayrât, buyût 'uzla*) se créèrent à partir du XIIe s., d'abord à Bagdad, puis en Syrie, au Caire et même à la Mekke[1], pour la transmission des textes, et pour la rééducation morale des femmes abandonnées ou tombées. Le Dâr-al-Falak de Bagdad, hanéfite, fondé en 1190, est connu pour avoir abrité Nizâm-bt-Rustum Isfahânîya, la « Béatrice » d'Ibn 'Arabî (cf. *Turjumân*, LIV, 1-12, LVI, 5, LXI, 3 ; et *Futûhât*, 4, 656). L'œuvre sociale du Ribât al-Baghdâdîya au Caire de 1285 à 1393, est à signaler.

Parallèlement, il y eut tendance chez les femmes vers la Futuwwa proprement dite. Leur sortie de clôture était autorisée pour le pèlerinage remplaçant pour elles le jihâd. Au début du Xe siècle, la Reine Mère Shaghab sortait à cheval, et installa une de ses femmes, Thumâl, comme juge au tribunal du cadi ; d'ailleurs, une rebelle khârijite, Ghazâlé, fit un jour le prône du vendredi, dans la mosquée cathédrale de Kûfa. Enfin, au XIe s. nous voyons une noble sunnite, Sitt al-Nisâ Bint al-'Allâf, participant aux deux signes de la Futuwwa ; l'adoubement guerrier, et la coupe du « vin pur » (Qur. 76 : 21), sous l'apparence de raids nocturnes avec des débauchés : contre l'État shî'ite, à Bagdad (Yq. 5, 308).

Son ceinturon porte-épée, c'est le tîgh-bend (sur une cotte de mailles) ; sa coupe, c'est le Vin paradisiaque « 'abd al-nûr » du rituel Nusayrî (*Bâk.* 48, 70 ; catéch. N° 89, 92) et de l'ordre des Shattârîya, qui y admet, lui, les femmes. Dans la légende hallâgienne initiatique, à la fois chez les Yézidis sunnites, et les Bektashis (devenus shî'ites), on montre Hallâj initié à la mystique par une Sœur d'élection, chaste Houri, qui l'avait devancé au Banquet de l'ivresse avec les Quarante ; elle s'y rendait en costume d'homme, les cheveux serrés sous un tarbouch. C'est elle qui lui apporte et tend la Coupe de l'Union divine[2]. Elle assiste sans voile à son supplice : car elle est sa « moitié » (Lâmi'î[3]).

Il est très remarquable qu'encore aujourd'hui, les Yézidis ont le mythe de l'âme-sœur, de la Fiancée céleste. Le corporatisme musulman rejoint là un « archétype » permanent de l'inconscient profond ; car il existe chez les peuplades les plus primitives, et la vocation « chamanique » des sorciers Yakoutes et Goldes leur est imposée par une

1. Cinq au XVe s. (Wüstenfeld, *Chron.* II, 108-115).
2. Comme la belle « Repense de Schoye (= Joie) » apporte et tend le St Graal à Parsifal, dans W. d'Eschenbach (cf. Tirmidhî, *Khatm*, q. 117 : hadîth al-ka's).
3. Lâmi'i, *Munsha'ât.* m. Ist. Univ. 3180, f. 117 b (comm. A. Atesh).

« femme-esprit » dont l'amour « céleste » les visite en rêve (cf. la jinnîya d'Ibn 'Arabî ; distincte de Nizâm, et hélas, plus charnelle).

Un texte d'Ibn al-Jawzî (*Talbîs*, 420) nous montre qu'au XI[e] s. l'initiation à la Futuwwa créait un lien fraternel assujettissant l'initié à un droit de haute justice corporative ; et que les « frères » pouvaient mettre à mort leurs « sœurs », en cas d'infraction grave au pacte d'initiation.

Le nom générique du pacte initiatique paraît avoir toujours été « dustûr » : mot d'origine iranienne, connu de l'Arabe nomade (qui l'invoque contre le *genius loci* là où il va camper), et laïcisé par « Union et Progrès » (maçonnerie dissidente issue des Deunmehs de Sabataï Cevi) en « Constitution », à la révolution turque de 1908[k].

Quant au *travail servile*, qui s'élimine dans les villes assez vite par la conversion (avec affranchissement), – il a duré dans les exploitations agricoles à main-d'œuvre nègre. Là, les serfs ont dû, pour faire reconnaître le droit du converti à la liberté de son corps, entrer dans des affiliations initiatiques, soit des conspirations shî'ites comme celle des Zanj de Basra, préludant à celle des Qarmates, sujet trop complexe pour pouvoir être abordé ici : notons seulement l'éloge significatif qu'ils firent de la valeur sociale d'une corporation décriée comme les égoutiers ; – soit des congrégations mystiques sunnites. La ville d'Abadan, près de Basra, célèbre pour ses ouvriers pétroliers, a été fondée vers 700 : couvent d'ascètes, dont beaucoup n'étaient pas des personnes libres ; mais la règle commune de pauvreté les émancipait.

7. La répartition géographique des patrons de corporations

Un des procédés indirects de datation des textes initiatiques de la Futuwwa est l'examen critique des noms de villes où l'on va visiter la tombe de chaque patron de corporation.

Nous nous bornerons ici à donner les résultats de l'examen géographique des trois listes données en Appendice.

Ils doivent être interprétés en tenant compte de ce fait que les *Ziyârât* ou visites pieuses de tombeaux, malgré des hadîth défavorables, s'organisent corporativement, chez les shî'ites, dès les années 850, et chez les sunnites hanbalites, à la même époque (visites à la tombe d'Ibn Hanbal interdites par le grand cadi de Bagdad, dans son édit de 934, intensifiées malgré la persécution buwayhide). Au Qarâfa du Caire (actuellement nécropole de l'Imam Shâfi'î), l'ordre sunnite de la visite des tombes (construite sur 7 tombes principales) se normalise dès le X[e] s.[1] dans des « murshid al-zuwâr » (guides des visiteurs). De même à Jérusalem, Médine, la Mekke, Damas, Alep, Shîrâz, Nishâpûr. Nos documents de Futuwwa sont nettement postérieurs, car ce sont d'autres noms, non

---

1. Yûsuf Ahmad, *Turbat al-Fakhr al-Fârisî*, Caire, 1922, p. 41.

contrôlés sur place, et réinventés ; à la fin, probablement, du XIIIe s. en dehors des pays arabes et persans, vraisemblablement dans un milieu anatolien encore arabophone.

Dans l'isnâd populaire de la Futuwwa Salmânîya (App. I) : qui prétend remonter au Pèlerinage d'adieu du Prophète (où il se serait rasé, remettant la pierre et le rasoir à Salmân par 'Alî), la préface sur les XXXIII donne : Bagdad, Bawâzir (?), Dâmghân, Hisâr Sûzé (?), Jazâ'ir, Kerbela, Khâwar, Kharâbâr, Médine (2), Neyy, Qumm, Rayy (5), Samarqand. – Une liste de L (en réalité : 39) compte 7 noms de Kûfa, 7 de Basra, 9 de Berbérie, (?), 3 du Yémen, 5 à Siffîn, 4 à Jérusalem.

Dans la liste des XVII, on trouve : Bagdad (2), Bukhara, Caire, Damas, Hims, Hisn Mansûr, Kûfa (2), Madâ'in, Mambij, Merv, Ormuz, Rayy, Yémen. – Dans celle des LVIII : Bagdad (2), Basra, Bosra, Harrân (2), Inde (2, dont l'imposteur macrobite Baba Ratan † vers 1300), Jazâ'ir (2), Jedda, Kûfa (4), Médine, Merv, Nejef, Ormuz, Quds, Rayy (2), Sa'îd Misr (Shâdhilî, café † 1256), Tayif.

Dans les listes d'Ewliyâ, la répartition des tombes, quoique souvent légendaire, est plus « œcuménique » : depuis Baghtché Seraî (Crimée : p. 512) jusqu'à Lahsâ (p. 520). Mais elle ne saurait guère avoir été fixée avant 1453, date où la réorganisation musulmane des souks d'Istanbul commença sur un substrat monumental byzantin, selon des traditions seljuqides, tenant davantage compte d'Isfahân (où les luttes corporatives furent si intenses au XIIe s.) que de Bagdad. Le statut des corporations, comme celui des congrégations, paraît avoir été officialisé sous Bayezid II ; pour Istanbul d'abord. Quant à Bagdad, la topographie corporative telle que je l'étudiai en 1908 date de la reconquête turque de 1638. Le Tadhkira de Bendeniji (en 1681) n'indique que 3 tombes de patrons corporatifs bagdadiens : Qanbar 'Alî (shî'ite célèbre, tué par Hajjâj), Mansûr Hallâj, et Jawânmard Qassâb (bouchers ; dès 1553 : cf. S. Alî Reïs). Les trois invasions de 1258, 1534 et 1638 ont, avec les inondations, submergé le passé ; comme à Madâ'in, où il ne reste que deux tombes, Salmân, et Hudhayfa.

8. Les documents d'archives

En pays arabes, les archives artisanales n'ont pas été régulièrement conservées ; pauvres en Orient, elles sont nulles en Maghreb (sauf en Tunisie, pour la période turque).

En Perse et aux Indes, le classement n'est pas commencé.

Dès maintenant, à la suite des prospections initiales sur les Futuwwet Namé dues à F. Köprülü, le dépouillement méthodique des archives artisanales turques a été commencé. Après les précieux sondages d'Abdallah Cevdet (1932), O. Lutfu Barkan a mis en route l'inventaire systématique et critique des archives turques, dont la documentation sur la Futuwwa s'avère inappréciable. O. L. Barkan va publier six

Futuwwet Namé inédits, et il m'a signalé les informations sociales précises conservées en ordre dans les « responsà » des cadis en matière coutumière artisanale, et dans les « testimoniales » des 'udûl. En attendant leur publication monumentale, on peut se référer au t. 1er de la « *Méjellé-i-umûr belediyé* », Istanbul, 1922, 1800 p. Et, naturellement, à Ewliyâ çelebi, *Siyahet namé*, éd. 1314 (t. 1er), p. 487-674 : décrivant 600 corporations principales (il y a deux lacunes, p. 563, où les Nos 173 à 230 sont sautés ; et p. 569, où les Nos 249 à 318 sont sautés ; on peut les combler, grâce aux analyses de Hammer, *Constantinopolis*, t. 2, p. 434-448 et p. 453-465) ; cet inventaire date de 1044 (= 1634).

Cevdet, ap. *Akhiya*, 1932, a résumé les recensements d'artisans effectués à Istanbul aux années 1503, 1505, 1525, 1547, 1583, 1608 et 1681 (cf. p. 380, 381, 359, 418, 402, 421, 423).

La série documentaire générale sur la Futuwwa a fait chronologiquement l'objet des publications suivantes : en 1883, le coutumier de Damas (E. Codsi) ; en 1913, la trad. all. par Thorning du *Bast madad al-tawfiq* (rééd. du texte arabe par H. Pérès, Alger, 1948, 18 p.) ; à partir de 1932 (*Isl.* V) les études de F. Taeschner sur les mss. d'Istanbul (AS 2049, 3429 ; cf. DI 1937, XXIV ; *Die Welt als Gesch.*, 1938, V, 397 ; *Abh. KM.* 1944 (XXIX) sur le *Futuwwet Naméi Nâsirî* de Tokat, daté de vers 1300) ; en 1940, l'étude « *Dalîla el-Muhtâla* » de J. Deny (*ap.* conférences de l'Université de Paris, 22.VII.40, p. 75-94 : sur le roman d'Ahmad Danaf, patron des 'Uyyâq, archers) ; les notes de Canard sur les Hamdanides (*Recueil*, 345-346 ; cf. Sûlî, 2, 243-244, 255, 259 ; cf. Mas'ûdî, 8, 152), et les *Kaka'iya* de 'Abbas 'Azzâwî, Bagdad, 1949. Enfin : G. Salinger, *Was the Futuwwa an oriental form of chivalry ?* (ap. *Proc. Amer. Philos. Soc.*, vol. 94, N° 5, 1950, p. 481-493) – et Abdülbaki Golpinarli, *Islam ve Türk illerinde Fütüvvet Tekşilat ve Kaynaklari*, Istanbul Iktisad Fak. Mecmuasi, 1952, p. 1-354.

Appendices

Appendice I

Liste des XVII patrons institués avec Salmân : symbolisant les XVII Rak'as de la prière : Shadd du Mi'raj

(Selon ms. Paris ar. 1377 ; d'un Rifâ'î selon ms. Damas, tas. : 81) :

Salmân (barbiers) ; – 'Amr Damrî (courriers) ; – Bilâl (muezzins) ; Burayda Aslamî (porte-étendards) ; – Dhû l-Nûn (chirurgiens) ; – Suhayb Rûmî (médecins) ; – Hasan Basrî (religieux) ; – Qanbar 'Alî (palefreniers) ; – Kumayl-b-Ziyâd (éditeurs de textes) ; – 'Abdallah-b-'Abbâs (commentateurs du Qur'ān) ; – Asad Zanjî (lutteurs) ; – Jawânmard Qassâb (bouchers) ; – Abû Dharr (relieurs) ; – Abû l-Dardâ

(ascètes) ; – Abû 'AA. Hurmuzî (patrons de navires) ; – 'AA. Abû Nasr (tisserands) ; Mi'mâr (foulons).

Cette liste ne correspond, ni au classement « de dignité » (cf. A.T. Makkî), ni à la répartition économique de fait (cf. les 46 grandes classes d'Evliyâ en 1640 à Istanbul) ; elle peut dater de la période des Akhilèr (Anatolie, XIV[e] s.). (Cf. Goldziher, préf. à Sijistânî, *Mu'ammarin*, p. LXXVIII *sq.*).

Ces XVII corporations principales sont solidaires des LVIII corporations secondaires mentionnées dans le même ms.

Liste des XLIX patrons, empruntée au « Futuwwetnama » attribué à l'Imam Ja'far par Evliya : (il n'en donne que 23 sur 49 ; plusieurs se retrouvent dans la liste dite des LVIII)

1 barbiers (Salmân) ; 2 courriers, escrimeurs, opiomanes, tambourineurs ('Amr Damrî) ; 3 muezzins (Bilâl) ; 5 artificiers (Abû 'Umar Wâsitî) ; 6 vigiles agricoles (Mansûr-b-Qâsim) ; 7 crieurs publics ('Ubayd Misrî) ; 8 baigneurs (Muhsin-b-'Uthmân) ; 10 tanneurs (Zayd Hindî) ; 11 tailleurs ; 12 cardeurs (Mansûr Qattân = Hallâj) ; 13 vêtements de luxe féminins ('AA. Wâsitî) ; 14 pelletiers ('Umar-b-'Amirî) ; 15 feutriers (Abû Sa'îd Nârî) ; 21 chanteurs (Hamza-b-Yatîmî) ; 26 orfèvres (Nasr-b-'AA. Isfahânî) ; 29 incrusteurs ('AA-b-Ja'far Tayyâr) ; 32 selliers de luxe (Abû l-Nusayr Hâtim) ; 33 bottiers d'occasion ('Ammâr-b-Yâsir) ; 42 charpentiers (AQ. 'Abd-al-Wâhid Najjâr) ; 43 tourneurs (Abû 'Ubayd) ; 46 archers (AM.-b-'Umar) ; 47 teinturiers ('Amir-b-'AA).

Cette liste artisanale, véritablement établie pour une métropole, donne les mêmes trois premiers noms, ceux des Abdâl ou « Piliers » spirituels de la Communauté musulmane, dont les prières cachées désarment la colère divine ; Jâhiz (*Tadwîr*) note dès le VIII[e] siècle, qu'on les croyait des mawâlî non-arabes ; encore aujourd'hui, à Istanbul comme au Caire et à Tunis, le peuple croyant les retrouve dans certains artisans humbles et fervents, de vie cachée ; ce sont eux les véritables intercesseurs, qui obtiennent à chaque Fête des Sacrifices le pardon général, l'indulgence jubilaire annuelle.

Appendice II

Isnâd populaire de la Futuwwa Salmânîya

Selon ms. de 30 p. in-8°, intitulé « *ithbât-e XXXIII Sinf* », copié par Darwish Khûsh-hâl 'Alî Shâh, de Turuq (près Meshhed), dans une risâla de son maître Sermest 'Alî Shâh, rédigée pour les barbiers shî'ites du Khurasan ; comm. amicale de V. Ivanow, lettre du 10.12. 1925 : (liste

complétée par comparaison avec le ms. Arundel, Or. 258 f 140 a-144 b copie Fr. Babinger, lettre du 4. 4. 1949) :

Salmân Fârisî – Hâjj 'Alî Makkî : – 'A Rahmân ('A Hamîd) Baghdâdî ; – ('Aws Isfahânî ; – Bashîr (Kirmânî) ; Jamîl Ghazal (Qyzyl) Sultân ; – Yûsuf (Andalûsî ?) ; – (Ustâdh Jargard) ; – Khalîl Misrî ; – (Mhd. Karajî) ; – Hasan Tabrîzî (Husâm Tamîr) ; – (H. Shîrâzî) ; – X ; – Hâfiz Khwarizmî ; (Hâjj Qalender) ; – Khurrem Sabzewarî ; – Ghadanfir ; – Ustâdh Qutbuddîn ; – Mahdî Khurâsânî ; – Qutbuddîn Palengpûshé qui vient aux Indes (vers XVIe s.).

Vingt chaînons pour huit cents ans, soient 27 générations (le ms. Babinger s'arrête au 18e chaînon) ; – tous, inconnus (ou suspects, comme Yûsuf, et Qalender, qui réfèrent à des confréries tardives), mais remontant à Salmân, avec une fidélité exemplaire.

Cet Isnâd est préfacé d'une liste de XXXIII *métiers* (*sinf* = *hirfa*), dont seuls XVII patrons sont nommés (cf. app. I).

Un Isnâd populaire de la *Futuwwa 'Adawîya* kurde des Yézidis est donné dans R. Lescot (*Yézidis*, 231), remontant au cadi de Basra Shurayh ; Zabîdî le donne sous la « tarîqa Shurayhîya » (*'iqd*, 65 ; et A. Taymûr, *Yazîdîya*, 41, en donne un, passant par l'historien damascain Ibn Tûlûn).

Un autre Isnâd populaire de la *Futuwwa* [Sâsânîya] de Hasan Basrî est donné par Mahmûd-b-H. Firkâwî, commentateur du « *Manâzil al-sâ'irîn*[1] », passant par 'Abdalwâhid-b-Zayd et une succession intervertie de trois sûfîs, A. Y. Sûsî, 'Amr Makkî et A. Y. Nahrajûrî que Zabîdî présente de même sous la « tarîqa Qâsimîya » (*'Iqd*, 86) ; H. Basrî a passé en Égypte pour le « pîr al-mashâ'ikh » (Bouriant, *Rec. chants pop.*, 5, 7) : comme dans Ewliyâ.

Appendice III

Isnâd officiel de la Futuwwa du khalife Nâsir

(Texte Khartabirtî, *ap.* Cevdet, *al-Akhiya*, Istanbul 1932, p. 75 ; conféré avec Shâfi 'Asqalânî, abr. de la vie de Baybars d'Ibn 'Abdalzâhir, ms. Paris, ar. 1707, f, 30 a-b, copie J. Sauvaget (initiation datée du 3 ram. 661 = 11 juil. 1263), et avec Mufaddal Abû l-Fadâ'il, éd. Blochet, P. O. tome XII, p. 426-427) :

Salmân Fârisî ; – [Safwân-b-Umayya ; – Hudhayfa-b-al Yamânî ; – Miqdâd-b-al-Aswad Kindî ; – Abû l-'Izz Nûbî (var : Nawâ) ; – Basrî (Hasan ?)] ; – Hâfiz Kindî ; – 'Awf Qunnâ'î (var. : Kinânî, Ghassânî) ; – Abû Muslim Khurâsânî ; – Sharîf Abû l-'Izz al-Mutî' al-Naqîb, – Hilâl Nabhânî ; – Bahrâm Daylamî – Rûzbeh Fârisî ; – Hasân-b-Rabî'a.

1. Comm. amicale du P. de Beaurecueil ; – cf. Jâmî, 480.

Makhzûmî l'émir ; – Jawshân Fazârî ; 'Abû l-Fadl Qurashî ; – Ra'ys Salmân ; – Qâ'id Shibl Abû l-Makârim ; – Fadl-b-Ziyâd 'Irqâshî ; – Abû l-Hasan Najjâr ; – Malik Abû Kâlinjâr (var. : Abû Makî Khiyâr) ; – Émir Wahrân ; – Qâ'id 'Isä ; – Nâsir al-Dîn Ibn Abî Na'ja ; – Abû 'Alî Sûfî ; – Muhannâ 'Alawî ; – Nu'mân-b-al-Binn (? var. : Mu'ammar) ; – Abû l-Qâsim-b-Abî Hayyân (var. : b-Hannâ) ; – Nafîs 'Alawî ; – Baqâ-b-Tabbâkh ; – AB.-b-Jahîsh-b-al-Sârbâr (var. : Shârbân) ; – Za'îm Shahîd 'Umar al-Rahhâs ; – 'Abdallah-b-al-Qayyir ; – Émir 'Alî-b-Za'îm ; – Qudwat al-Futuwwa 'Abd al-Jabbâr-Sâlih ; – khalife Nâsir li-Dîn Allâh, en 583 = 1187.

Après lui, Khartabirtî donne : Abû 'Alî-b-al-Amîn, et Mawlanâ 'Alî-b-Yakhlâ, qui l'initia ; Shâfi' donne Zâhir, Mustansir, et Baybars, qui initia le nouveau khalife.

Sur ces 37 noms, on notera, comme historiques, deux contemporains de Salmân, Miqdâd et Hudhayfa, rejetés après lui ; le célèbre Abû Muslim ; le prince buwayhide Abû Kâlîjâr ; et c'est tout. Le nom du « martyr » 'Umar al-Rahhâs, réfère probablement à la persécution de la Futuwwa bagdadienne en 532/1137, et au chef de la branche dissidente des Rahhâsîya citée dans Thorning (p. 51 ; opp. Khalîlîya, Mawlidîya (d'Irbil ?) Shâhinîya, Sâsânîya).

La Futuwwa irakienne paraît avoir survécu indépendante au XIVᵉ siècle sous les Al-Mâ'iya. Le dernier chef connu de la Futuwwa égyptienne est Mu'nisî († 1428, selon Sakhâwî, *Tuhfa*, 17). – L'évolution s'est poursuivie jusqu'à nos jours en Turquie, – partant des Akhis et des Malamis pour aboutir à l'initiation « laïcisée » d'« Union et Progrès ».

Note additionnelle

a) Il ressort d'une communication faite par le professeur Taeschner au congrès de la Deutsche Morgenländische Gesellschaft à Bonn (1ᵉʳ août 1952) que le sultan ottoman Murad Iᵉʳ (1360-1389) s'était affilié à la « futuwwa » des Akhis, et qu'il en était même devenu le grand maître ; ce qui expliquerait pourquoi la dynastie fut ébranlée quelques années après, lorsque les compagnonnages extrémistes s'insurgèrent sous la direction du madyanî Simawnaoghlu, contre l'oligarchie bourgeoise des Akhis. L'affiliation du sultan turc à la « futuwwa » était bien plus profonde que celle du khalife Nâsir ; elle avait une portée sociale.

En tout cas, la capitale ottomane, au temps de Murad Iᵉʳ, était Brousse. C'est donc à Brousse que devait être le centre de la « futuwwa ». C'est à Brousse qu'a été compilé le manuel de Ridawi étudié par Thorning ('Azzâwî, *l. c.*, p. 93, dit : en 1591). Ce serait chez les Akhis anatoliens, et, en dernier lieu à Brousse qu'auraient été fixées les listes de noms et de lieux examinés ici *supra* (§ 7, et app. I) ; ce qui

n'exclut pas que certains artisans anatoliens soient venus de Rayy (citée 5 fois) lors de sa destruction par les Mongols, avec des ébauches de « futuwwet-nama ».

b) Dès l'origine, Salmân était considéré comme un initié, car il devait mettre de côté, comme barbier, les poils de la barbe du Prophète ; afin d'éviter qu'on s'en serve pour l'envoûter, comme cela s'était fait à Bi'r Dharwân (Médine) ; Salmân en conserva comme des reliques (dès la prise de Kairouan, où la mosquée Sidi-Sahab en conserva trois ; cette coutume s'est perpétuée, avec l'artisanat « salmaniyen », en Anatolie (*sakalé-sherif*) : à Gaziantep, selon M. Y. 1952, la relique est enveloppée dans 40 étoffes, (*bughça*) et baisée lors de la fête de la Nuit du Destin (*laylat al-Qadr*).

NOUVELLES RECHERCHES SUR SALMÂN PÂK

Publié dans *A Locust's Leg Studies in Honour of S. H. Taqizadeh*, éd. W. B. H. Henning et E. Yarshater, Londres, 1962, p. 178-181. Dédié à Sayyed Hasan Taqizâde (1878-1970), savant et homme politique iranien, ce bref article comprenait une planche de quatre photographies représentant la tombe de Salmân Pâk, qui ne figurent pas ici. Nous le reproduisons avec quelques modifications typographiques. C. J.

Il m'est précieux d'offrir, comme contribution au « Florilège » dédié à un grand Iranien, cette documentation inédite sur le premier et le plus grand des Sahâba iraniens.

C'est en 1933-4 que la Société des Études Iraniennes de Paris publiait mon « Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien » ; les textes inédits que j'y donnais en traduction française (app. I, p. 43-7*) furent publiés dans l'arabe original par le Prof. AR. Badawi, dans sa traduction arabe de mon étude (*ap.* ses « *Shakhsiyât qaliqa* », 1946, p. 3-58). Quant à la traduction anglaise annotée publiée à Bombay en 1955 par Jamshedji M. Unvala, elle lui ajoute, en préface, une étude critique sur les « *Ahdnâmé* », apocryphes anciens transmis dans la tradition mazdéenne revendiquant Salmân comme ayant obtenu exonération de la *jizya* pour la famille de son frère resté mazdéen.

D'autre part mes contacts directs avec les Nusayrîs de Syrie, mes études sur la personnalité spirituelle si méconnue de Fâtima Zahrâ, sur sa participation à la Mubâhala de Médine, et sur la Futuwwa des corporations musulmanes, m'ont amené, sur plusieurs points, à approfondir mon étude de 1933-4 sur Salmân.

1° son rôle à Médine auprès des Ahl al-Bayt.

2° sa participation à Kûfa, aux expéditions 'abdites (Zayd-b.-Sûhân) tendant à l'islamisation du Fars.

3° sa maîtrise en *'ilm* à Kûfa (*hadîth* ; *ta'wîl*).

4° son gouvernement de Madâ'in, cette capitale immense, dont il islamise les corporations artisanales, avant d'y mourir.

1° À Médine

Dès son arrivée à Médine, Salmân fait figure d'autorité en matière religieuse, de référence pour le Prophète ; cet *a'jamî* du v. 105 de la sourate al-Nahl (XVI), aux résonances shî'ites si soutenues (selon le sunnite Dahhâk, et selon les Ismaéliens). Quelle avait été la formation religieuse de Salmân ? Né dans le mazdéisme, qu'il abandonna (puisqu'il admettra, avec l'Islam, la pureté de la Vierge Marie que le mazdéisme vilipende : cf. *Dinkart*[b]), il semble avoir adopté un christianisme ascétique archaïsant, judaïsant (la circoncision avait pour lui valeur initiatique ; chirurgien-barbier, il dut circoncire Hasan et Husayn) ; au cours de longs pèlerinages, dont l'un peut avoir été aux VII Dormants d'Amorium[1], lui conférant caractère de macrobite « *mu'ammar* ». Constitué l'hôte personnel du Prophète (formule solennelle : *anta minnâ Ahl al-Bayt*), logé dans la tente de Fâtima et 'Alî il devient tout naturellement, après la mort du Prophète, leur conseiller spirituel. Non pas pour une politique légitimiste dont 'Alî ne concevra l'idée qu'après la mort de Salmân[c], mais pour certains actes familiaux typiques : érection d'une « tente des douleurs » au Baqî', pour le deuil filial de Fâtima ; mariage de Husayn avec une noble iranienne, non pas fille de Yazdajard[d], mais de Hurmuzân[2], lié comme Salmân aux 'Abdulqays (Ibn Qutayba, *Ma'ârif*, 145). Dans notre étude sur la *Mubâhala*, nous avons suggéré que ce rôle de « conseiller » des Ahl al-Bayt fut dévolu à Salmân dès cette proposition d'ordalie aux chrétiens du Najrân, à cause de ses antécédents christianisants[3].

2° À Kûfa ; à propos du Fars

Nous avons longuement exposé en 1933 comment Salmân est étroitement lié aux expéditions en Fars des 'Abdulqays de Zayd-b.-Sûhân (futur chef shî'ite) qui n'avaient pas encore quitté Kûfa pour Basra. Ajoutons que notre principal râwî, Simâk Dhuhlî († 123), est d'abord la source de la Qissa Salmân sunnite classique pour Ibn Hibbân et Hakim

1. Sur S. à Amorium, cf. *Mém. Soc. Émul. Côtes du Nord*, 1957, 149.

2. *Mushâhara* affirmé par Istakhrî ; A.-b.-M. Hurmuzânî est un *râwî* de Husayn (Mâmuqânî, n° 8515).

3. S. est vis-à-vis du Prophète, comme Luqmân vis-à-vis de son fils (Sacy, *Druzes* 2, 142). Pour les Ahl-e Haqq, S. est identique à Gabriel et à Benyamîn.

(Ibn Hajar, *Tahdhîb al-tahdhîb* IV, 139), puis qu'il est aussi un râwî du shî'ite Abû Sâlih Bâdhân, transmetteur des *hadîth* de la célèbre Umm Hânî selon Ibn Hanbal (VI, 340-4).

3° Sa maîtrise en *'ilm*, à Kûfa

Des sources sunnites autorisées classent Salmân parmi les maîtres de la science à Kûfa (donc *hadîth* et *ta'wîl*) ; un des Quatre ; avec 'Uwaymir, Ibn Mas'ûd et 'AA.-b.-Salâm, ou bien avec Ibn Mas'ûd, 'Ammar et Hudhayfa (Tirmidhî, 629 ; Bukhârî, 531, selon Sprenger, I, 442).

Il serait intéressant de constituer un musnad sunnite de Salmân ; il y a des éléments : le fameux *hadîth* « *al-arwâh junûd mujannada* », etc.[1].

Des élèves directs de Salmân iront avec lui à Madâ'in ; 'AR-b.-Mas'ûd, ami de Zayd-b.-Sûhân, Suwayd, l'inventeur du pain « *hawârî* » (*Isâba*, n° 3616), etc.

4° À Madâ'in : son action et sa mort ; ses *hâdîth* en persan ; l'isnâd corporatif salmâniyen

Il n'y a aucune raison de récuser la nomination de Salmân comme walî de Madâ'in par le calife 'Umar, du moment qu'on rejette comme infondées les traditions shî'ites opposant les deux hommes lors de l'élection d'Abû Bakr, tout au moins sous la forme violente que les Ta'ziyés leur ont dramatiquement donnée. Iranien de naissance, Salmân eut pour principale tâche d'organiser les rapports de l'immense prolétariat artisanal de l'ancienne capitale sassanide avec ses conquérants arabes du Jund de Kûfa. D'abord en facilitant l'implantation de travailleurs iraniens à Kûfa même, où l'on voit graduellement des noms persans donnés aux rues[2] (comme à Kazimên de notre temps). Puis en aidant ces artisans plus ou moins convertis à adapter leurs compagnonnages préislamiques à la société musulmane. De ces deux tâches, nous avons trouvé des traces.

Dans les phrases qu'on fait prononcer à Salmân *en persan* pour caractériser certaines situations politiques, nous croyons qu'il s'agit de traductions de l'arabe, posthumes. En 1933, nous avons étudié la sentence « *kardîd o nakardîd*[3] » relative à la Saqîfa, regrettant l'élection d'Abû

1. Maqdisî, *Bad'*, 2, 96.
2. Sur l'hétérodoxie de Kûfa « madâ'inisée », cf. la célèbre qasida d'Ibn al-Mu'tazz.
3. Cette sentence shî'ite fameuse, sous sa forme primitive arabe « *asibtum wa'khta'tum* » semble décalquée sur une sentence sunnite antérieure, « *asibtu aw akhta'tu ?* », d'Abû Bakr (hadîth al-Zulla, admis par Bukhârî et Muslim), où il raconte au Prophète un rêve sur la scission future de la Umma, sous son 3e successeur (je l'ai étudié en détail dans mon essai sur la « Rawda de Médine, cadre de la méditation musulmane sur la destinée du Prophète », *ap.* BIFAO, Le Caire, 1960 [voir *supra*, p. 454 *sq.*]).

Bakr (aj. aux sources la *Risâla* druze XVII, tr. Sacy, 2, 143-4 ; et le *Kashkûl* de Beha 'Amilî) ; Sarakhsî (*Mabsût*, 1, 37 : comm. Hamidullah) affirme que Salmân avait traduit en persan la Fâtiha coranique (anticipation d'une thèse hanafite).

Et dans les *Futuwwat-Namé* corporatifs, ainsi que nous l'avons étudié dans la *Nouvelle Clio* (Bruxelles, 1952, IV, 171-98), Salmân est légitimement l'éponyme[1] des initiations artisanales musulmanes, parce qu'il a vécu à Madâ'in. Sa tombe[2], que j'y ai souvent visitée, de 1907 à 1958, abrite maintenant à ses côtés deux Sahâba insignes, à tendances gnostiques, Hudhayfa, et Jâbir-b.-'AA. Ansârî[3].

NOTE SUR L'ISLAM ET LA VIEILLESSE

Paru dans la revue *Esprit*, mai 1963, p. 971-974. Rédigé *in extremis*, ce texte est précédé par la note suivante de la rédaction : « Nous avions demandé à Louis Massignon de nous donner pour ce numéro un article sur l'Islam et le respect des vieillards. Le 22 août 1962, Massignon nous envoyait le texte qu'on trouvera plus loin. Le 23 septembre, il nous écrivait un mot pour nous confirmer son désir de voir ce texte figurer dans notre numéro spécial. Nous le donnons donc, tel quel. On y retrouvera, sous une forme condensée, l'un des thèmes les plus chers à notre ami, qui devait mourir le 31 octobre. » En dépit de son titre, il constitue une synthèse d'autant plus émouvante qu'elle est, dans la conscience même de Louis Massignon, son ultime effort de réflexion sur les principaux thèmes eschatologiques de l'Islam. S. A.

---

1. On trouvera la liste détaillée des isnâd corporatifs remontant à Salmân dans l'App. N° 1 de mon étude précitée sur la « Futuwwa ».

2. Cette tombe, refaite, et sans intérêt artistique (photo publ. par moi en 1934 dans la « Seconde Prière d'Abraham »), porte en épigraphe Qur. 13, 24, puis le hadîth « *anta minnâ Ahl al-Bayt* ». – Sur la bataille livrée tout auprès, cf. (en turc) « *Salmané Pak mîdâné muharesebi* » de Mehmed Emin, Istanbul, 1337 h.

3. *Addenda* à la bibliographie de 1933 (p. 47 *sq.*) :

a) Auteurs orientaux : Tabarî, *Dhayl al-mudhayyal* (*Ta'rîkh*, p. 39). – Ma'arrî, *Ghufrân*. – Khâqânî, *Dîw*. 364, 95. – Ibn 'Arabî, *Musâmarât*, I, 190-3. – Ibrâhîm Tûsî, ms. LM, f. 174-5, 181, 182. - Nesîmî, *Dîw*., p. 52. – Nasavi, *Tabaqât* (*sûfiya* : *ziyâdât* sur S.). – Evliyâ, *Siyasetnamé* (cf. notre « Futuwwa »). – Majlisî, *Bihâr*, XXI, 299 (cf. aussi *ap.* la *Safina* d'Abbas Qummî, son index, s.v.). – SH. A Lahsâ'i, *Ziyârat Salmân*, comm. par S. Kazem Reshtî, cit. par le Bâb. – Khunsarî, *Rawdat* (t. I, p. 3, en marge, a/s Ispahan). – Mâmuqânî, *Tanqih*, 2, p. 45-8. – Beha'ullah, *Lawh Salmân* (*ap.* ses *Alwâh*, ms. P ; sup. pers. 1754). – Et, tout récemment, les études de Gülinarlı Abdulhaki (par ex. ses « *Melamilèr* », p. 201, n. 1 sur le « *Salmân etmek* » des Bayrâmiya ; et son « *Yûnus* », p. 13-15, sur la participation de Salmân à la *ziyâra* des XL selon les Qyzylbash).

b) Auteurs européens : L.A. Mayer, *Satura epigraphica arabica*, III, p. 24-5 : texte de l'inscription salmaniyenne d'Isdûd, de Balbân, 667 h.

c) Corr. p. 49, n. 3, l. 2 : aj. à « nahj... », comm. d'Ibn Abî l-Hadîd, 14, 94, l. 8 ; aj. à Ibn Khallâd, l. 3 : cf. *Fihrist*, 125. – Cf. aussi Majlisî, *Bihâr*, XVII, 81-141.

L'attitude sociale de respect envers les vieillards n'a pas partout les mêmes motifs, conscients ou non. Et nous devons isoler tout de suite la forme musulmane de ce respect, de la forme classique coutumière aux sociétés patriarcales, dont la plus typique, la société arabe bédouine, a vu se former dans son sein l'Islam, dans un exil hors du milieu natal mekkois qui opposa 40 ans plus tard, à la bataille de Siffîn la quasi-totalité des clans Qurayshites au quatrième successeur de Mohammed, à la tête de la Communauté nouvelle[a].

Il y a aussi la forme culturelle urbaine du respect pour le Sénat des Anciens de la Cité ; sentiment issu d'une préférence mûrie des Anciens (contre les Modernes), du conservatisme contre le progressisme. Cette forme a été particulièrement forte en Islam après son apogée culturelle médiévale, mais elle demeure hors de notre sujet, tout en étant immatérielle, autant que la forme de respect des ancêtres des clans.

L'Islam étant avant tout un témoignage oral envers une révélation perçue par l'oreille, dans son intention à travers son intonation, – et cette révélation remontant à l'origine du monde, par des apparitions successives, discontinues, de Prophètes, – le seul moyen de remonter au sens primitif de cette révélation est de chercher des auditeurs directs, au premier degré des paroles révélées. Et, si un nombre croissant de générations nous en écarte, de se procurer un *isnâd 'âlî*, c'est-à-dire une chaîne de témoins la plus courte possible ; c'est ainsi qu'en tradition prophétique musulmane, on recherche (cela se fit surtout entre le v[e] et le x[e] siècle de l'hégire) des chaînes de témoins professionnels, dont le métier consiste à écouter, dès l'âge de cinq ans (et même moins) des *hadîth* (récits sur la pratique de la Loi par le Prophète) à eux dictés par des nonagénaires (et en réalité écrits dans des *sahîfa*) ou écrits dont le vieillard se bornait à donner à l'enfant l'*ijâza*, c'est-à-dire le droit de les réciter comme lui, littéralement, avec la même prononciation.

Si ce procédé approximatif de l'*isnâd 'âli* s'imposa pour la transmission de la « science du Hadîth », c'est que l'Islam lui-même, chez son Fondateur, dans la récitation même du Qur'ân, le relie à la révélation précédente, la Chrétienne, par des Témoins d'une miraculeuse longévité : l'un est l'A'jamî, le « Non-Arabe », de la sourate XVI, qui est identifié généralement à Salmân Pârisî ; les autres sont les VII Gens de la Caverne, *Ahl al-Kahf*, de la sourate XVIII. Nous les examinerons de plus près un peu plus loin.

Ce sont les *Mu'ammarûn*, les Macrobites, qui relient directement le Prophète Mohammed à la Révélation chrétienne, et authentifient par cela même le Qur'ân.

De même, selon lui, le Christianisme eut un lien direct anormal[b] avec la Révélation précédente, celle de Moïse ; et celle de Moïse avec celle d'Abraham ; et celle d'Abraham avec celle de Noé ; et celle de Noé

avec celle d'Adam ; ces VII Prophètes apotropéens, pourvus de VII Révélations successives, et concordantes, du Livre Saint.

L'idée d'une lignée, la plus courte possible, de témoins privilégiés remontant à l'origine du monde, semble issue des listes de saints apotropéens invoqués dans les « recommandations de l'âme » que les Esséniens ont transmises à la chrétienté des Catacombes[c] ; avec des noms de personnalités d'une longévité transhistorique, dont la plus célèbre est Élie (Khadir en Islam, où il est, comme « Ange des vocations mystiques », considéré comme indéfiniment vivant, à la grande indignation des juristes canonistes, par les contemplatifs).

C'est lui qui termine la très remarquable liste des VII Sages « macrobites » du Talmud de Babylone (b. Bathrâ, f. 121 b) commençant par Mathusalem (qui avait vu Adam).

La naïve croyance musulmane dans la possibilité d'extension de la période de la grossesse (*bû-marqûd*), pouvant durer plus de quatre fois les neuf mois normaux, fut exploitée, pour la possibilité d'extension de la vie extra-utérine à 300 ans (durée du sommeil extatique des VII Dormants) et plus, par les escrocs dont les historiens des transmetteurs de traditions (*muhaddithûn*) ont dénoncé les plus fameux, Abû l-Dunyâ au IVe siècle de l'hégire, Baba Ratan au VIIe. Ce dernier se rattache d'ailleurs à un cycle spécial, celui des fondateurs de corporations de métiers, – promus à des longévités démesurées, pour ressembler au maître en l'initiation corporative, à *Salmân*.

Salmân apparaît dans le Qur'ân comme un chrétien d'âge immémorial (contamination des Sept Dormants qu'il était allé prier à Amorium), destiné à authentifier la mission du Prophète Mohammed en la lui certifiant conforme au christianisme des premiers disciples qu'il aurait connus directement (aux siècles auparavant). Telle est du moins la physionomie que des commentaires du Qur'ân (shî'ites extrémistes surtout) superposent au mot coranique ambigu *a'jamî*. Physionomie que les traditions corporatives, nées à Madâ'in (Ctésiphon), dès le premier siècle de l'hégire, embellissent de mille détails. Salmân, dont j'ai étudié à plusieurs reprises la légende, paraît avoir été une personnalité réelle, historique, et avoir conseillé plusieurs fois le Prophète, et sa « Famille » : sa fille Fâtima, son gendre 'Alî, ses petits-fils : les liant à l'Iran, où il était né.

Le second exemple coranique, les *Ahl al-Kahf*, les VII Dormants, ces VII martyrs (chrétiens) Emmurés Vivants pour la Justice sont l'objet, dans le synaxaire byzantin, le martyrologe romain et surtout le Coran (s. XVIII) d'un miracle de longévité, immobiles, incorrompus, inertes, sauf durant une brève résurrection anticipée. Longévité non plus successive comme dans les exemples précédents, mais *simultanée* pour un témoignage d'abandon absolu à Dieu, apotropéen ; en liaison certaine, de par son archaïsme, avec le témoignage des VII Macchabées, ces martyrs qui sont à la charnière du Judaïsme et du Christianisme, à Antioche.

Eux sont à Éphèse. Ils témoignent, les uns comme les autres, d'un abandon absolu à l'Ordre de Dieu, de refus des Idoles ; maîtres de la vie parfaite puisqu'ils pratiquent dans la Caverne murée le jeûne perpétuel, la contemplation incessante, la Sagesse. Leur *dhikr* disait Sahl Tustarî, c'est *Hasbî Allah* (« Dieu est mon suffisant »), qui agaçait le grand philosophe mu'tazilite Nazzâm chez les solitaires d'Abâdân (maintenant puits de pétrole) ; il a été repris par Hallâj en mourant, *Hasbu l-Wâjid ifrâdu l-Wâhid la-Hu* : « C'est assez pour l'extatique, que l'esseulement de son Unique : en Soi »... C'est le mot-clé de la Résurrection, de l'immortalité dans l'incorruption de la chair : non plus de la longévité.

Le sommeil extatique des VII Dormants fournit une note caractéristique sur la prière d'abandon, qui est fondamentale en Islam.

Ibn Sinâ pensait que le sommeil des VII Dormants était simple arrêt interrompant le temps (aristotélicien : *zamân* « nombre du mouvement »). Abû l-Barakât, philosophe juif islamisé, qui se souvient de l'« Ancien des jours » biblique répond que le temps étant dans chaque être la « mesure de son existence », Dieu a constitué pour ces Sept témoins (saisis dans l'abandon absolu à Sa transcendance) un rapport de coexistence durable (*dahr*) avec l'Instant unique de Sa propre transtemporalité (*sarmad*).

Le Coran définit ce sommeil comme un bercement régulier, le lancement avant-arrière ou plutôt droite-gauche de la prière par excellence, la *shahâda* ; les Sept Emmurés vivants endormis sont enlevés hors de notre temps linéaire indéfini (qui s'épuise avec le sable de la clepsydre et l'affaissement de nos squelettes) par une résonance musicale supérieure, établissant un temps oscillant, pendulaire, comme un navire qui prend son *steering* sur un Pôle qui l'attire magnétiquement. Cette respiration de la Dormition contemplative, c'est le rythme même de la Prière musulmane parfaite, que l'Andalou Ibn 'Atîya, et le Marocain Ibn Mshîsh, l'un canoniste, l'autre mystique, étaient d'accord pour retrouver dans la demande de « bonne direction » (*rashad*) exprimée par les Sept lors de leur emmurement ; celle qu'exprime la Fâtiha, ce « *Pater* » de l'Islam : *ihdinâ*, c'est-à-dire *arshadnâ*, « dirige-nous vers Toi, Juge du Jugement Dernier, *Malik yawm al-Dîn*, pour la Résurrection immortelle ».

MUTANABBÎ, DEVANT LE SIÈCLE ISMAÉLIEN DE L'ISLAM

Publié dans le volume *Al-Mutanabbi, publié à l'occasion de son millénaire*, des *Mémoires de l'Institut français de Damas*, Beyrouth, 1936. Ce volume contient, après l'article de tête qui est celui de Louis Massignon reproduit ici, des articles de Jean Sauvaget, Jean Lecerf, Régis Blachère, Maurice Gaudefroy-Demombynes et Marius Canard. L'année précédente était parue

la thèse de doctorat de Régis Blachère, *Un poète arabe du IVe siècle de l'hégire : Abû Tayyib al-Mutannabi*, Paris, 1935.
La renommée du poète Abû l-Tayyib Ahmad ibn al-Husayn al-Mutanabbî (915-965) est si grande, qu'il est à peine besoin de la rappeler. Son originalité, comme la matière de tant de disputes, d'interprétations et d'adulations ou de critiques, tient en ceci que, né à Kûfa, en milieu shî'ite extrémiste, animateur tout jeune encore d'une insurrection assimilée aux mouvements qarmates, affublé, après sa sortie de prison, du surnom « al-Mutanabbî » (« celui qui se voulut prophète »), notre poète atteignit la pleine maîtrise de son art dans un genre littéraire fort éloigné, en apparence, de ses convictions révolutionnaires radicales de jeunesse : le panégyrique. Passant de la cour de l'émir hamdanide Sayf al-Dawla à celle d'un prince buwayhide, il témoigne d'une rare et souveraine maîtrise de la poétique arabe, mais laisse ouverte la question que traite ici Massignon : sa poésie est-elle encore animée de l'esprit et des convictions qarmates de sa jeunesse ?
La comparaison qu'esquisse génialement Massignon, au détour de son étude, entre Baudelaire et Mutanabbî est, à notre sens, très suggestive. Comme Baudelaire montait sur les barricades de juin 1848, puis, témoignant de la fin du siècle des révolutions, devenait disciple de Joseph de Maistre, Mutanabbî témoigne de la fin du siècle des révolutions en islam, le Xe siècle, le « siècle ismaélien », où se lèvent et retombent tant d'espérances militantes. Selon cette perspective, Mutanabbî n'est pas seulement un auteur universel, mais il témoigne aussi d'une expérience transhistorique de la révolte et de son agonie qui ne saurait laisser indifférent. Nous corrigeons les transcriptions et diverses erreurs et nous tenons compte de l'erratum de Massigon, ici supprimé.

C. J.

Les textes arabes d'auteurs ismaéliens anciens récemment retrouvés à Surate et à Bombay, dans des collections privées, par MM. Ivanow et Hamdani[1a] nous font mieux comprendre le double aspect du Xe siècle en Orient : ce IVe siècle de l'Islam, que Mez[b] avait appelé sa « Renaissance ». Renaissance, du point de vue de la philosophie et de la science antiques, certes (mais sans les arts), – avec, et, plus profondément, une coloration nouvelle du sentiment religieux musulman, à la fois exaspéré et déformé jusqu'au blasphème, par une doctrine de messianisme social, provenant de cette forme révolutionnaire du légitimisme shî'ite que l'on appelle l'Ismaélisme. Le IVe siècle de l'hégire, qui débute par la proclamation du califat fâtimite à Mahdiyya[c], et s'achève avec la sourde diffusion de la grande Encyclopédie lancée par les « Amis Fidèles » (*Ikhwân al-Safâ'*), peut bien être surnommé le « siècle ismaélien » de l'Islam[d] : alors, la propagande initiatique des sociétés secrètes qarmates, qui, de Kûfa comme centre, s'était infiltrée dans tout l'Empire 'abbâside, cernait constamment la capitale, Bagdad ; où les exécutions capitales de

1. Abbréviations : D = *Diwân*, éd. Sader, Beyrouth, 1900 ; – J = *Wasâta*, éd. Zein, 1913 ; U. U' = tomes I et II du *Sharh* d'al-Ukbari ; – B = Badîhî éd. en marge de U.
V. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, RAS, Londres, 1933 ; H.F. Hamdani, *JRAS*, Londres, 1933, 359-378 ; A.A. Fyzee, *JRAS*, Bombay, 1935, 59-65.

« conspirateurs » qarmates se succèdent, à partir de celle du Mahdî de l'an 290 h.• et de celle d'al-Hallâj en 309 h. Et nous voici maintenant documentés sur les Qarmates et Ismaéliens par leurs propres auteurs, ce qui nous permet de suivre l'infiltration de leurs idées dans toute la pensée littéraire arabe du temps.

Déjà, pour Abû l-'Alâ de Ma'arra, la critique littéraire se trouve placée devant le fait accompli ; ceux qui ont pu lire les *majâlis* récemment retrouvés de son maître et ami Mu'ayyad Salmânî de Shîrâz[1f], lequel n'était autre que le grand dâ'î de la propagande ismaélienne, savent que l'amertume sceptique des *Luzûmiyât* et du *Ghufrân* ne peut plus être considérée comme une singularité individuelle, mais atteste l'éclosion en terrain psychique favorable des germes de doute méthodique et de sarcasme insurrectionnel contenus dans l'enseignement initiatique des sociétés de pensée ismaéliennes.

De même pour Mutanabbî : l'historien de la littérature ne peut plus négliger cette équipée de jeunesse où il se fit arrêter comme « faux nabî », aventure minimisée encore chez Mez, après Nahshalî. Très opportunément, M. Blachère a réagi contre cette attitude dans son article de l'*Encyclopédie de l'Islam*[2]. Et c'est ce redressement que, du point de vue de l'histoire sociale et religieuse, je voudrais accentuer et élargir en groupant quelques observations sous deux rubriques principales : 1° Mutanabbî, né dans le milieu yéménite shî'ite de Kûfa, s'est formé là et au désert, dans une ambiance spécifiquement qarmate ; 2° Vaincu comme insurgé bédouin, cet ancien qarmate ne s'est jamais complètement résigné, – et ne s'est pas pleinement adapté au shî'isme conservateur des princes et mécènes de la Syrie hamdânide ; dans les villes, ce nomade mal sédentarisé, obligé de trafiquer de ses poèmes[3], le fit avec une insolence désinvolte qui garda toujours de la race, – et une amertume métaphysique très ismaélienne[4].

I. – Kûfa, le milieu familial shî'ite, – et le rôle prédominant des Kalb dans les insurrections qarmates au désert

L'étude des milieux sociaux de Kûfa, si intéressante pour la compréhension des trois premiers siècles de l'Islam arabe, commence à donner des résultats[5]. Constatons, pour Mutanabbî[9], que son quartier natal, *Kinda*[6], était shî'ite ; que *Juf'î*, la tribu de son père, 'Abdân al-Saqqâ,

1. H.F. Hamdani, *JRAS*, Londres, 1933, 129.
2. S. v. Mutanabbî.
3. D 437.
4. Cf. les *Munâjât* du calife fâtimite Mu'izz (mon *Recueil* 217). Noter aussi les prénoms arabes préislamiques (Ma'add, Nizâr) choisis par les princes fâtimites.
5. Fouilles entamées à Hîra (Talbot Rice, G. Reitlinger 1932) ; notre « *Explication du plan de Kûfa* » (avec 3 cartes : ap. *Mélanges Maspero*, t. III, Le Caire, 1935 : p. 337-360).
6. Quartier de 3 000 feux, porteurs d'eau et tisserands (*Khizânat al-adab*, II, 302).

« le porteur d'eau[1] » était notoirement attachée aux Imâms[2] ; enfin que sa grand'mère, seul membre de sa famille qu'il consente à mentionner[3], était, au témoignage d'un Alide qui est notre seule référence pour cette période, une « très pieuse femme » de la tribu de Hamdân (probablement du clan al-Sabî'), tribu passionnément shî'ite, où les femmes arabes osèrent pleurer Hoceïn l'année même qui suivit sa mort[4]. Si Mutanabbî, pour certaines raisons[5], parle peu des siens, il se dit hautement « yéménite »[6], et de Kûfa ; on retrouvera sur notre plan les autres quartiers cités dans ses vers : Bâriq, Sakûn (var. : Kunâs [a]), Thawîya[7]. Dans les petits métiers de Kûfa (comme les porteurs d'eau), le shî'isme avait pris de bonne heure un aspect révolutionnaire et égalitaire : une secte extrémiste, maintenant mieux connue, les Khattâbîya, avait réussi à fonder, avant 138 h., un vaste mouvement d'initiation secrète, qui de Kûfa comme centre, avait gagné toutes les grandes villes de l'Islam, grâce aux gens de métiers : la conspiration qarmate, ou, si l'on veut, ismaélienne : qui, depuis l'an 280 h., avait passé à l'action directe, et à la rébellion, pénétrant dans Kûfa à cinq reprises (ans 293, 313, 315, 319, 325 h.)[h].

En s'appuyant sur deux « asiles » (*dâr hijra*) militaires, des deux côtés du désert de Samâwa[i] : l'un, à l'E., aux avancées de Kûfa (probablement, note Musil, le Qasr al-Ukhaidir actuel[8] ; l'autre, à l'W., aux avancées de Hims, dans le canton de Salamiyya (c'est-à-dire au Jabal A'lä)[9]. Observons, maintenant, que ce dernier dépendait d'un fakhd des Kalb, les B. 'Adî, qui dirigé par les B. 'Ulays-b-Damdam, s'était voué jusqu'à la mort, en 289 h., à faire triompher la future dynastie Fâtimite, entraînant avec lui ses parents les B. al-Asbagh[10] ; décimés en 295 h., par cinq années de répression sanglante, tandis que le dernier survivant des chefs, 'Ubaydallâh (qui était né en 259 h. à Salamiyya) s'enfuyait en Afrique, ils se rebelleront de nouveau en 318 h.[11]. Or c'est ce même fakhd des B. 'Adî de Salamiyya qui entraînera les Kalb en faveur de

1. B. I., 176-179.
2. Juf'î a fourni quatre chefs successifs aux shî'ites extrémistes de Kûfa : Jâbir, Mufaddal et son fils Muhammad, et 'Umar-b-al-Furât (cf. nos « *Origines shî'ites de la famille vizirale des Banû'l Furât* », ap. *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*, Le Caire, 1935, p. 27). [Voir *infra*.]
3. Dans une marthîya spéciale : D 143, U' 344.
4. Cf. « *Explication du plan de Kûfa* », p. 360, – avec D 74.
5. Apparentement illégitime (par sa mère) avec les Fâtimites, ce qui expliquerait bien des choses ; admission à la même école, *'Alawîya*, à Kûfa, que les fils de seyyids (*Khizânat al-adab*, II 303) mépris pour la condition d'Abdân (homonyme, notons-le en passant, du dâ'î qarmate de l'Ahsâ) ; importance exclusive, à ses yeux, de l'affiliation initiatique.
6. *Anna kullu karim Yamâni* (D 26 ; U' 403).
7. Ap. « *Explication du plan de Kûfa* », *l. c.* – Il y reviendra vivre de 351 à 353 h. (*huit* qasida datées de Kûfa). – D 74, 326 (2 noms) ; U 398 ; B 30 ; J 411.
8. *Encyclopédie de l'Islam* (s. v.).
9. Centre des Druzes au XVI[e] siècle.
10. Tabari III, 2218 ; Wüstenfeld, *GT*, pl. 2, lignes 29 et 34.
11. 'Arib, 146.

Mutanabbî, en 326 h.[1], agitant leurs contribules jusqu'à Lattaquié. Force nous est donc d'admettre que ce tout jeune homme leur était recommandé, avec motifs pertinents, soit lien familial, soit affiliation initiatique[2], par les chefs ismaéliens, donc les hauts grades de la conspiration Fâtimite.

Pour des shî'ites révolutionnaires et égalitaires comme les qarmates, le vrai lien familial était l'initiation (le vrai *nikâh*) ; Abû l-Khattâb était surnommé « Abû Ismâ'îl », « père » du fils aîné de l'imâm Ja'far[3] ; et, inversement, selon la doctrine ésotérique des Druzes, qui fut celle de la dynastie Fâtimite, cette dynastie ne descendait que « spirituellement » de l'imâm Muhammad-b-Ismâ'îl, qui avait été l'initiateur de son ancêtre « charnel », 'Abdallah-b-Maymûn al-Qaddâh[j], mort en prison à Kûfa vers 210 h.[4]. L'initié acquérait une sorte d'inspiration, une conscience impersonnelle des secrets de l'univers, qui, dès ici-bas, l'introduisait dans la vie future, dont la béatitude, selon les Qarmates, est d'ordre purement intellectuel et immatériel. D'où l'orgueil particulier de ces illuminés auquel je n'hésite pas à apparenter l'orgueil que tous les critiques ont stigmatisé chez Mutanabbî ; s'il s'est greffé au début sur l'orgueil racial arabe, et s'il confine à une certaine outrance d'artiste, il trahit au fond une certitude impersonnelle et doctrinale, celle d'un gnostique, l'amer et hautain savoir d'un initié à cette « relativité des religions » qui est le dernier mot du qarmatisme[k] ; que Mutanabbî n'oublia jamais, nous le verrons un peu plus loin.

À côté des enjolivements classiques (accusation de *sîmîya* : duper la foule par des trucs de Bédouins yéménites : permettant d'éviter la pluie, de dompter une chamelle, etc.), les griefs allégués contre Mutanabbî décèlent bien l'affilié au qarmatisme : s'être dit d'abord un alide, c'est-à-dire le Qâyim « qui rassasiera la terre de justice » – puis un prophète « nabî mursal » nanti d'un Qor'ân nouveau ; cela signifie que comme tous les *Sînîya* ou *Salmânîya*, Mutanabbî avait enseigné (et revendiqué pour soi) l'adoption de tout initié par l'Esprit de prophétie, ce qui supprimait à la fois le privilège héréditaire des Alides et la dignité particulière de Muhammad « héraut » de la révélation coranique[5l].

1. D 41, U' 307 ; il me semble que la date de 322 h., choisie par M. Blachère, est prématurée, et que le nom du walî de Hims ne l'impose pas ?

2. M. Blachère pense que son initiateur fut un certain Abû l-Fadl (cf. sur ce *laqab*, Tabarî, III, 2238), « *mutafalsif* » (*Khizânat al-adab*, II, 304).

3. Cf. notre *Salmân Pâk* (N° 7 des *Études iraniennes*, Paris, 1933, p. 19, n. 4.)

4. Comparer Jawbarî, *Kashf*, ms. Paris, arabe 4640, f. 10, avec H.F. Hamdani, ap. *DI*, XX, 293, 296.

5. Comp. B, 26, 34 ; U' 307 ; J 412 ; – avec notre *Passion d'al Hallâj*, 57, 72 ; – et sur les Sînîya, notre *Salmân Pâk*, 19-36 ; sur une calomnie antidatée, *Passion*, 209, n. 3.

De fait, quoique Mutanabbî ne soit sorti de prison (327 h.) qu'après avoir signé une rétractation, d'où sa prudence sur les sujets religieux dans toute son œuvre (il se tut même sur 'Alî[1], ce que ses protecteurs Hamdânides, shî'ites conservateurs fervents, lui reprocheront ; cf. au contraire Abû Firâs)[2], – certains de ses vers trahissent çà et là l'ancien qarmate, et, sous l'excès volontairement hyperbolique de la louange pour l'hôte du moment, nous reconnaissons le sarcasme amer du pamphlet « *de tribus impostoribus* »[3]. Ironies à l'égard de l'Islam (*baraytu min al-Islâm*), d'Ève (sinon pour toi, elle serait restée stérile), du Mahdî, de Moïse[4], de Jésus : *Si c'était toi qui avais fait mourir Lazare, Jésus n'aurait pu le ressusciter*[5]. Ce vers trahit un ancien initié ; un sunnite ou même un shî'ite ordinaire ignore le nom de Lazare ; seuls les Qarmates l'ont retenu, pour lui faire jouer un rôle (voir le catéchisme druze, § 87). Dans trois passages, Mutanabbî parle des Qarmates de Bahreïn ; dans l'un, relatif au massacre des pèlerins, qui avait rempli le monde musulman d'horreur, on remarquera le ton modéré du blâme, et l'emploi de termes précis (nom de *shaykh* à leur chef ; doctrine des *nawâfil* substitués aux *farâ'id* exactement décrite) ; le second semble louer leur bravoure ; le troisième, sur leur vainqueur, est plus que concis[6].

Le lexique même de Mutanabbî contient, malgré sa belle ordonnance classique, quelques termes familiers aux ismaéliens : deux expressions des Ikhwân al-Safâ (*qaddasa Allâh rûha-hu* ; *falak dawwâr*[7]), le mot *thaqalân* (= le Qor'ân et la 'Itra, non pas les jinn et les hommes[8]), peut-être trois ou quatre autres[9] ; les commentateurs n'ont pas dirigé leur curiosité de ce côté, où il y a du nouveau à trouver. Ainsi, quand Mutanabbî[10] déclare qu'il ne faut pas placer la *shams* (le soleil, féminin), en dessous du *hilâl* (la lune, masculin), il

---

1. J 414.
2. Abû Firâs, *Dîw.*, éd. 1317, p. 45.
3. D. 123. Sur l'origine qarmate de ce pamphlet médiéval célèbre, cf. *RHR*, Paris, 1920. [Voir *supra*, p. 142 *sq.*]
4. D 360 ; U' 184 ; D 357, 456, U 269, J 82 ; D 47.
5. D 47 ; U 361.
6. D 30 ; D 184 ; D 357 (cf. D 440).
7. B I, 169-170 ; U' 441.
8. D 41, U 210 – c'est le fameux *hadîth al-thaqalayn* (Qûndûzî, *Yanâbî'*, 32).
9. Le mot *Mahdî* (D 456) et ses synonymes *Qâyim* (D 357) et *khalaf* (D 424) ; le terme « *badâ* » (en dogmatique shî'ite, c'est un revirement [Khayyât, *Intisâr*, 6 ; Ibn Bâbawayh, *Ghayba*, 41, 63 ; Ash'arî, *Maqâlât*, 39, 478, 491-492 ; Nawbakhtî, *Firaq*, 55, 59, 62 ; Shahrastânî, I, 197-198] dans la volonté divine, D 105, U' 344) ; *khamîs* = armée : D 45, 346, 356 ; Abû Firâs, *Dîw.* 146 (c'est la *shurtat al-khamîs*, garde impériale de 'Alî ; Astarâbâdî, *Manhaj*, 418) ; – *'Anqâ mughrib* (D 399) ; – *Kûfân* (D 357 : pour Kûfa : c'est son nom dans la *malhamat Salmân* ; – la forme « *salsâl* » (D 101) avec un alif (ce qui, en *jafr*, permet de poser l'équation S+L+S+A+L=S+L+M+A+N=181 : cf. notre *Salmân Pâk*, p. 43, n. 3 [voir *supra*, p. 606, n. 6]) , le mot « c'est toi notre *nirûz* » ; cf. Hallâj, ap. *Passion* 97 (D 447).
10. D 221, U' 27.

reprend, en réalité, pour la trancher dans le sens des Mîmîya qarmates, la vieille querelle des shî'ites de Kûfa sur la priorité du Mîm (= Muhammad = le soleil) ou du 'Ayn (= 'Alî = la lune)[1] ; en astrologie shî'ite, *shams* = Muhammad, *qamar* = 'Alî, *zahara* = Fâtima, et *farqadayn* = Hasan et Husayn[2].

Enfin l'imprécation de ses débuts « *khaddada Llâhu warda l-khudûdi* » (D 42), – « que Dieu déchire (par un deuil infligé) les joues des belles », – évoque un nom divin insolite, qui ne se trouve que dans la *khutba tatanjîya* des shî'ites extrémistes : « *Mukhaddid al-'ukhdûd*[m] » (ms. Paris 5188, f. 94 ; cette khutba est antérieure à 300 h., puisque Sûlî accusait al-Hallâj de s'en être approprié un autre passage : « *ana Muhlik 'Âd wa Thamûd* » : 'Arîb, 91).

II. – La culture citadine en Syrie hamdânide

C'est par ses amitiés bédouines (et qarmates) que Mutanabbî avait été attiré jusque dans les milieux citadins de Syrie, dans des villes où les shî'ites restèrent d'ailleurs prépondérants jusqu'aux Croisades, comme Lattaquié, Antioche, Alep, Tibériade[3]. Sorti de la prison, résigné à ne plus se révolter, il était naturel qu'il se liât avec ces shî'ites conservateurs, dont les aspirations légitimistes toutes platoniques s'accommodaient avec de riches prébendes et le service de la dynastie sunnite des 'Abbâsides. Ces lettrés et émirs étaient d'ailleurs fort cultivés, épris de la science hellénistique, de la logique en particulier (Fârâbî y sera bien accueilli). Or, ce qui nous prouve bien que c'est par nécessité de vie, et non par une similitude profonde d'opinions que Mutanabbî séjourne dans ces cercles littéraires dès 328 h. (à Tibériade), et surtout après 337 h. (Antioche, Alep, son fief à Ma'arra), c'est que son horizon de pensée ne s'élargit pas sensiblement, et qu'il ne s'adapte guère. Dans la lutte entre la grammaire traditionnelle, et les logiciens à la grecque, il reste grammairien, de l'école kûfiote[4]. Certes, il essaie de citer Hippocrate (saignée de la veine médiane de la main)[5] et Galien[6], il met en tête d'une qasîda un bien curieux vers arithmétique[7], mais ces essais prouvent bien qu'il ne s'agit que d'une faible tendance ; et Hâtimî a trop grossi le trait quand il compare terme à terme, pour en établir l'interdé-

1. Cf. *Salmân Pâk*, 36.
2. 'Alî Ibn al-Walid, *Dâmigh al-bâtil* (contre Ghazâlî), II, p. 505 *sq*.
3. Ibn Hazm, D, 188 ; E. G. Tawil, *Târikh al-'Alawiyîn*, *passim*.
4. U 221, U' 280.
5. D 108, J 356.
6. D 46, 476. Et Ptolémée (D 447).
7. *Uhâd am sudâs* (D 68, J 78, 84 ; U' 218) : où « 1 + 6 = 7 » réfèrent, me semble-t-il, aux *sept* étoiles de la *Grande Ourse*, citée au vers suivant.

pendance, des vers gnomiques de Mutanabbî, avec des maximes attribuées à Aristote[1].

Les maximes de Mutanabbî ne sont pas de la philosophie hellénistique ; il n'a pas cherché à l'apprendre à la cour des Hamdânides. Il a peu goûté l'essor et l'ampleur de cette vie raffinée, dans ses travers comme dans son expansion ; si son ombrageuse indépendance refuse au prince le *sujûd*, il ne voit dans la grande guerre contre l'Empire Byzantin, que des épisodes, razzias et duels ; s'il néglige les savants de cour, il ne s'abaissera jamais à devenir le parasite domestiqué, il brisera sans hésiter avec les princes[2], et se fera tuer pour une satire, tout comme un poète de la Jâhilîya. Il y aurait néanmoins des résultats à obtenir d'un criblage exhaustif des noms des dédicataires de ses poèmes, maintenant que grâce à Amedroz, Margoliouth, Mzik et Heyworth Dunne, nous avons des éditions de mémoires historiques de l'époque, avec indices onomastiques copieux. On trouverait, je crois, que presque tous les mécènes de Mutanabbî ont été des shî'ites, à part un cadi malikite, et un bien curieux scribe enrichi, plus ou moins mu'tazilite, cet Hârûn Awârijî qui avait rédigé en 308 h. le pamphlet qui déclencha le procès final d'al-Hallâj[3] ; aucun ash'arite, aucun hanbalite (ils n'avaient pas encore de situation en vue).

C'est dans le même milieu que Mutanabbî vivra hors de Syrie ; au Caire, près de Kâfûr, il trouve un Ibn al-Furât (secrètement qarmate[4]) ; en 'Irâq, le vizir Muhallabî ; en Fârs, enfin durant ses deux dernières années (353-354 h.) d'autres vizirs Buwayhides. Remarquons que s'il visita au nord de Shîrâz l'exquise vallée de Bawwân que je pressentais à l'horizon en 1930, allant vers Beïza[5], on lui montra plus au sud le « val des amandiers », Dashté Arjan[6], célèbre chez les shî'ites comme la patrie de Salmân Fârisî.

Reprenons le lexique poétique de Mutanabbî au point de vue culturel. Le décapement singulier que subit chez lui le matériel d'images me paraît également fonction de ses antécédents qarmates. Ce soi-disant poète de cour refuse de chanter le vin, ne décrit pas la beauté charnelle des corps, il ne fait pas alterner, pour pimenter le menu des débauches, l'éloge insincère de l'ascétisme avec un uranisme prétendument plato-

1. *Risâla hâtimiya* d'Ibn Muzaffar (éd. Jawâ'ib, 1302 h. ap. *Tuhfa*, XI).
2. Musil a étudié l'itinéraire de sa fuite d'Égypte en Irak, de Suez à Ruhayma et Kûfa (D 435), ap. *Arabia deserta* 522-523. – cf. D. 200.
3. D. 102, 106. (cf. *Passion*, 240) ; dont le fameux récit sur le lévrier chassant la gazelle, que Mutanabbi préféra écrire sans avoir rien vu de la chasse : excès d'idéalisme, là encore.
4. Cf. ici plus haut.
5. Lieu de naissance d'al-Hallâj. Remarquer dans la pièce de Mutanabbî (D 461) une notation d'optique sagace : sur la forme circulaire (*danânîr*) des images solaires projetées, à travers le feuillage, sur le sol (elles sont en forme de croissant lors d'une éclipse).
6. D. 480, 478 ; U' 223. Cf. *Salmân Pâk*, p. 10, n. 4 ; et la légende du lion d'Arjan (Tabarsî Nûri, *Nafas al-rahmân*, 28), transférée plus tard de Salmân à al-Hallâj (*Passion*, 418).

nique[1]. Certes, pour s'acquitter de son dû, il varie les hyperboles laudatives, – mais ce qu'il donne avant tout à ses auditeurs, c'est le spectacle de sa propre pensée : pensée pure, en état d'insurrection sauvage contre la condition humaine, et même contre le simple poids de la matière ; contre ce que les Ikhwân al-Safâ' ont appelé « les cinq tyrans » (*hukkâm*) : le *Ciel* qui fait alterner la nuit et le jour, et les saisons, – la *Nature* qui nous inflige chaud et froid, désir et regret, – la *Loi* qui soumet à la discipline des rites, ou livre aux sanctions pénales, – l'*État* aux rouages et corvées asservissants, – la *Nécessité* de manger, de boire, de se vêtir, de se loger, de travailler avec des outils[2] :

« Nous, les fils des morts[3]
Ne te suffis pas de ce qui est par-dessous les étoiles[4]
Par la mort à la guerre, nous tendons à l'éternité[5]
L'intelligence s'attriste en pleine félicité[6]
Je reconnais en ton chagrin de la mémoire et de la raison[7]
Jusqu'à quand suivrons-nous les étoiles dans leur course, elles à qui ne pèse ni la chaussure ni le pied[8]
À quoi me distraire ; ni famille, ni patrie, – sans convive, sans coupe, sans ami[9]. »

Il ne parle de l'amour que comme d'une limitation imposée, une maladie de la pensée dont il cherche à pénétrer le mécanisme pour s'en affirmer l'inanité :

« Au penchant des âmes il y a un secret inconnu, – un regard, par hasard, et je croyais y avoir échappé[10].
Le plus doux moment en amour, c'est quand le doute de l'amant oscille, entre union et délaissement, quand il met son espoir et sa crainte dans le temps (qui n'est qu'une illusion)[11]. »

Mutanabbî donne un nom à cette attitude amère et combative de sa pensée : c'est la *futuwwa*, l'honneur du *fatä*, l'homme d'honneur[12]. Et,

---

1. Au contraire, Abû Nuwâs (*Zuhdiyât, mujûn*). Noter son emploi du mot *'aql* (*'uqûl, muhaj* : D 41, 347, 489).
2. *Ikhwân al-Safâ'*, éd. Bombay, III 90-91.
3. J 123 ; cf. D 476.
4. D 193 (cf. D. 412), n. 4.
5. D 110.
6. D 489 (cf. trois vers plus loin).
7. D 339.
8. D 422, U' 380.
9. D 401.
10. D 488, Hâtimî 152.
11. D 285 ; cf. Hallâj, *Diwân*, p. 60.
12. D 155, 436 ; U III ; U' 443 ; *Recueil*, 87.

là encore nous avons affaire à un mot de saveur shî'ite extrémiste. Au second siècle, le *fatä* est le conspirateur shî'ite, qui, décidé à se faire tuer, prend une attitude d'élégance provocatrice[1]. Cinquante ans après Mutanabbî, ce deviendra l'honneur corporatif, des bandits de grand chemin aussi bien que des compagnons des métiers[2]. Chez Mutanabbî, la *futuwwa*, c'est l'honneur de l'homme pour qui la pensée, avec toutes ses fantaisies, est la seule chose qui compte, et devant quoi le danger de mort compte pour rien. De même les qarmates, dont l'héré-siographe contemporain Malatî[3] disait : « Au combat, ils ne reculent pas, mais se font tuer ; ils disent qu'il y a une vie après le coup mortel : "Nous avons nos âmes délivrées de la saleté des corps et de leurs passions, nous rentrons dans la Lumière." »

III. – Conclusion

Les observations qui précèdent proviennent des réflexions que m'ont suggérées petit à petit ces poèmes, assurément fort connus dans tout le monde arabe ; dont il y a bien des années, mon ami Hâjj 'Alî Alûsî, auquel on doit indirectement la publication de l'œuvre mutanabbiyenne de Jurjânî[4], m'avait lors d'un raid de printemps au désert de Samâwa, fait pressentir l'actualité perdurable[5].

Sans avoir nullement la prétention de vouloir savourer dans Mutanabbî le virtuose de la métrique, j'entrevois que sa recherche du mot rare n'est pas due à un banal souci de rime riche, mais vise la texture interne du vers ; – et, dans une qasîda, ce n'est qu'à quelques vers isolés que je m'arrête, pour réfléchir ; ce sont généralement les vers du début, coups d'archet souverains, où la main du maître dessine toujours le même geste incisif de pensée. Poussant le vieux parallélisme sémitique à la limite de la concision et de l'éloquence, Mutanabbî nous attaque, et cela porte encore bien la marque de ses origines qarmates, cachet de maîtrise amère, hautaine et savamment brusquée, – par un heurt de vocables ; qui, grâce à une technique d'appropriation serrée, entrechoque deux idées contrastantes, idées plutôt qu'images, parfois dès le premier hémistiche.

---

1. Kashî, *Ma'rifat akhbâr al-rijâl*, 82 (cf. B. Farès, *L'Honneur chez les Arabes*, add.) cf. Mutanabbî raillant « la plainte que le blessé adresse aux corbeaux et aux vautours » (D 425). C'est par de telles attitudes que Lawrence, je le vis en 1917, prit de l'ascendant au Hedjaz : allure indisciplinée et déçue, attirante, de « desperado » atteint par ailleurs du « spleen de Karachi » (cf. le « spleen de Cadix » et de sa madrague, chez les jeunes hidalgos de Cervantès ; – ses keffiés trop clairs) ; – dont la niaiserie de reportages américains fera un pionnier savant et convaincu de l'Empire, et le feuilletonisme politique français l'archidémon de l'Intelligence Service (cf. au contr. le chérif Nâcer, D. Hogarth, C. Weizmann, W. Deedes, et le Gal. A. Wilson).

2. *Encyclopédie de l'Islam*, s. v. *Sinf*.

3. Abû' l-Husayn Malatî († 377/987), *Tanbîh*, ms. p. 37 (cf. *Recueil*, 218).

4. C'est la copie qu'il m'avait donnée du *Wasâta* qui servit pour la collation de l'édition princeps par 'Aref el-Zeïn en 1913.

5. Du « *hushâshatu nafsi* » (D 23) au « *kafä bika dâ'a* » (D 373) ; sans y chercher le moins du monde ce que donnent les « *sortes hafizianae* » ou « *vergilianae* ».

« Je voulais vaincre en toi mon désir, et c'est le désir qui l'emporte[1].
Nous pensons à la force de l'éloignement, mais le penchant est le plus fort, – nous soupçonnons les espions, mais nos larmes sont des espionnes[2].
La plus distante des séparations, – celle où nos corps seuls sont rapprochés[3]"
Pour tes yeux, ce que ressentira mon cœur, et ce qu'il a déjà ressenti, – pour l'amour ce que j'ai dissipé de moi et ce qui en subsiste[4]. »

Dédicace à comparer, pour le mouvement, au « Mère des souvenirs » baudelairien[5]°.

« Viens en troisième, avec nous, ruine, sur qui nous pleurons, tandis que nos chameaux gémissent, sous nous[6]. »

Et, pour terminer, le merveilleux *Laki, yâ manâzilo*[7]...

« À vous, gîtes d'étape, nos cœurs ont gardé des gîtes ; – vous qui vous êtes vidés, eux qui restent pleins de vous ;
Eux qui savent, vous qui ne savez pas ; – ah, c'est sur vous d'abord que doit pleurer celui qui est doué de la pensée. »

Pascal, dans une *pensé*[8], avait affirmé l'idée inverse : « On n'est pas misérable sans sentiment ; *une maison ruinée ne l'est pas*. Il n'y a que l'homme de misérable. *Ego vir videns*. »

L'antinomie entre Pascal et Mutanabbî provient de ce que Pascal chrétien croit à une certaine présence d'élection de Dieu, réservée à certains êtres visités et transfigurés par la grâce ; tandis que Mutanabbî musulman refuse d'assigner à aucune créature un privilège d'exception[9] ; de plus, il a été qarmate, et pour lui, la création n'est qu'un voile illusoire, masquant à elle-même la pensée pure[10]. Néanmoins un reste d'humanité le fait pleurer devant ces pierres : sur l'absence en elles de toute pensée, sur cette lacune, ce néant, pire que la damnation.

1. D 396.
2. D 92, U' 330.
3. D 69, J 78, 84 ; H, 156 ; comp. Ibn al-Rûmî (*Recueil*, 231).
4. D 284.
5. L'avant-dernier vers de D 23 est aussi très baudelairien.
6. D 465.
7. D 146, U' 179 ; cf. *Passion*, 619 ; *Syria*, 1921, et II, p. 171 *sq.* (*in fine*). Inspiré, selon Jurjânî (J 238) par un vers d'Abû Tammâm ; mais là, le mouvement de pensée qui nous intéresse n'est même pas ébauché. Voici les vers : « Je m'arrêtai, mes entrailles changées en gîtes d'étape pour le regret/ De ce qui n'est plus qu'un désert, là où se sont effacés nos gîtes. »
8. Pascal, *Pensées*, N° 399 de l'éd. Brunschvicg.
9. Ou bien toutes les créatures (Ibn 'Arabî), ou bien aucune, – s'il s'agit d'un *mazhar* pour l'apparition divine.
10. Parmi les Khattâbiya : selon les Nusayris, toute chose, même inerte, a été une âme ; telle pierre de seuil à Hamâh fut une pécheresse, ainsi métamorphosée pour son dam ; – mais selon les Druzes, la matière n'est que le fantôme du néant, et il n'y a qu'une âme, universelle, la Raison.

RECHERCHES SUR LES SHÎ'ITES EXTRÉMISTES À BAGDAD À LA FIN DU TROISIÈME SIÈCLE DE L'HÉGIRE

Publié dans *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Berlin, t. XCII, 1938, p. 378-382, ce texte est l'intervention de Louis Massignon à la IX[e] Journée orientaliste allemande, qui s'est tenue à Bonn, le 3 septembre 1938. Cet article est important parce qu'il révèle de façon exemplaire le schème explicatif de la vie d'un État – en l'occurrence le califat 'abbasside – qu'il adopte.

Ce schème se fonde sur certaines catégories. Celle de l'« infiltration » (astrologique, philosophique hellénistique, aryenne, etc.) est empruntée au lexique de la tactique militaire. L'État s'affaiblit lorque « s'infiltrent » dans ses administrations centrales des agents ennemis, à la façon dont procèdent les éclaireurs et les agents de renseignement (Massignon s'inspire peut-être du manuel distribué aux aspirants à St-Cyr, *Avant-postes de cavalerie légère*, du général de Brack [1789-1850], rééd. Chatenay-Malabry, Éditions de Kerdraon, 1987, p. 57 *sq.*). La catégorie de « virulence », de « toxicité » appartient, elle, au lexique de la physiologie. L'État 'abbasside est considéré comme un corps sain, défendu par ses agents anti-virulents (hanbalites, etc.), menacé de l'intérieur par des agents « virulents », les clans shî'ites, alliés à certaines minorités influentes. Le modèle de l'État est celui de la « totalité organique » et Georges Canguilhem a bien montré comment le modèle économique et politique avait fourni aux biologistes du XIX[e] siècle ce modèle physiologique, avant qu'en retour, comme ici, ce dernier ne redevienne modèle politique (cf. *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1968, p. 330 *sq.*).

Massignon est un lointain disciple de Claude Bernard. C'est ainsi que le califat 'abbasside ne succombera pas seulement, ou principalement, à des attaques venues *ab externo*, celles des Qarmates ou des Fâtimides du Bahreïn et d'Égypte, mais à celles d'éléments « infiltrés » et « toxiques » de la communauté des shî'ites imâmites, renonçant en apparence à toute activité subversive pour mieux anémier l'État : les Buwayhides, dès 334 h/ 945, lorsque Ahmad ibn Bûya fut nommé grand émir, avec le titre succulent de Mu'izz al-dawla (« Celui qui fortifie l'État »), les Kâhwayhides, ou Kakûyides (1008-1051), dynastie daylamite fondée par 'Alä al-dawla « Ibn Kâkûya », protecteur d'Avicenne – par qui se fera l'infiltration de l'hellénisme –, les Hamdanides (905-1004), dynastie de haute Mésopotamie et de Syrie, où nous retrouvons Sayf al-Dawla, protecteur d'al-Mutanabbî. Le pire étant, selon Massignon, les éléments infiltrés et virulents, au centre même du pouvoir, dans l'administration du Trésor (ce thème illustrera l'étude exemplaire de l'« essor des banques juives », cf. *infra*). À cela, il faudrait ajouter la catégorie de la « dissidence », et celle des « sociétés secrètes » (« maçonnerie » ismaélienne, etc.), catégorie qui combine les deux modèles, tactique et physiologique, en une sorte de modèle biopolitique (cf. Michel Foucault, *Sécurité, Territoire, Population*, cours au Collège de France, 1977-1978, Paris, Gallimard-Seuil, 2004, p. 204-205). C. J.

Au cours d'études sur l'organisation administrative, financière, et plus particulièrement fiscale, de l'État 'abbasside, sous les califes Mu'tamid (et

Muwaffaq), Mu'tadid, et Muqtadir (256-320 hég. = 870-932 de notre ère) –, la virulence sociale singulière, la « toxicité » pour l'État d'un élément religieux minoritaire jusqu'ici méconnu, les shî'ites extrémistes Mokhammisa, est ressortie pour moi en pleine lumière ; et je suis maintenant convaincu que c'est à cette secte qu'il faut faire remonter la principale responsabilité de la dislocation du califat temporel, et son remplacement par un ensemble de dynasties shî'ites locales, Buwayhides, Kakawayhides, Hamdânides, et autres, au cours du dixième siècle.

Nous savions déjà par les hérésiographes que, durant le neuvième siècle, une grande activité théologique s'était manifestée chez les Mukhammisa, les subdivisant en plusieurs écoles rivales, à Kûfa, à Madâ'in, à Bagdad. Leur principe commun, l'idée centrale d'une manifestation périodique, cyclique, de la Divinité apparaissant sous la forme quintuple de l'Imâm associé à quatre d'entre les siens, comme Muhammad avec 'Alî, Fâtima, Hasan et Husayn, au jour de la Mubâhala[1], laissait des problèmes à résoudre : qui avait la précellence, parmi ces Cinq, Muhammad, ou 'Alî ; ou mieux, en prenant le nom gnostique donné à chacun d'eux, le Mîm (= Muhammad), ou le 'Ayn (= 'Alî) ? D'où deux écoles, les Mîmîya, et les 'Aynîya. Une troisième, les Sînîya, plaçait Salmân au-dessus des Cinq de la Mubâhala, mais la plupart des Mukhammisa (c'est même là l'explication qui deviendra classique de ce nom) déclaraient que Salmân n'était qu'un des Cinq démiurges subalternes soumis aux Cinq mohammadiens[2]. Ces diverses opinions forment encore aujourd'hui le substrat de discussions théologiques chez les Nusayrîs et les Druzes.

Il y a quelques années, je signalai que la fameuse famille vizirale bagdadienne des Âl al-Furât était de croyance nusayrie[3] ; et, poursuivant mes recherches, je dus reconnaître que ce n'était pas là un cas isolé, à cette époque ; et qu'alors la plupart des grandes familles fournissant à l'État 'abbasside ses techniciens fiscaux à partir du vizirat d'Ismâ'îl Ibn Bülbül (265/278-277/890) étaient des shî'ites Mukhammisa.

On peut même remonter plus haut. Dès la fin des 'Omayyades, le prestige du légitimisme alide persécuté faisait vivre toute une catégorie d'intermédiaires, banquiers-arbitragistes et receveurs de rentes foncières, gens de Kûfa que leur loyalisme camouflé rendait parfois de conscience incertaine, qui géraient les donations occultes offertes aux prétendants alides par la dévotion des shî'ites. Un peu plus tard, un de ces prétendants, Abû l-Hasan III Mûsä Kâzim Ibn Ja'far († 183/799),

1. Cf. notre « Salmân Pâk et les prémices de l'Islam iranien », N° VII des *Publ. de la Société des études iraniennes*. Paris. 1934. p. 40-42. [Voir *supra*.]

2. Cf. notre « Salmân Pâk et les prémices de l'Islam iranien », N° VII *des Publ. de la Société des études iraniennes*, Paris. 1934. p. 35-39. [Voir *supra*.]

3. Cf. notre étude sur « les origines shi'ites de la famille vizirale des Banû'l Furât », *ap.* Mélanges Gaudefroy-Demombynes, Le Caire, 1935. [Voir *infra*.]

mourut en prison à Bagdad, laissant ainsi chez des mandataires jugés sûrs une fortune imposante. Et, ce qu'il faut souligner, c'est que le principal de ces mandataires, ou wukalâ', le kâtib Ziyâd-b-Marwân Qandî Anbârî, qui remit assez difficilement au fils de Mûsã Kâzim le dépôt de 70 000 dinars qu'il détenait, avait trouvé moyen, tout en étant un auteur shî'ite extrémiste reconnu par les Nusayrîs, de devenir ministre du Trésor de l'État 'abbasside sous le calife Hârûn[1].

Cette infiltration shî'ite dans l'administration financière, un moment arrêtée par l'hostilité des vizirs Sahlides et la réaction hanbalite de Motawakkil, reprit avec ampleur avec le vizirat d'Ismâ'îl Ibn Bülbül, vizir à Samarra dès 878, et à Bagdad et pour tout l'Empire de 885 à 890. Ibn Bülbül était shî'ite, il s'appuya sur la tribu des Shaybânîya de 'Okbarâ, alors commandée par des émirs shî'ites[2], et il travailla systématiquement à éliminer des ministères la clientèle semi-chrétienne et sunnite des vizirs Banû Wahb et Banû l-Jarrâh, qu'il mit en prison : leur substituant des shî'ites. C'est ainsi qu'il s'entoura de personnalités d'ailleurs remarquables dont les poètes Buhturî et Ibn al-Rûmî ont chanté les munificences et qui monopolisaient les finances de l'État : les Âl al-Furât, les B. Bistâm (qui feront de leur beau-père, le vizir sunnite Hâmid, un simple instrument de l'extrémiste Shalmaghânî[3]), les B. al-Fayyâd[4], les B. Nawbakht, les B. al-Barîdî[5], les Karkhiyûn[6], Ahmad-b-M. Tâyî[7]. Or, il se trouve que, sauf les B. Nawbakht, toutes ces personnalités shî'ites sont de la secte des Mukhammisa. On peut même préciser que, sous Ibn Bülbül, les Mukhammisa Mîmîya (B. al-Fayyâd, B. Nahîk[8]) furent évincés par les Mukhammisa 'Aynîya (Âl al-Furât, B. Bistâm) : eux-mêmes divisés en deux obédiences spirituelles, Ishâqîya, acceptant au temporel les wakil orthodoxes du Mahdî, et Nusayrîs, hésitant encore à les accepter.

L'apogée de cette infiltration eut lieu sous les trois vizirats de 'Alî Ibn al-Furât, financier et homme d'État de grande classe († 312/924). Comme financier, il organisa officiellement une « banque d'État » confiée à une firme juive de l'Ahwâz, les Bnê Netira et Bnê'Amram, qu'il privilégia dans

1. Khatib, *Ta'rikh Baghdâd*, I, 89 (= trad. fr. Salmon, 115), comparé à Astarâbâdî, *Manhaj al-maqâl*, 53, 151 ; et Kashî, 258.
2. *Tusy's List of Shia Books*, 353.
3. Tanûkhi, *Nishwâr*, trad. Margoliouth, ap. *Islamic Culture*, 1932, N° 96 ; Buhturî, II, 105.
4. Ibn Hazm, ap. *JAOS*, 1907 (XXIX), p. 102 *sq.* ; Ibn al-Rûmî, *Dîw.*, éd. Caire 1917, I, 541 ; Buhturi, I, 231, 252 ; II, 86, 143.
5. Avant, avec et après les Karkhiyûn aux finances de l'Ahwâz ; Buhturî, I, 216 ; Misk. I, 158.
6. Tanûkhî, *ap.* Yâqût, *Mu'jam al-buldân*, IV, 253.
7. Il choisit d'être enterré au masjid Sahla de Kûfa, lieu vénéré par les shî'ites extrémistes (Tabari, *Ta'rikh*, III, 2140 ; et notre « Explication du plan de Kûfa », ap. *Mélanges Maspero*, Le Caire, 1935, tome III, 337-360).
8. Cf. *Enzyklop. des Islam*, s. v. ; et Tanûkhî, éd. Ac. Damas, 1930, p. 15 ; Buhturî, *Dîw.*, II, 175.

ses opérations[1]. Comme homme d'État, il introduisit systématiquement dans les postes de commande les membres d'une puissante famille shî'ite, les Âl Nawbakht : il fit reconnaître officiellement l'un d'entre eux, Ibn Rawh, comme III[e] wakil du Mahdî shi'ite absent (917) par le calife sunnite, et confia à un autre Abû Sahl l'importante circonscription fiscale de Silh et Mabârik, qui passa ensuite avec Wâsit à deux autres Nawbakhtîya.

Comment expliquer la genèse de cette croissante prédominance de l'élément minoritaire shî'ite dans l'administration financière 'abbasside ? Le commerce de l'or et de l'argent étant interdit à des musulmans, l'État musulman dut recourir très vite à des dhimmis, chrétiens et juifs, pour équilibrer son budget. Sous Mutawakkil, on se servit d'abord de secrétaires chrétiens ou demi-chrétiens, comme les Banû Wahb et Banû l-Jarrâh. Mais les exigences de plus en plus tyranniques de l'État en matière fiscale firent rechercher des exécutants fiscaux plus entreprenants et plus souples. C'est alors que les kottâb shî'ites extrémistes triomphèrent. Plus entreprenants que des chrétiens, parce qu'officiellement musulmans zélés pour la famille du Prophète. Plus souples et plus cyniques, parce que, du fond du cœur, ils considéraient l'État 'abbasside, qu'ils servaient, comme illégitime, et donc tous les actes canoniques conclus sous le signe de son usurpation comme invalides et caducs ; ce qui les autorisait, dans l'exercice de leurs fonctions officielles, à tous les détournements, à tous les faux, sans que leur conscience s'en troublât. Accepter des postes dans l'administration 'abbasside leur permettait de travailler plus efficacement au succès de la conspiration shî'ite et cela seul importait : application du principe shî'ite de la dissimulation, ou taqîya : application d'autant plus stricte que leur shî'isme extrémiste les autorisait positivement au faux témoignage (*shahâda bi l-zawr* : détail stigmatisé dès Shâfi'î[2], chez les Khattâbîya Mukhammisa).

L'État 'abbasside était au courant de cet état d'esprit. Mais ses dirigeants, jouant au jeu dangereux de laisser faire pour mieux tenir, conservaient ces fonctionnaires hypocrites (se bornant à les rançonner de temps en temps), s'imaginant qu'il obtiendrait d'eux en retour des confidences sur des conspirations en cours, des dénonciations de fraudes fiscales. En réalité, la prépondérance dans un État califal sunnite de ces fonctionnaires fiscaux shî'ites extrémistes amena assez rapidement, non seulement l'aggravation étonnante d'immoralité financière que l'on observe sous Muqtadir, mais la dislocation et la ruine du régime et de l'État[3].

1. Cf. notre « Influence de l'Islam au Moyen Âge sur la fondation et l'essor des banques juives », ap. *Bulletin de l'Institut fr.*, Damas, 1931, N° 2 [*infra*] ; puis les recherches de W. Fischel, ap. *JRAS*, London, 1933 ; et Tanûkhî, *Nishwâr*, trad. Margoliouth, ap. *Islamic Culture*, 1931, N° 14.

2. Jamâl al-Dîn Qâsimî, *Majmu' mutûn usûliya*, Damas, p. 65.

3. On trouvera d'autres développements dans la seconde édition de la *Passion d'al-Hallâj* (actuellement en préparation). Quant aux B. Nawbakht en particulier, il faut consulter la belle monographie de 'Abbâs Eghbâlq *Khâne-dâne Nawbakhti*, Téhéran 1933 (l'arbre généalogique doit y être corrigé, pour le kâtib Hibatallah, suivant Tusy's *Ghayba*, 242).

LES NUSAYRÎS

Publié dans *L'Élaboration de l'islam*, Paris, Presses universitaires de France, coll. « Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg », 1961, p. 109-114. Cette contribution s'inscrit dans une longue lignée de travaux consacrée aux Nusayrîs, dont l'ouvrage de René Dussaud, *Histoire et religion des nosayrîs* (Paris, Librairie Émile Bouillon, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences philologiques et historiques », cent vingt-neuvième fascicule, 1900), a marqué de sa « pierre blanche » un apogée provisoire.
L'importance accordée à cette secte shî'ite avait été renforcée par la création d'un éphémère État des Alaouites (1920-1945), autour de leur fief ancestral de Lattaquié à l'est de l'Oronte, du IX[e] siècle à nos jours « leur principal et presque unique établissement » (Claude Cahen). Du seul fait que les Nusayrîs/Alaouites ont pour origine des clans yéménites de Hamdân et de Kinda (entre autres), le lien avec les précédentes études rééditées dans cette partie, comme l'étude sur la *Mubâhala* (voir ici t. I), s'établira aisément. La résistance des Nusayrîs à tous leurs ennemis, qu'ils fussent shî'ites (Ismaéliens), druzes, ou sunnites (Ottomans), leur évolution récente (déplorée par Massignon) en parti politique – leur prise de pouvoir au sein du parti Ba'ath syrien, qui en fait encore aujourd'hui les détenteurs du pouvoir en Syrie – donnent à ces pages un intérêt qui dépasse le simple goût documentaire pour les sectes shî'ites. C. J.

I. – Définitions et sources

En tant que secte religieuse, *stricto sensu*, les Nusayrîs sont des Shî'ites extrémistes, dont la liturgie s'est fixée dès le IV[e] siècle de l'hégire, d'Ibn Nusayr, leur éponyme, à Khasîbî.

Ils n'ont été majoritaires, en terre d'Islam, qu'en plusieurs cantons de Syrie (depuis Tibériade au sud, jusqu'à Alep et la Cilicie au nord). Et ils n'ont eu l'individualité politique que sous le mandat français au Levant, qui, de 1920 à 1932, a constitué un État des Alaouites avec le sandjak de Lattaquié[1].

En tant qu'école théologique, *largo sensu*, le nusayrisme représente l'aile « conservatrice » et « archaïsante » (*hashwîya*) du mouvement shî'ite *Salmaniyen*, dont l'aile « progressiste » et « intellectualiste » est formée par les Ismaéliens et les Druzes. Aussi voyons-nous tel vizir fâtimite (ismaélien) taxé de nusayrisme (ex. : Talâ'i'), comme tel groupe afghan d'Afridis. Et les ouvrages « exotériques » de Khasîbî sont très

1. Le cadastre ottoman avait asservi arbitrairement les laboureurs nusayrîs aux grands commerçants de Damas, Homs et Hamâh, qui leur assuraient la vente de leurs récoltes. Le régime du mandat français essaya de créer des paysans nusayrîs propriétaires ; d'abord (vers 1928), en émancipant les serfs nusayrîs des émirs ismaéliens de Masyaf ; puis en lotissant le célèbre Waqf de Sultan Ibrâhim Edhem à Gébélé (M. Ghâlib Tawil fit à cette occasion une tournée chez les « Nusayrîs de l'Inde », qu'il me raconta).

recherchés des Shî'ites officiels en Iran. Mais les auteurs sunnites considèrent les Nusayrîs comme des renégats de l'Islam, vu leur secret initiatique rigoureux.

On trouvera une bibliographie nusayrie dans les *Mélanges Dussaud*, 1939, p. 913-922 (127 numéros) : à compléter grâce aux nombreux travaux de R. Strothmann qui est le meilleur connaisseur du nusayrisme[a].

Du point de vue de notre Colloque, soulignons que les sources, toutes en *arabe* (avec quelques infiltrations persanes), consistent en livres « ésotériques », réservés aux initiés (avec quelques noms propres en cryptographie Qummî, système « Kam-Salâ »[b]). L'état de ces textes trahit la double tare : de *chaînes de transmission truquées* (pour dépister la persécution, ou favoriser l'ambition d'un prétendu « supérieur secret »), comme dans tous les compagnonnages d'artisans et de paysans (où se recrutaient les adeptes), car, jusqu'à nos jours, les travailleurs n'ont pas pu se constituer d'archives historiques, l'histoire étant monopolisée par la caste bourgeoise des scribes financiers – et de *récits d'événements* (surnaturels) *distordus* (dans le temps comme dans l'espace) – où le témoignage des femmes était systématiquement exclu, les mâles étant seuls transmetteurs de la vérité religieuse (la femme, chez les Nusayrîs, n'a pas d'âme immortelle[c]).

Le comparatiste peut entreprendre la critique de ces textes en se servant des divulgations péjoratives des *hérésiographes* (shî'ites et sunnites), et surtout des *catéchismes* (publ. Niebuhr, etc.), que, dès le XVIIIe siècle, devant le prosélytisme des missionnaires chrétiens en Syrie, les dissidents, que l'Empire ottoman ne protégeait pas, devaient composer. – On a aussi, et un peu trop, dénoncé dans le nusayrisme des éléments empruntés à l'hellénisme ou au christianisme, comme s'ils y étaient « structuraux » ; alors qu'ils n'y sont que « décoratifs ».

II. – Structure sociale

La société nusayrie représente, sous une forme exceptionnellement religieuse une communauté fermée de croyants (« *mu'minûn* », se disent-ils) en nombre fixe (total de 119 000)[1], tous mâles, la réincarnation pourvoit au remplacement de chaque mort par un nouveau-né. Les grades hiérarchiques de l'initiation ont des nombres également fixes. Il faut un minimum de 40 chefs de famille dans une cité pour qu'une cellule, une « loge » initiatique se fonde.

On sent que la persécution séculaire a durci la vie commune de ces artisans et paysans persécutés, les liant par cette *hospitalité* « salmaniyenne »,

1. Aux 119 000 fidèles du commun, il faut ajouter les 5 000 dignitaires des sept grades de la hiérarchie : en tout 124 000. Khasîbî, *Hidâya*, f. 23 *b* (ms. pers.). – En 1939, une statistique donne 325 311 Nusayris, hommes et femmes : donc environ 160 000 « âmes immortelles » (mâles). Ce qui n'est pas loin du chiffre « théologique » de Khasîbî : dix siècles plus tôt.

qui sacralise le hors-la-loi devenu l'hôte. Donnant au pain et au breuvage de cette hospitalité artisanale, aliment licite de camarades, un caractère liturgique *communiel*, leur faisant trouver une Vérité religieuse vivante, hors du monde hostile, faisant pénétrer déjà dans le Paradis de la sourate *Hal atâ* (LXXVI), où le vin devient licite, où la Résurrection se trouve « anticipée » (idée de la Raj'a), avec la certitude de l'élection ou de la damnation pour les amis ou les ennemis de la secte ; qui, lors de l'apparition cyclique des Trois ou des Cinq Chefs Saints ont vénéré ou méconnu leur caractère sacré. – Parmi ces Êtres sacrés, il en est un de spécial intérêt, *Fâtir* (nom divin de Fâtima, en tant que *fiat, kûnî*). Les femmes n'ayant pas d'âme, la Fille bénie du Prophète, souche de toute la race des Chefs et des Élus, élément central des « Cinq » de l'Ordalie (Mubâhala de Nejrân de l'an 631), au milieu de « son père, son mari et ses deux fils », se trouve l'élément sacralisateur permanent de la race, l'ablution prénuptiale de toutes les épouses nusayries, qui les met un instant en état de recevoir le germe mâle immortel. On sait que par un excès *hyperabrahamique*, la femme nusayrie est « offerte » par son mari à l'hôte de marque comme don suprême. Excès religieux symétrique du *sattee* de la veuve hindoue, qui indique un *sens du sacré* terrible – et l'intrusion, dans les vies individuelles de cette communauté humaine, d'éléments spirituels transhistoriques, liés à l'invocation ou à la déprécation de noms de personnages célèbres, dont les légendes se trouvent « stylisées » et « gauchies » intentionnellement dans la liturgie.

Et contrôlés par des expériences psychiques étranges, obtenues dans des rêves, au cours de pèlerinages à des tombes de martyrs – confirmant la vérité religieuse, et préparant l'élaboration de définitions dogmatiques : résurgences cycliques polyphasées de l'Esprit dans des formes physiques « sacralisées » par *kûnî* (= le *fiat* féminin = Maryam au cycle de Jésus, Fâtima au cycle du Prophète).

III. – Structure idéologique

Hegel disait qu'une communauté humaine n'a de réalité historique qu'autant qu'elle élabore la science de son devenir (transposition sur le plan idéal de la définition biologique de l'être vivant par « la base historique de réaction » qu'il possède, et le fait « résister à la mort »).

Le nusayrisme s'est presque immédiatement formé (dès Abû l Khattâb et dès Mufaddal Ju'fî), une structure idéologique eschatologique qu'on peut appeler « salmâniyenne[1] », car elle apparaît historiquement à Madâ'in, où fut enterré Salmân, le compagnon « iranien » du

1. À Beyrouth, en 1959 (3 févr.), j'ai été directement informé de la fondation d'un groupe de recherches religieuses *Salmâniyennes*, dirigé conjointement par l'émir Aref Tamer, de Salamiyya, *ismaélien*, auteur de plusieurs publications de textes anciens ; par M. Yusuf Abû Khalaqa, de Tripoli, *alaouite* (Nusayri ; et M. Sâmî Makârim, d'Aytar (Sûq el-Gharb, Liban), *Druze*.

Prophète de l'Islam, et à Kûfa (dont les chefs arabes « gouvernaient » l'énorme masse d'artisans de l'ancienne capitale sassanide, Madâ'in, ex-Ctésiphon[d]). Le salmânisme est à la fois à la base d'une théorie du compagnonnage artisanal initiatique (Salmân, barbier, circoncit, donc « initia » les deux petits-fils du Prophète, 2e et 3e Imâms du Shî'isme), et d'une doctrine « réincarnationniste » admettant le transfert des âmes des Cinq Chefs, et de leurs classes hiérarchisées de fidèles, de cycles en cycles. C'est une sorte de « préphilosophie », encore très naïve et matérialiste chez les Nusayrîs, devenant de plus en plus abstraite chez les Ismaéliens et les Druzes. Nous croyons avoir montré, dans une monographie publiée, en 1933, que Salmân fut réellement une personnalité authentique et influente. Et nous pensons qu'à la mort du Prophète, le rôle de « directeur de conscience » qu'il aurait déjà assumé dans la tente de Fâtima, modela ses deux fils, Hasan et Husayn, à la défense des convertis étrangers, *'ajam*, Persans, comme lui, et combina le mariage persan de Husayn avec une fille persane noble, née, non de Yazdadjard, mais de Hurmuzân (à Tustar), comme le dit A. Z. Balkhî (*ap.* Istakhrî).

Cette structure salmâniyenne, qui est « latente » déjà dans l'Ordalie de Médine (cf. mon étude sur la *Mubâhala*, 2e éd., Paris, 1955), éclate dans les manuels shî'ites de *Ziyârât* (notamment les cinq ziyârât de Fâtima à Médine, étudiées dans ma *Rawda de Médine*, *ap. BIFAO*, LIX), à propos du Baqî', où avait eu lieu la Mubâhala.

IV. – Méthodes d'approche

Plusieurs méthodes d'approche ont été appliquées pour l'étude des faits religieux nusayrîs. Méthodes avant tout philosophiques, comparant la structure idéologique nusayrie avec d'autres ; Dussaud avec le syncrétisme hellénistique•, Lammens avec les chrétientés orientales. Ces deux chercheurs avaient eu le contact personnel avec des adeptes, mais, dans leur perspective intellectualiste – une interprétation psychosociologique du nusayrisme où l'observateur « transférerait » sur son « banc d'essai » mental, par une science de la compassion, les comportements mentaux, les prières et actes religieux nusayrîs, leur paraissait inutile et futile.

Le nusayrisme était un cadavre fossilisé depuis dix siècles dans des formules, dont il suffisait de faire la dissection.

Pauvre petit groupe humain, en effet, persécuté et traqué, volontairement muré dans une discipline du secret l'asphyxiant hors du reste du monde vivant ; ses cris de douleur, pourtant, ne relevaient pas de l'automatisme animal, ils attestaient plutôt une survie larvée, une persistante protestation de Justice contre la victoire des technocraties matérialistes, un effort spirituel tenace vers un Idéal transcendant, postulant résurrection pour un Jugement général réhabilitant tous les proscrits : selon le mot profond de Khasîbî, la divinité ne saurait apparaître ici-bas (*en*

attendant) que sous la forme humaine (périssable), pauvreté, maladie, sommeil, mort (*Dîwân*, ms. Manchester, f. 5 *b*).

Ce n'est pas de mon plein gré que j'ai été amené à scruter sous cet angle le fait religieux nusayrî. Ayant débuté en islamologie chez des amis sunnites *Salafîya*, au Caire et à Bagdad, j'avais appris à donner « philosophiquement » raison aux Umayyades contre les Alides, à Yazîd contre Husayn tué « par le glaive de son Grand-Père » (mot profond, dont je ne compris que plus tard la vérité, à propos de cet insurgé prométhéen). Il fallut mon isolement, en caravane, au désert de Kerbéla et Nejef (printemps de 1908) où fermentait chez les bannis la conspiration « maçonnique » contre l'absolutisme hamidien, pour que je participe (et « souffre ») à la vie de serments et de vœux des pèlerins aux Ziyârât shî'ites d'Iraq (Wâdî l-Salâm et Imâm Hurr, imprécation du « *nâr al-hûlé* », exorcisme dramatique auprès de la tombe même de Salmân).

Expérience personnelle avortée, secrète, qui n'émergea consciemment sur le terrain de mes recherches scientifiques que vingt ans plus tard, quand mes missions en Syrie m'amenèrent chez les Alaouites à me lier d'amitié avec des Nusayrîs qualifiés (famille du sanjaqdar de Kerdaha, etc.), qui vivaient de leur Foi dans des intercesseurs transhistoriques comme Salmân et Fâtima, se fiant comme moi, à des témoins « apotropéens » ayant souffert pour la Justice. Expérience de chrétien catholique qui me fit mesurer l'imparfaite « compassion » apostolique de certains missionnaires français qui, au bout de 20 ans d'efforts inimaginables, n'ont su faire de leurs « convertis » nusayrîs que des « informateurs » pour « opérations militaires », finalement évacués sur la Haute-Volta comme gardes-chiourme des bagnes[1].

Le fait religieux authentique et suprême peut être observé *in vivo*, chez les Nusayrîs, fidèles aux « invariants » d'une liturgie musulmane vieille de dix siècles, si l'on comprend[2] en ami l'appel déchirant à une surhumaine Justice pour tous les opprimés, que leur ont légué Fâtima et Salmân[3].

---

1. Cf. là-dessus Munir Mushâbih l-Mûsā, *Étude sociologique des Alaouites ou Nusaīris*, thèse de doctorat dactyl., Paris, 1958, en 2 vol., au t. I, p. 360-361, où réf. à E. Janot, *Des croisades au mandat*, Lyon, 1934 ; et à Mhd. Mahmûd Sulaymân, *Al-Mujtama' al-'Alawī fī 'l-qarn al-'ashrin*, mém. dactylographié présenté à la Faculté des Lettres de Damas en 1956. Cette thèse, de 1 013 p. avec 8 + 13 fig. et 8 + 46 photos, est un travail d'ensemble très consciencieux et bien informé sur place : la critique des sources n'y est pas amorcée.

2. Dilthey le disait : la *compréhension* met à jour une relation immanente au réel (cf. aussi *Mardis de Dar el-Salam*, Le Caire-Paris, 1959, p. 7-32). – L'école psychologique de Jung introduit là une considération intermédiaire, celle des archétypes communs.

3. L'élément de dévotion *salmâniyenne* s'est constitué le premier, avec Abû l-Khattâb, le « Salmân » de Ja'far Sâdiq, puis avec AJ. Mhd. Ibn Sinân Zâhirî († 220), descendant d'un mawlâ de 'Amr-b-Hamiq Khuza'ī (de la tribu des « Tawwabûn » d'Ibn Surâd), le « Salmân » de 'Alī, tué à Mossoul par ordre de Mu'awiya (tombe érigée en 336 h. par Sa'īd-b-Hamdân). – La dévotion au *Mim* esquissée par Jâbir Ju'fī († 128 h.), précisée par Fayyâd et 'AA.-b-A. Nahikī contre la dévotion à l'*Ayn* transmise à Ishâq-b-M. Basrī de Madâ'in († 286 h.) par Ibn Jumhûr, fut tant bien que mal amalgamée à la dévotion au *Sin* des Salmâniyya par le fondateur des Nusayrîs, Abû Shu'-ayb M. Ibn Nusayr Namirî 'Abdî Basrî, mort vers 270 h. : dans la triade *'Ayn-Mîm-Sin* où Fâtima est à la fois Vierge Mère (grâce à Salmân), Épouse légale de 'Alî, et Fille de Muhammad.

ESQUISSE D'UNE BIBLIOGRAPHIE NUSAYRIE

Publié dans *Mélanges syriens offerts à M. R. Dussaud*, Paris, Geuthner, 1939, t. II, p. 913-922. Bien qu'elle soit aujourd'hui jugée incomplète, cette bibliographie est le complément nécessaire de l'étude précédente, qui y fait une allusion directe. C. J.

L'*Esquisse d'une bibliographie qarmate*, que j'avais donnée en 1922 pour le florilège offert à E.G. Browne, à Cambridge, était la préface avant-courrière d'un *Guide de littérature ismaëlienne*. Pour réaliser la rédaction de ce Manuel, il fallait vaincre bien des difficultés, du côté des Ismaëliens, habitués à refuser l'accès de leurs « livres secrets » aux non-initiés, – et bien des préventions, du côté des musulmans sunnites, accoutumés à condamner en bloc cette littérature « hérétique », sans consentir à envisager la documentation inédite qu'elle réservait pour l'histoire, non seulement de plusieurs dynasties alides, mais de l'essor des sciences et de la philosophie au Moyen Âge.

On sait que ce *Guide* finit par être écrit, par notre confrère V. Ivanow, dans l'Inde[1] : grâce à une société interconfessionnelle de savants qu'il réussit à fonder à Bombay[2], où une collaboration confiante naquit entre musulmans sunnites, shî'ites et ismaëliens, entre orientalistes européens, aussi, de diverses nationalités. On sait aussi quels résultats capitaux pour l'histoire générale des idées islamiques ont suivi la publication de ce *Guide*, avec les travaux de H. Hamdani, A. Fyzee, et P. Kraus.

L'*Esquisse d'une bibliographie nusayrie*, que je donne aujourd'hui au florilège offert à l'auteur du premier ouvrage critique consacré à la doctrine des Nusayrîs résume l'état d'avancement du *Guide de littérature alaouite* auquel je travaille depuis de longues années ; mais que je ne puis songer à publier sans avoir réalisé un accord préalable avec les notabilités syriennes que j'ai mises au courant de mon dessein, non seulement dans les milieux alaouites, où de précieuses adhésions sont déjà acquises, mais dans les milieux shî'ites ja'farites, et dans les milieux sunnites. Ils savent que mon dessein n'est pas de pousser à la divulgation de « livres secrets », d'ailleurs analysés sommairement depuis quatre-vingts ans, et plus, puisque Niebuhr et Rousseau, bien avant el-Adhani, nous ont apporté des catéchismes nusayrîs très explicites.

Mon but est de rédiger un manuel de bibliographie, aux notices aussi concises que possible, rangeant chronologiquement les auteurs par générations ou « classes » (*tabaqât*), depuis les premiers Mukhammisa (I[er] chapitre) jusqu'au siècle de Khasîbî, Jillî, et Tabarânî (2[e] cha-

1. V. Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, *ap.* PPF XIII, RAS, London, 1933, 138 p.
2. *The Islamic Research Association*, 43 Chaupati Road : dont l'animateur est le Dr A. Fyzee.

pitre). – Ensuite, depuis 'Ismet al-Dawla jusqu'à Hâtim Tawbânî, en passant par Hasan-ibn Makzûn et le renouveau poétique de notre XIIIe siècle (3e chapitre) : enfin les temps modernes, depuis Hasan Adjrûd de 'Ana, et Kélazû, jusqu'aux auteurs morts depuis la grande guerre (4e chapitre).

Pour chaque auteur figurent simplement : 1° son nom complet ; 2° la date, exacte ou approximative, de sa mort ; 3° un à un, les titres de tous ses ouvrages, en spécifiant si c'est un ouvrage de théologie ou de poésie, pour l'usage ésotérique, ou exotérique (*li l-khâssa*, ou *li l-'âmma*), quel est son sujet, s'il est encore conservé aujourd'hui, ou s'il en subsiste des extraits ailleurs.

Il ressort, des matériaux déjà rassemblés, que la littérature alaouite traduit, en une langue arabe fortement influencée de particularités dialectales tenant à une existence de proscrits, menée dans des villages de la montagne, à l'ouest de l'Oronte, par les clans yéménites, ghassanides, qui l'ont écrite, – leur fidélité pleine de sentiment, de ferveur et de poésie, à une série de thèmes symboliques, pénétrés d'une dévotion exaltée pour la famille du Prophète. Et que ces thèmes populaires transposent ainsi, en une littérature patoisante, une très ancienne tradition shî'ite, venue de Kûfa et de Madâ'in, celle des Mukhammisa, dont le fondateur légendaire fut Salmân. Ces thèmes et cette tradition se retrouvent d'ailleurs, en dehors de la montagne alaouite, chez plusieurs auteurs shî'ites du sud de la Syrie et de la Perse. Et l'on sait qu'en droit canon les Nusayrîs acceptent la plupart des auteurs classiques du shî'isme.

CHAPITRE I. – Auteurs Mukhammisa incorporés à la tradition littéraire des Nusayrîs

1. Mufaddal Ju'fî († vers 180 hég.), successeur d'Abû l-Khattâb, accepté comme le râwî des ouvrages suivants, attribués à l'Imâm Ja'far († 148 hég.), surnommé ici « al-'Âlim », « le Maître »

1. k. al-Sirât, li l-'Âlim, PA_3, ff. 86a, -182a : cf. LY 72a, 73a, 83b ; Dussaud N° 5.
2. k. al 'uqûd ; SA.
3. k. al asûs, li l-'Âlim, PA ff. Ia-79a.
4. k. al ashbâh wa l-azilla, PB 114b.
5. k. al haft BS, 22, 32, 59, 61 ; PL 15 (voir ici *12*, n° 52) ; LY 24a.
6. k. jâmi' al-usûl SA (= *k. daraj al-marâtib*, tafsîr cité *ap.* n° 89 ?).
7. k. al farâ'id wa l-hudûd SA.

2. Yûnus [*qqf. Yûsuf*] *ibn Zabyân Kûfî* KH 272

8. k. haqâ'iq asrâr al-dîn (voir *14*, n° 63) LY 20b, 28a.

3. Muhammad ibn Sinân Zâhirî († vers 225 h.)

9. k. al-anwâr wa l-hujub, 'an al-'Âlim PB, 104a, 129b, 149b, 151b, 152a.

4. *Ja'far-b-Muhammad-b-Mufaddal Ju'fî* KH 63, 204
10. Adâb 'Abd al-Muttalib (var : -al-dîn) LY 79a.

5. *Abû Shu'ayb Muhammad Ibn Nusayr Namîrî* Basrî († vers 270 h.)
11. k. al-mithâl wa l-sûra PB 3a-b ; LY 86a.
12. La'na BS 44.
13. Masâ'il Yahya-b- Mu'în PB 144a, 177a (attr. à *26*, *ap.* LY 143a).
14. k. al-akwâr wa l-adwâr SA.
15. k. al-ta'wîl fî mushkil al-tanzîl SA.

6. *Muhammad-ibn Jannân Junbulânî*[1] († vers 287 h.) GT 196
16. k. al-'îdâh fî sabîl al-najâh SA.

CHAPITRE II. – Auteurs classiques Nusayrîs [IVe-Xe siècle]

7. *Khasîbî* [*Abû 'AA Husayn-b-'A-b-Hy Ibn Hamdân*], dit « Shaykh Yabrâq », né 260 † Alep en 346 ou 357 hég. (transcrit « Hadînî » *ap.* livres shî 'a de Perse : cf. M. Jawâd, ap. *Lughat al-'arab*, Bagdad, IX-6, 471-472) ; KH 48, 506
21. k. al-hidâyat al-kubrâ, dédié à l'émir Sayf al-Dawla, d'Alep GT 198 ; Tabarsî Nûrî († 1320 h.), *Nafas al Rahmân*, chap. XIV p. 142-144 ; PB 103b.
22. k. al-mâ'ida, dédié au même GT 287. (cf. *Nafas*, chap. VI, p. 65).
23. Dîwân, ms. Manchester 452 A ; BS 13, 16, 48, 51, 82, 83, 85, 92.
24. k. al-Majmû' (XVI sourates) ; publ. Adhanî ; éd. Dussaud, p. 181 ; surnommé aussi k. al-dastûr BS 7, 88, 92.
25. Ad'iya LY 71a.
26. 'Aqîdat al-diyâna, éditée par « Bakhtyâr » (dont *Dîwân*, ms. Manchester 452 D) : ms. LM.
27. Risâla rastbâshîya, dédiée à un émir Daylamî de Bagdad, identifié au buwayhide Bakhtyâr par GT 198, 240 (selon n° 37) ; LY.
28. Risâla fî l-siyâqa CF.
29. k. al-farq bayn al-rasûl wa l-mursal SA.
30. Masâ'il, éditées par ses disciples. PB ; BS, 17.

8. *Jillî* [*M-b-'A*] BS, 15 ; TP 43
31. Risâla fî bâtin al-salât LY 55b.
32. Risâla masîhiya LY 14b.
33. k. al-fataq wa l-rataq SA.
34. k. al-ta'lîq wa l-samâ' wal-tanzîh wa l-ridâ' SA.
35. k. al-andîya SA.

1. Sur Junbulâ, alors centre révolutionnaire, comp. KH p. 450, 468 505, avec : Tabarî *Ta'rikh*, s.v. Mas'udî, *Tanbih*, 391 ; Yâqût II, 126, 456, et *Marâsid*, s.v.

36. k. tafsîr al-hurûf LY, 2b.

9. Qitti'î [*qâdî Abû l-Fath M-b-H Baghdâdî*] PB, 141b ; a'yâd, 139b ; GT (lettre)

37. Risâla 'ismiya (= r. nasîha).

10. Jisrî [*'Ali-b-'Isä*] GT 198-199 (vers 340 hég.)

38. Munâzara, dictée à Abû 'Aa-b-Harûn Sâyigh PB, 41a, 53b, 176b-179a.

39. k. al-tawhîd PB 4a.

11. Abû Dhahîba Ismâ'îl Ibn Khallâd (de Ba'albakk, de secte Ishâqî) GT 201, 262

40. k. al-fahs wa l-bahth (dialogue attribué aussi à Ja'far-b-'Abdalmalik) SA-PB, 118a, 123a, 125b, 131b.

12. Tabarânî [*shaykh*] *Abû Sa'îd Maymûn-b-Qâsim = al-shâbb al-thiqa*, (né 358, † après 426 hég.) GT, 203, 262 ; cf. *Recueil*, 1929, pp. 221-223

41. k. Majmû' al-a'yâd (analysé ap. *Rev. Monde Musulman*, t. XLIX, pp. 57-60 ; ms. Berlin, 4292) ; PB 17a ; BS 31, 96.

42. k. al-Hâwî (fî 'ilm) al-fatâwî BS, 18 ; SA.

43. k. al-dalâ'il fî ma'rifat al-masâ'il BS, 17, 59, 61.

44. k. al-radd' alâ l-murtadd (probablement contre Ibn Khallâd) CF.

45. k. didd diyânat 'Alî-b-Qarmat wa 'Alî-b-Kashka (*sic* : pour Hasaka) [Hawwâr Qommî], † vers 250 hég. : cf. Mâmuqânî, *Tanqîh*, n° 8211.

46. k. al-amâna 'alä hukm al-siyâna SA.

47. k. al-ma'ârif PB 94a, 135b.

48. k. kanz al-hayât SA.

49. k. al-bahth wa l-dalâla (fî mushkil al-risâla : 'an sifât Allah al-'arba' al-khâliqât wa l-makhlûqât) (peut-être = k. al-haqâ'iq fî l-farq bayn al-makhlûq wa l-khâliq) LY 52a ; SA.

50. k. al-jawâhir SA.

51. k. al-butûn wa l-zuhûr LY 56[b].

52. k. al-haft (voir *supra* Mufaddal) LY 59.

53. al-alfâz al-durriya SA.

54. Risâlat al-tawhîd SA.

55. Risâla nu'mâniya (peut-être sur Mufîd, son maître shî'ite) SA.

56. Masâ'il 'an al-Jillî LY 87b.

57. k. al-jâmi' fî ahkâm al-muqirr wa l-qâni' SA.

13. Salâma-b-A. Haddâ, disciple du précédent (SA)

CHAPITRE III. – Du XIe au XVIe siècle de notre ère (cf. PB 140b)

14-15. Groupe des Âl Shu'ba Harrâniyûn : parmi lesquels : (SA, LZ) *Hamza-b-'Alî Ibn Shu'ba Harrânî :*

61. k. hujjat al-'ârif 'alä l-bâyin wa l-mukhâlif LZ : PB, 51b.

62. k. al-tamhîs SA.

63. k. haqâ'iq asrâr al-dîn (p.-ê. = k. mûdih al-asrâr (voir *2*) LZ, SA.

Muhammad-b- Shu'ba :

64. k. al-usayfir PB, 2a-37b, 103b (philosophie).

16. Muhammad-b-Muqâtil Qitti'î SA

65. k. adab al-tâlib.

66. Risâla misriya (p.-ê. = r. shâfiya ; cf. n° 105).

17. Abûl Fath M. 'Ismat al-Dawla-b- Mu'izz al-Dawla-b-'Isä Kuwaylij LZ ; PB, 138-142

67. k. fî l-jafr.

68. k. fî 'amal al-zîj.

69. Ad'îya.

70. k. minhâj al-dîn wal bayân (= al 'ismiya = al-misrîya, dédiée à la ville du Caire) GT 346 ; BS 29 ; LY 14, 80b, 174b-186a ; PB 138a, 141b, 142a (cf. n[os] 37 et 66).

18. 'Alî 'Alam al-Dawla, disciple du précédent, par Sidq al-'Ilm (PB 138a)

19. Abû Nasr Mansûr Jillî

71. Risâla muntasifa LY, 181b.

20. Ibrahîm-b-'Uthmân Ibn al-Mustaliqî, LZ (? n° 41 f. 73b en fait un maître de *12*)

21. al-Sawwâq al-Basrî, LY, 74a (= Mûsä ?)

22. Sayyid Sadr al Dîn al-Murtada al-Mujtaba Muwaffaq al-Dîn Sâbirî

72. Qasîda LY, 180a.

23. Abû'l Hasan Jawharî, LZ

24. al-wazîr Safî al-Dîn Haydar-b-al Mihwar Fâriqî (de Miyyâfâriqîn) surnommé « 'Abd al-Mu'min al-sûfî » : LZ

73. k. al-irshâd wa l-fi'l al-mufîd fî haqîqat al-tawhîd.

74. k. miftâh al-kunûz.

25. Abû Sâlih Daylamî : LZ

75. k. hidâyat al-mustarshid wa sirâj al-muwahhid (répertoire bio-bibliographique).

26. Muhammad-b-Ismâ'îl Jazarî, contemporain des deux précédents (LZ)

76. k. al-rasâ'il PB, 140b-141b (disciple des Jillîyûn).

27. Abûl Fadl M.-b-H. Muntajib al-Din 'Ânî († vers 595 hég. SM 175-178)

77-79. k. tasmiyat al-a'yâd- ; k. al-Âlim wal muta'allim ; k. al hayât al-rûhiya.

80. Dîwân, ms. Manchester 452 C (dont qasîda dhahabiya, et q. yamaniya LY 39b, 174b).

28. al-shaykh al-amîr Hasan-b-Makzûn Sinjârî, min Âl Muhallab Ibn Abî Safra Ghassânî († 646 hég., ou 638 hég.) GT 301 ; BS, 66, 93

81. Dîwân.
82. k. tazkiyat al-nafs fî ma'rifat bawâtin al-'ibâdât al-khams.

29. al-shaykh Hâtim Tawbânî al-Jadîlî († bien avant 694 hég. ?, selon PB ff. 112b, 116a, 150a ; mais GT le fait naître en 677 hég. à Tartous et en fait le maître du prince Abû l-Fidâ de Hamâh, GT, 313-315)

83. k. al-tajrîd.

30. Yûsuf-b-al-' Ajûz Halabî Nashshâbî, supposé avoir écrit en 694 hég. le k. al-munâzara (ms. PB ff. 67b-155a), réponse suspecte au k. al-majlis li l-Mu'allim Mûsä, supposé écrit en 685 hég., et à Zayd al-Hâsib (PB 137b)

31. Yûsuf al-Raddâd Halabî LZ

85. Risâla (= munâzara ma' hulûliya Hims) ms. NG ('aqîda halabiya)

32. shaykh (mu'allim) Jâmi' Mirrîh LZ

33. al-Basîrî : SA

86. k. tadhkirat al-nafs.
87. al-anwâr wa l-nujûm.

34. 'Alî-b-Mansûr Suwayrî, écrit en 714 hég.

88. Ash'âr, où il célèbre ses maîtres, dont les 'ulamâ' Wâdî' l-kharnûb.
89. Qasîda « al-mathal al-nûrî » : BS, 23, 46, 50 ; PB 9a, 71a, IIIb, 167b ; LY 124e ; ms. Manchester 452 ; ms. LM (269 strophes).

35. shaykh Ibrahîm Tûsî († vers 750 hég.)

90. Dîwân BS 65, 68, 70, 71, 112, 114 (H 201).
91. Qasîda 'aynîya BS 20-31, 90, 115 ; LY 176b.
92. Qasîdat al-Fitra, de 319 rimes (riposte à celle de Suwayrî ; analysée *ap.* « Eranos », Zurich, 1938, pp. 161-173) ms. LM.

36. Abû Tâhir Sâbûr SA, LY 80b

93. k. al-Tâlaqân.
94. *Id.* Commenté par Abû l-Hasan Mudnî, ap. *al-Jawâhir al-Tâlaqâniya* (LY 75a).

37. 'Imâd al-Dîn A.-b-Jâbîr-b-Jabala Ibn Abîl 'Arîd Ghassânî † 803 hég. selon SM p. 179 ; quoique SA affirme qu'il mourut en 614 hég.

94. k. al-wasîya.
95. Masâ'il 'an Nasr-b-Ma'âlî Kharaqî de Gébélé.

38. shaykh Hasan-b-Hamza Balânisî Shîrâzî (= Shayzarî ?), contemporain du précédent ; mais, selon GT, né 583 hég., † 638 h.

96. k. al-tanbîh, 4 chap., 344 pp. exposé doctrinal méthodique (exotérique).
97. k. farâ'id al-fawâ'id al-'alawîya.

39. shaykh Hasan al-Ajrûd 'Ânî († 836 hég. selon le k. majma' al-'uyûn de Husayn Mayhûb Khayyâtî) (GT) ; GT 301, 303, 316 ; PB IIa ; Dussaud N° 17 ; PB 175b ; H 255
98. Dîwân.

Chapitre IV. – Du XVIe siècle de notre ère à nos jours

40. Karakî (p.-ê. = *'Alî-b-Hy.*, † 945 hég. ?) : SA
101. k. al-sirr al-khafî.
102. k. al-ifâda min 'îdâh al-shahâda.
103. k. al-sirr al-maktûm.

41. shaykh Muhammad-b-Yûnus Kalâzû Jarânnî, écrit vers 1011 h. à Antioche
104. Dîwân BS, 62, 68, 70, 71 (cf. PB 174b) ; H 210-219, 252.
105. k. al-ta'yîd BS 31, 59, 61 (est-ce risâla shâfiya, LY 27b ?).
106. k. al jadwal al-nûrânî BS, 90 (attr. à Jalâl D.-b. Mi'mâr Sûfî LY 30b).
107. al-bâtin BS, 91.

42. shaykh Yûsuf Abû Tarkhân al-Bannâ, Ghaybî écrit avant 1120 hég.
108. Dîwân BS 56, 77, 79, 114 : H 229-233.
109. Risâla hasabîya, manuel de chronologie fort important et fort rare que GT avait utilisé et m'a décrit.

43. shaykh Khalîl-b-Ma'rûf Numaylî SA ; BS 73, 75, 84 et H 220-226 : contemporain de Shaykh Yûsuf Khatîb (BS, 75, PA II, H 227) ; et Sârim (BS, 66, PA II, H 206)[1]

44. shaykh Mahmûd Ba'amra SA

45. shaykh Ibrahîm Murhij († 1272 hég. SA)
110. Qasîda LY 55a, 182a, 187a.

46-47. Groupe des Banû Mahraz, du clan du figuier (*tîn*), dont *Mansûr Khalîl Tûrda Mahrazî* (vers 1260 hég.)[2] et *'Alî Bitshiya*, auteur d'une qasîda contre Ibrahîm 'Affâs du clan de l'yeuse (= *'afs*) (ms. MV) GT 454, 477

48. Husayn Âl-Ahmad Hammîn († 1295 h.), disciple d'Ibr. Murhij : (LY 34a, 75a, 83a, 171b, 173a, 183a)
112. k. al-yamanîya.
113. k. al-zabda.
114. k. al-ibtihâlât.
115. k. al manhal al-mawrûd.
116. k. ghanîmat al-safar.

---

1. Cf. 'Alî-b-Sârim, H 241, 248.
2. PB 167a.

117. Dîwân.

49. shaykh 'Alî Mâkhûsî († 1292 h.)

118. k. al wâritha BS, 10.

50. shaykh Yûnus-b. Yûsuf-b. M.

119. k. khushu' al-nafs LY 96-97.

120. k. munâjât al-habîb bil sirr al-'ajîb.

Appendice

Ne figurent pas dans la liste ci-dessus :

121-123. 1° les *catéchismes* Nusayrîs, dont deux sont conservés en Europe, ms. Paris 5188 (copie Sacy du ms. Niebuhr = Kiel n° 19) et ms. 6182 Paris (analysé *ap.* Wolf, in ZDMG III, 302-309).

Et un autre (ms. Beïtar), analysé par Niebuhr (Reisen, II, 440-444).

124-125. 2° les *manuels d'initiation* Nusayrîs : dont un, de Hamâh, est conservé dans la bibliothèque A. Taymûr Pasha au Caire ('Aqâ'id, N° 564), et un autre paraît avoir servi de base à Sulaymân al-Adhanî, pour la première partie de sa Bâkûra Sulaymâniya (Beyrouth, 1863, 119 p.).

3° deux *études* de vulgarisation publiées par des Alaouites :

126. Ta'rîkh al-'Alawiyîn, de Mehmed Emîn Ghâlib Âl Tawîl al-Adhanî († 1351 hég.), Lattaquié, 1924, 478 pp. ; analysé ap. *Rev. études isl.*, 1928, pp. 191-192.

127. Fî sabîl al-majd, de 'Abd al-Hamîd-b-' Abd al-Wahhâb al-Hâjj Mu'allã, Buenos-Ayres, 1934, 207 pp. (dans ce livre d'adab, seules les pp. 161-204, « qism atharî », donnent des textes, vers et prose, de onze auteurs alaouites, avec portraits).

Bibliographie : voir article NUSAIRIS, ap. *Encyclopédie de l'Islam*[1] ; notre *Salmân Pâk*, PSE. Iran. n° 7, Paris, 1934 ; et *ZDMG* 92 (1938), 378-382.

1. *Sigles* employés pour les références : BS = *bâkûra* – CF = liste Catafago (JAP, 1876-II, 523) – GT = N° 126 *supra* – KH = N° 21 – LY = *majmû'* 2 de la coll. LM – LZ = catalogue d'une bibliothèque – PA = ms. Paris arabe 1449 – PB = ms. Paris arabe 1450 – SA = catalogue d'une bibliothèque – SM = N° 127 – TP = Ms. A Taymûr Pasha. – H = Huart, *ap.* JAP 1889 (XIV), 190-261.

LES ORIGINES SHÎ'ITES DE LA FAMILLE VIZIRALE DES BANÛ'L FURÂT

Publié dans les *Mélanges offerts à Maurice Gaudefroy-Demombynes par ses amis et anciens élèves* (Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1935). Cette étude va dans le sens indiqué par les « Recherches sur les shî'ites extrémistes à Bagdad » et va de pair avec la magistrale étude qui la suit, « L'influence de l'Islam au Moyen Âge sur la formation et l'essor des banques juives ».

Dans le présent article, on relèvera le fameux et obscur moment critique où le VIII[e] Imâm reconnu par les shî'ites duodécimains, 'Alî al-Ridâ, fils de Mûsâ al-Kâzim, fut désigné par le calife 'abbasside al-Maymûn comme son successeur (201 h/817). Cette décision du calife, qui remettait à la famille des Alides l'autorité que celle-ci revendiquait depuis son fondateur, souleva la réprobation, puis la résistance violente des 'Abbassides et sunnites de l'Irak. Il semble que le vizir shî'ite iranien Fadl Ibn Sahl n'ait pas été pour rien dans ce choix politique, auquel l'Imâm lui-même n'était pas très favorable. Quoi qu'il en soit, Fadl Ibn Sahl fut assassiné et quelques mois plus tard, en 203 h/818, l'Imâm al-Ridâ mourut de façon suspecte en un lieu qui se nomme désormais Mashhad, et qui est une des plus grandes cités de l'Orient iranien : *Mashhad al-Ridâ*, le « lieu de martyre de Ridâ ».

On corrigera sur ce point le lapsus de Massignon, qui parle du IX[e] Imâm, et non du VIII[e] Imâm. L'implication d'un Nusayrî, comme semble l'être le vizir Ibn al-Furât, dans un jeu politique duodécimain est l'un des aspects les plus passionnants de cette étude. C. J. et S. A.

La mort, au siège de Syracuse, d'un *Ibn al-Furât*[1], cadi malikite de Kairouan, motive et peut expliquer la présence de la note ci-après, en ce florilège nord-africain, offert à un maître dont l'œuvre n'est pas sans attirer l'attention, aussi, sur l'Orient musulman, et jusqu'à l'Euphrate.

Nous voudrions, en ces quelques lignes, préciser deux points : souligner, d'abord, combien le manque, en onomastique arabe, d'un bon dictionnaire des prénoms se fait sentir[2] ; et marquer dans quelle mesure une monographie sur telle ou telle grande famille de Bagdad[3], dont le mécénat a exercé sur l'évolution de la pensée islamique, spécialement

1. Asad Ibn al-Furât Ibn Sinân al-Harrânî († 213/828).

2. En dehors des *indices* des historiens et traditionnistes, qui ne se proposent pas de nous donner la liste des prénoms usités en arabe (et de leur « somme » avortée, l'Onomasticon Caetani, arrêté à *Abdallah*, p. 144), – signalons Muhammad Muqbil Bey, *Al-durr al-thamîn fî asmâ l-banât wa l-banîn*, Caire, Wâdinnîl, 1294, 243 pages : noms arabes, turcs et persans ; et le *Vocabulaire destiné à fixer la transcription française des noms des indigènes*, Alger, 1891, 393 pages (13 500 noms : recension par Socin, *ZDMG*, LIII, 471-500). J'ai constaté en octobre 1917, sur les registres de la légion arabe du Hedjaz, la survivance, après mille ans, du prénom « déilémite » *Halûz* dans la région de Basra (cf. *Passion*, 326, n. 2).

3. Gottschalk vient de monographier les Madharâ'iya (suppl. à *Der Islam*, 1931), et A. Eghbâl les Nawbakhtîya (*Khânédâné Nawbakhtî*, Téhéran, 1933 ; cf. ce que j'en ai dit in *Passion*, 142-159, et *Recueil*, 1929, p. 175).

par la diffusion des traductions du grec, une action décisive, peut enrichir notre compréhension d'un milieu social.

En étudiant l'administration califale du début du IVe siècle de l'hégire, le nom d'un fils de vizir, al-Muhassin Ibn 'Alî Ibn al-Furât, avait retenu mon attention[1]. Ce nom est assez rare en onomastique islamique archaïque[2], et décèle des croyances familiales non seulement shî'ites, mais shî'ites extrémistes (*ghulât*) ; puisqu'il implique comme certaine l'existence, fort controuvée, d'un troisième petit-fils alide du Prophète, al-Muhassin Ibn 'Alî[3], enfant mort-né dont la mère, Fâtima, aurait accouché prématurément au jour de l'*ihrâq bâb al-dâr* (632) ; lorsqu'elle aurait été malmenée par 'Umar Ibn al-Khattâb et Qunfudh Ibn 'Umayr Ibn Jûdân al-Taymî, au cours d'une perquisition domiciliaire ordonnée par le nouveau calife, Abû Bakr[4].

Un des oncles et un des cousins de cet al-Muhassin portent la kunya Abû l-Khattâb, qui est fort rare (un seul sahâbî, râwî d'un seul hadîth, et un faqîh hanbalite bagdadien) en dehors des milieux shî'ites extrémistes, où elle réfère à leur fameux martyr Abû l-Khattâb al-Kâbilî, leur sixième *bâb*, exécuté sous l'Imâm Ja'far en 138 h., fondateur des Khattâbîya, dont Ismaéliens et Nusayrîs sont issus.

J'en avais inféré que la famille vizirale des Banû l-Furât, dont le rôle politique et social à Bagdad ressort de façon si intéressante des récits contemporains compilés par Jahshiyârî, Miskawayh et Hilâl Sâbî, devait avoir de secrètes attaches avec quelque secte shî'ite. Mais laquelle ? La voix populaire avait accusé le vizir 'Alî de complicité avec la secte ismaélienne des Qarmates[5], mais sans preuves ; et l'amitié d'Ismâ'îl Nawbakhtî pour lui faisait songer plutôt aux Ithna'asharîya.

De fait, c'est à une branche extrémiste de ce groupe, les futurs Nusayrîya, que la famille des Banû l-Furât a été effectivement affiliée. En effet la coïncidence de deux chaînons généalogiques à quatre prénoms identiques force à identifier Muhammad Ibn Mûsä Ibn al-Hasan Ibn

---

1. *Passion*, 262.

2. C'est le prénom du cadi Tanûkhî († 384), et du père de l'historien Hilâl Sâbî ; mais Tabarî (index) ne donne, en dehors du nôtre, qu'un seul Muhassin, et Abû Ja'far Tûsî (*Fihrist*, 263) qu'un seul auteur de ce nom. Ultérieurement, le nom est devenu plus fréquent : Muhsîn al-Fayd et Muhsin Fânî, au XVIIe siècle, sont bien connus. Mais il est surtout répandu sous la forme féminine (Muhsina) et sous le théophore 'Abd al-Muhsin : cf. Muqbil, *loc. cit.*, 50, 95, etc.

3. Ce nom, formé pour compléter le couple *Hasan-Husayn* (cf. la triade *Shabbar-Shubbayr-Mushabbir* des fils d'Aaron selon les Nusayrîs, ms. Paris, ar. 6182, f° 6 a), se prononce maintenant *Muhsin* (Le *Vocabulaire* d'Alger, p. 259, col. I, le transcrit *Mahcène*). – Dès notre Xe siècle, Muhassin avait un maqâm à Alep (décrit *ap.* Sobernheim, in *Mél. H. Derenbourg*, 1909, 379-390, et Sauvaget, in *Rev. études islam.*, 1931, 74-76, et *Syria*, 1928). Dans la mise en scène fort dramatique du Jugement dernier selon les Nusayrîs, la résurrection des martyrs alides s'achève par l'apparition, entre les bras du Prophète, de son petit-fils Muhassin, ensanglanté : il l'élève vers le ciel pour obtenir que justice soit faite (cela se retrouve dans les *ta'ziyés* persans).

4. Le récit type figure dans le *Kitâb* du pseudo-Sulaym Ibn Qays Hilâlî, dès le troisième siècle de l'hégire (Tabarsi Nûrî, *Nafas*, 122-123) : cf. Khasîbî, *Qasîda ghadîriya*, vers 35-41.

5. De Goeje, *Carmathes*, 87 – cf. *Passion*, 207, n.

al-Furât, principal adepte du XI[e] *bâb* nusayrî, Muhammad Ibn Nusayr († Basra, vers 270/883)[1], avec le propre père du vizir 'Alî, dont le frère aîné, Ahmad, occupa quelque temps un des cinq postes de *yatîm* auprès du XI[e] *bâb*[2].

Il y a plus : si ce Muhammad Ibn al-Furât reconnut Ibn Nusayr comme XI[e] *bâb*, c'est qu'il devait être proche parent de son prédécesseur, le X[e] *bâb*, 'Umar Ibn al-Furât al-Kâtib al-Baghdâdî : son oncle ou son grand-oncle.

Cet 'Umar Ibn al-Furât apparaît comme le chef des shî'ites extrémistes (*ghulât*) de la secte des Khattâbîya vers la fin de la vie du IX[e] Imâm, Abû l-Hasan II (= 'Alî al-Ridâ)[3]. La « coupe d'initiation » que cet Imâm lui aurait envoyée et l'investiture solennelle qu'il lui aurait conférée incitèrent 'Umar Ibn al-Furât à prêcher fort imprudemment qu'il fallait vénérer cet Imâm[4] comme l'incarnation actuelle de la *ma'nawîya* divine (qui avait résidé en 'Alî ibn Abî Tâlib) ; et cela au moment précis où le IX[e] Imâm, transigeant avec le calife al-Ma'mûn pour le bien de la communauté musulmane, acceptait de devenir l'héritier présomptif de cet « usurpateur[5] ». La prédication intempestive de 'Umar Ibn al-Furât se heurta à Bagdad à la réaction anti-alide, il tomba entre les mains d'Ibn Shakla, c'est-à-dire d'Ibrâhîm Ibn al-Mahdî, qui le fit supplicier (durant son court règne, entre le 5 muharram 202/817 et le 17 dhû l-hijja 203/819[6]). Après cette mort, que les shî'ites modérés attribuèrent à une malédiction du IX[e] Imâm, les *ghulât* continuèrent à le vénérer ; au XIII[e] siècle, Ibn al-Athîr constatait qu'il était encore le principal « saint » du calendrier des Nusayrîs ; sa fête est encore mentionnée le 13 de dhû l-hijja.

Peut-on remonter plus haut pour les origines de cette famille ? Astarâbâdî, donnant par erreur à cet 'Umar *bâb* du IX[e] Imâm, le prénom du Muhammad qui vécut trente ans plus tard, en fait le fils d'un auteur shî'ite extrémiste connu, Furât Ibn al-Ahnaf al-Ju'fî (var. Jarmî) de Kûfa : mais sans citer sa source[7].

---

1. H. Nawbakhtî, *Firaq al-shî'a*, éd. Ritter, Istanbul, 1931, 78, l. 7-9 ; Astarâbâdî, *Manhaj al-maqâl*, 314 ; Kashshî, *Ma'rifa*, 343, 323.

2. Ms. Paris, ar. 6182 (catéchisme, quest. n° 42).

3. Kashshi, 343 ; Astarâbâdi, *loc. cit.*, 314 ; sous le faux prénom « Muhammad ». Le prénom 'Umar est rétabli *ap.* Astarâbâdî, 250 et 251 (en marge : Bihbihânî, d'après Kaf'amî).

4. Malgré lui.

5. À la grande indignation des légitimistes comme Yûnus Yaqtînî qui déclarèrent que le IX[e] Imâm était devenu *tâghût* (Kashshi, 306, Astarâbâdî, 380).

6. Sources *in* note 430. Le récit de cet événement manque dans Sûlî, *Akhbâr Ibrâhim Ibn al-Mahdî* (suivant une communication d'I. Kratchkovski), dans Khatîb (*Ta'rikh Baghdâd*, VI, 142-148), dans Barbier de Meynard (in *JAP*, 187, XIII, 201 *sq.*) et dans Gabrieli (*Al-Ma'mûn e gli Alidi*, Leipzig, 1929). – Le poète shî'ite Di'bil a violemment satirisé l'éphémère califat d'Ibrâhim Ibn al-Mahdi.

7. Ne pas le confondre avec Furât b. Ibrâhim b. Furât al-Kûfi, auteur du *Tafsir kabir* (Khwansâri, *Rawdât*, 511). – Il y eut un sahâbi du même nom : Furât b. Hayyân 'Ijli (Ibn Qutayba, *Ma'arif*, 114) ; cf. sur sa rue à Kûfa : Tabari, *Ta'rikh*, II, 735.

Je donne, en terminant, d'après G. Wiet (*CIA*, I, 2, 1929, p. 91-101), plus complet que Gottschalk (*Madhara'iyûn*, in *DI*, *BH*, 1931, p. 102, n.) et que la notice de Zetterstéen (in *Encyclopédie de l'Islam*, s. v. Ibn al Furât) sur l'histoire de cette grande famille vizirale, le tableau reconstitué de ses générations :

1° (?) Furât Ibn al-Ahnaf, à Kûfa vers 175/791.

2° 'Umar Ibn al-Furât, *bâb* du IXe Imâm, exécuté vers 203/818 (*kunya* : Abû Sahl, ou Abû l-Qâsim).

3° Muhammad b. Mûsä b. Hasan b. Furât, avant 254/868[1].

4° Ahmad b. Mûsä, veut succéder à Ibn Nusayr en 270/883 (*Firaq*, 78, l. 10).

5°-8° Ahmad b. Muhammad b. Mûsä, concurrent de 4°, puis mathématicien et financier, † 291/903 (*Passion*, 207 n. 3) ; son fils Abû l-Khattâb 'Abbâs, biographié par Khatîb, né en 258/871, † 338/949, est un *râwî*, a deux fils, Muhammad († 384/994) *nassâkh* connu, et 'Ubaydallâh (cf. Kalbî, *Khayl*, éd. Levi della Vida, p. XV).

9°-10° 'Alî, frère de 5° ; né en 241 à Bâbillä, canton de Sarîfûn en Haut Nahrawân, trois fois vizir[2], exécuté en 312/924 ; son fils Muhassin protège le shî'ite extrémiste Shalmaghânî ; Cf. *ap.* Zetterstéen (*EI*, *loc. cit.*) le résumé de leurs vies.

11°-13° Abû l-Khattâb Ja'far, frère de 5° et 9°, père du vizir Fadl († 327/939) dont la sœur épousa Ibn Tughj, puis Ibn Râ'iq, et dont le fils Ja'far (†392/1002) fut également vizir des Fâtimites (en 383-384) ; comme son petit-fils Fadl (en 405[3]), frère de Sîdûk, d'Ahmad et de Husayn (dont le dernier descendant connu, Abû l-Fadl Ahmad, mourut en 494 h.).

Il resterait à vérifier si le lointain descendant de ce dernier, l'historien Nâsir al-Dîn Muhammad Ibn 'Abd al-Rahmân Ibn 'Alî (né 735/1334, † 804/1405), n'a pas inséré dans son histoire (ms. Vienne 824), tout au début, des remarques sur sa famille[4].

---

1. Cf. le macrobite Muhammad b. Furât (Kashshî, 144).
2. Cf. H. Bowen, *'Ali-ibn-'Isâ*, Cambridge, 1928, index, s.v. et Tallqvist (cit. Wiet).
3. Cf. Zambaur, *Man. chron.*, p. 12.
4. M. Claude Cahen, qui vient d'étudier ce ms. me signale qu'il contient d'importants extraits d'un historien shi'ite considéré comme perdu, Ibn Abî Tayy (cf. mon *Recueil*, 1929, p. 226). Je n'ai pas retrouvé d'extrait de la *Sîrat Âl al-Furât* (Safadî, *Wafî*, éd. Ritter, I, 52).

L'INFLUENCE DE L'ISLAM AU MOYEN ÂGE SUR LA FONDATION ET L'ESSOR DES BANQUES JUIVES

Publié dans le *Bulletin d'études orientales de l'Institut français de Damas*, t. I, 1931. Cette étude se situe dans le sillage de Werner Sombart et non dans celui de Max Weber. Son objet est la conjugaison de la puissance de l'État musulman et du capital financier. Louis Massignon y fut conduit par le vaste ensemble de ses travaux portant sur l'analyse des alliances entre clans arabes chrétiens et vizirs sunnites, entre clientèles (*mawâlî*) et clans shî'ites. L'interdit frappant le prêt usuraire pouvait entraver le développement de l'économie, par l'empêchement du crédit. Il favorisa, grâce aux prérogatives laissées aux juifs et aux chrétiens, l'essor d'une économie axée sur la monnaie et les profits tirés des échanges monétaires, eux-mêmes soutenus par les trafics nés de diverses pratiques du commerce extérieur, dont la traite des esclaves est un exemple majeur. Pour des raisons purement contingentes, ce furent les banquiers juifs qui, en terre d'Islam, furent les pionniers d'une telle entreprise d'accumulation de richesses monétaires. Telle est la thèse de Massignon, qui étudie les effets historiques, à grande échelle, de l'hostilité mutuelle des califats, sunnite et ismaélien, et de la présence des Francs au Levant. Ce sont, selon lui, les raisons pour lesquelles les commerçants juifs, d'abord insérés dans le monde islamique, orientèrent leurs activités vers les pays chrétiens, qui leur étaient pourtant moins favorables.

Massignon étudie le statut périlleux des communautés juives, victimes de leur dispersion et de leur infériorité juridique, mais progressivement rendues maîtresses du trésor public et des flux monétaires. L'hypothèse concerne l'origine de l'économie de marché en Occident, dont le progrès ne serait pas dû à un développement interne, mais à ces pratiques de prêt bancaire, qui lui seraient venues de l'extérieur, des pays d'Islam. L'antisémitisme médiéval, confondant imaginaire religieux et sentiments anticapitalistes, est comparé à l'antisémitisme d'Édouard Drumont. Nous publions le texte original où nous corrigeons transcriptions et typographie. C. J.

Au cours d'une étude sur un procès religieux mené à Bagdad sous le règne d'al-Muqtadir (908-932), j'avais été surpris du rôle joué auprès du khalife et de ses vizirs par certains banquiers juifs entre les mains de qui on osait consigner indistinctement des bijoux de la Couronne et des prisonniers d'État[1].

Examinant plus tard la formation des corporations musulmanes et l'extension concomitante des insurrections qarmates[2], à la même époque, – je compris que cette revendication aiguë, par des travailleurs agricoles et urbains, de la pleine égalité sociale, avait été sinon provoquée du moins accélérée par une double concentration de moyens

1. *Passion d'al-Hallâj*, Paris, 1922, p. 266.
2. *Esquisse d'une bibliographie qarmate*, ap. *Oriental Studies Presented to E.G. Browne*, Cambridge, 1922, p. 329-338.

d'action : concentration de capitaux, grâce à la formation d'une caste, d'abord en majorité chrétienne[1], puis juive, de banquiers arbitragistes opérant de Bagdad comme centre, avec des succursales au loin, ravitaillant l'État en métal monnayé ; – et concentration de main-d'œuvre, grâce aux razzias d'esclaves, raids coloniaux précisément subventionnés par ces mêmes banquiers, sous prétexte de « guerre sainte[2] », afin d'assurer le fonctionnement permanent d'ateliers dans les villes et de chantiers sur les plantations.

J'avais par ailleurs observé dans mes recherches sur la topographie artisanale des villes d'Islam au Moyen Âge, que l'importance prépondérante des banquiers arbitragistes s'y affirmait par deux désignations caractéristiques, le *sûq al-sâgha*, marché de l'argent, espèces comprises (auprès de la Monnaie), et la *qaysâriya*, halle pour les étoffes étrangères précieuses, à la fois Bourse et magasins généraux pour valeurs-étoffes[3] (il y a encore aujourd'hui des qaysâriya sur le plan de la plupart des cités d'Islam, à Grenade, à Fès, comme à Ispahan et près de Manille).

Alors que le Moyen Âge occidental ne connut de grandes banques qu'à partir du XIVe siècle et que l'Antiquité même byzantine nous montre les « trapézites[4] », soit comme des fonctionnaires subalternes, soit comme des personnes privées sans politique commune, – il devenait vraisemblable de supposer que l'essor de la banque internationale telle qu'elle apparaît aujourd'hui avec une prépondérance nette de l'élément juif, pouvait remonter au khalifat 'abbasside. Deux séries de documents dont la publication est en cours, permettent d'examiner la question de plus près : en arabe des mémoires historiques sur la vie à la Cour de Bagdad, émanant de scribes du gouvernement, ceux de Jahshiyârî († 331/942)[5], avant tout, qui semblent constituer la source principale des très intéressants documents reproduits ultérieurement par Miskawayh[6] et Hilâl Sâbî[7], puis de cadis comme Tanûkhî, auteur du *Nishwâr*[8] ;

1. Jâhiz, *Radd 'alâ l-Nasârâ*, ap. *Three Essays*, éd. J. Finkel, Caire, 1926, p. 17 ; selon lui, les juifs n'étaient alors que « teinturiers, foulons, barbiers, bouchers, rebouteurs ». Cf. ma *Passion*..., p. 226.

2. Par extension du concept du « butin » (*fay'*) du *Jihâd*, base du budget primitif des pensions ; devenu le « budget spécial ».

3. *Mém. Inst. Fr. Archéol. Or. Caire*, t. XXXI, 1912, p. 92 ; *Revue internat. sociologie*, septembre-octobre 1920, p. 473-489 ; cf. *Maroc du XVIe siècle*, Alger, 1906, p. 232-233.

4. J. Desvernois, *Banques et banquiers de l'ancienne Égypte*, ap. *Bulletin Soc. Archéol.*, Alexandrie, 1928, n° 23, pp. 1-48 (t. p.). Le vêtement servait d'étalon commun entre pays de climats différents.

5. La première partie de son *Kitâb al-wuzarâ*, seule conservée, ne va que jusqu'en 201/816 ; éd. Mžik, Vienne, 1926.

6. Miskawayh, *Tajârib al-umam*, trad. Margoliouth, sous le titre *Eclipse of the Abbasid Caliphate*, Oxford, 1922, 7 vol.

7. Hilâl Sâbi, *Kitâb al-wuzarâ*, éd. Amedroz, Leyde, 1904.

8. Margoliouth a édité la première partie du *Nishwâr* à Londres en 1921 (*Gibb New Series*, XXVII), et la huitième dans la *Revue de l'Académie arabe de Damas* en 1930 (et sa trad. *ap.* la revue *Islamic Culture*, Hyderabad, 1930-1931).

en hébreu les réponses juridiques des gaons et les correspondances bancaires d'époque fatimite découvertes dans le puits rituel de la communauté juive du Caire et principalement étudiées par Jacob Mann[1].

Ces documents, dont von Kremer[2] puis Mez[3] ont su exploiter les premiers la série arabe, et qui sont actuellement l'objet des études de Mžik, de Björkman[4] et de Fischel[5], permettraient, me semble-t-il, de formuler, à titre de conjectures directrices, bien entendu, certains principes valables au moins pour toute la durée du xe siècle de notre ère :

I. Le titre de « banquiers de la Cour » (*jahâbidhat al-Hadra*) décerné par la chancellerie d'État sous Muqtadir à deux ou trois banquiers juifs de Bagdad[6] ne signifie pas seulement que c'étaient des fournisseurs privilégiés, mais intermittents, tantôt comblés, tantôt rançonnés, ainsi que Philippe le Bel fera des Lombards ; il implique ici une stabilisation de leurs relations avec l'État sous une modalité dont, tout au moins pour la période 913-929, l'économie nous est explicitement attestée : pendant ces seize années, cette firme bancaire Ben-Pinéhas et Ben-'Imrân « et leurs successeurs » (Sâbî, *loc. cit.*, p. 81, l. 12-13) garantit, par exemple, au vizir, durant la première semaine de chaque mois, le numéraire requis pour la paye de son personnel immédiat en numéraire argent prélevé sur la ferme de l'impôt foncier de l'Ahwâz (qu'elle avait déjà) en échange de la remise définitive d'une amende et d'une mensualité en or (alors plus du double de ladite paye). Cela valait mieux pour l'État que d'emprunter aux gros négociants de Bagdad sur des *suftaja*, au taux de 30 % par an[7] pour payer les troupes[8] ; ou que d'altérer la monnaie[9].

II. Les banquiers de la Cour recevaient en dépôt des vizirs (pour s'en faire bien venir) certains fonds, notamment le montant d'amendes infligées à des fonctionnaires prévaricateurs par le Ministère des Récupérations (*dîwân al-musâdarât*). Comme c'était là un abus, il est à penser qu'il

1. Jacob Mann : articles sur les « responsa des geonim » mésopotamiens ap. *Jew. Quart. Rev.*, 1917-1921 ; et ses deux volumes *Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimid Caliphs*.

2. Von Kremer, *Über das Einnahmebudget des Abbasiden Reichs vom j. 306 H.*, Vienne, 1887. Ce budget, de l'an 918 de notre ère, se présente ainsi : *recettes* : 14 829 188 dinars (= un milliard de francs actuels), *dépenses* : 16 919 082 dinars (= un milliard 224 millions de francs actuels). Les recettes, un siècle plus tôt, s'élevaient à 24 millions de dinars. En 908, la caisse de réserve contenait 15 millions de dinars.

3. Mez, *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1922, 441-483.

4. W. Björkman, *Kapitalanstehung und -anlage im Islam*, ap. *MSOS*, II, 1930, p. 80-98.

5. W. Fischel, de l'Université juive de Jérusalem, prépare un travail sur la politique fiscale des khalifes 'abbassides.

6. Yûsuf-b-Pinéhas, Hârûn-b-'Imrân ; leur associé Zakarîya-b-Yûhannâ (peut-être un chrétien) ne prend pas part à la convention que nous résumons ici. Cf. Sâbî, *loc. cit.*, 158-159 et 81, 'Arîb, 74.

7. Un dâniq ½ = ¼ de dirhem par dinar, soit 2 ½ % par mois.

8. Firûz Shâh († 1388) de Delhi recourait à des traites bancaires pour la solde de ses armées (L.C. Jain, *Indigenous Banking in India*, Londres, 1929, p. 10).

9. Tanûkhî, *Nishwâr*, 72 ; Mez, 446.

résultait d'un contrat d'association clandestin entre les banquiers et les vizirs leur assurant la moitié des bénéfices du placement de ces fonds, tout en les faisant échapper à l'interdiction canonique de l'usure. La majeure partie des fonds ainsi confiés à ces banquiers officiels comblait les déficits du « budget spécial » de la Cour, mais non ceux du « budget général », tels que le plan du budget de l'année 918 nous les présente[1].

III. Ces banquiers officiels s'associaient à d'autres de préférence dans la communauté juive[2], pour constituer un groupe de bailleurs de fonds capable de supporter les risques de spéculations à grande envergure ; organisation de caravanes régulières entre les grandes villes à travers le désert ; expéditions maritimes, au moyen des sambuques du golfe persique, pour aller razzier des esclaves en Afrique ou se procurer des objets précieux aux Indes et en Chine ; explorations terrestres et prospections par caravanes de *rahdânîya*[3], soit en Haute-Asie, soit au Soudan oriental.

IV. Le numéraire d'appoint indispensable à ces banquiers provenait, semble-t-il, plutôt que de la perception de l'impôt foncier dans les provinces dont on leur avait concédé la ferme, – de certaines opérations d'arbitrage : basées sur ce fait fondamental que l'empire arabe, bimétalliste[4], c'est-à-dire réglant sa circulation monétaire sur le dinar, étalon or, et le dirhem, étalon argent, n'avait pas réussi à maintenir le rapport légal primitif de 1/10 fixé entre ces deux étalons[5] ; car selon l'observation de von Kremer, ces provinces occidentales, anciennes provinces byzantines, restaient attachées à l'étalon or, possédaient des mines d'or, et payaient l'impôt en *dinars*, tandis que les provinces orientales, anciennes provinces sassanides, étaient restées attachées à l'étalon argent, n'avaient que des mines d'argent et payaient l'impôt en *dirhams*. La circulation du numéraire dépendait

1. Car le budget spécial, qui s'élevait dès Mu'tadid à 8 165 dinars de dépenses par jour, soit 2 937 600 (= 216 millions de francs actuels) par année fiscale, n'était alimenté normalement que par les Domaines, dont les recettes, de 1 768 000 dinars en 918 (= 12 millions de francs actuels) ne couvraient que la 18ᵉ partie des dépenses de la Cour. Un accord privé entre le vizir (et peut-être le souverain, cf. Sâbi, *loc. cit.*, 80, l. 9) et tel banquier nanti de la ferme de l'impôt foncier de telle province (parmi celles assujetties à cet impôt) détournait ainsi indirectement du budget général des fonds de complément.

2. Jacob Mann, *Responsa des geonim*, *loc. cit.*

3. Huart, *Histoire des Arabes*, II, 110 ; Tanûkhî, *Nishwâr*, 187. Simonsen a cru que ces juifs *rahdâniya* étaient des « Rhodaniens » de la vallée du Rhône (*Rev. ét. juives*, 1907, 141 ; Mez, 442, n. 4).

4. Cf. mon *Maroc du XVIᵉ siècle*, p. 99-103. Le *dînâr* pesait légalement de 4 gr. 4 à 4 gr. 7 d'or, au titre d'au moins 768/1000 (ce titre résulte du change italien de la *doble* marocaine contre 72 soldi en 1526-1549). Le *dirhem* pesait légalement 3 gr. 4 d'argent, à titre plus variable. Le dinar vaut donc 72 francs actuels environ (= 14 frs 50 d'avant-guerre).

5. Le rapport légal de 1/10 entre le dirhem et le dinar a baissé, tant en raison de la production plus intense des mines d'argent que de l'altération plus aisée du numéraire argent ; il était de 1/20 à 1/22 sous Hârûn, de 1/25 sous Mutawakkil, il remonta à 1/15 et 1/14 pour redescendre à 1/20 sous Muqtadir.

donc fondamentalement dans son rythme de la correspondance des banquiers de Bagdad avec ceux du Caire (qui devait faire prime pour l'or), et de l'arbitragisme entre ces deux places, achat et vente de traites sur l'une de ces deux places suivant les variations du cours du dirhem par rapport au dinar. Au début du xe siècle, ce cours oscillait entre 1/14 et 1/20. Nous ne connaissons malheureusement ni le chiffre de production moyenne en pièces d'or et pièces d'argent des différents ateliers monétaires khalifiens, ni les variations de leur titrage, ni les périodes d'exploitation pour le compte du souverain des mines d'or et des mines d'argent ; et nous ne pouvons que constater l'altération du titre de certaines monnaies[1], sans en connaître la quantité frappée[2].

V. L'essor économique exceptionnel de l'empire arabe à cette époque, amena ces banquiers à des perfectionnements tout modernes. Pour éviter les transports de numéraire libératoire, aussi périlleux qu'onéreux, les banquiers faisaient un usage constant de lettres de change (*hawâla*), de lettres de crédit (*suftaja*) et de billets à ordre (*sakk*) souvent rédigés comme de véritables « chèques[3] ». Il semble d'ailleurs que le mot chèque a été emprunté à l'Inde (l'indo-persan *tchek* = *sakk*) par les Anglais. Nos textes contiennent de nombreuses anecdotes attestant l'usage de ces formes modernes de transfert de créances et de compensations entre négociants.

À la fin du IXe siècle, la banque juive paraissait ainsi solidement organisée, à Bagdad comme centre, avec le Caire comme centre secondaire, Ispahan, Tustar, etc. comme succursales ; et la communauté juive de Bagdad se trouvait ainsi reconnue officiellement dans sa double autonomie, financière, comme régularisant la circulation monétaire, et sociale, grâce à l'institution de l'exilarchat[4] (sans parler du gaonat au point de vue universitaire[5]). Mais la situation se modifia lorsque le Caire fut enlevé aux 'Abbassides par les Fatimites : l'antikhalifat fatimite attira à sa Cour les banquiers juifs, et sa propagande corporative intense

1. Max van Berchem et von Oppenheim ont décrit des monnaies de Muqtadir (*Beiträge für Assyriologie*, 1908, p. 72-73 ; cf. Lavoix, n° 1130).

2. N'ayant pas pour les mines d'or et d'argent du Moyen Âge musulman l'équivalent du travail de Wiedemann sur les gisements de pierres précieuses, on ne peut résoudre certains problèmes ; Mez déclare que l'étalon or a conquis Bagdad entre 874 et 915 (ce qui ferait croire à une intensification de l'exploitation des mines d'or) parce que les scribes des Finances comptent désormais l'impôt foncier de Bagdad en dinars ; mais il s'agit peut-être simplement d'une convention rédactionnelle, soit dans la comptabilité officielle, soit dans le libellé des lettres de change (monnaie de compte).

3. Mez, *loc. cit.* p. 448 ; Tanûkhi, *Nishwâr*, 104-105. Les termes actuels sont *bûlîsa* (traite), *kumbiyâla*, *kambiyû*. Sur le *hundi*, spécial aux rives de l'océan Indien, cf. L.C. Jain, *loc. cit.*, 70-83, et Wâjid 'Ali, *Matla' al-'ulum*, Delhi, 1846, pp. 514-518 : du sanscrit *hundavi*.

4. *Resh galûtha* = exilarque.

5. Cf. *Lettre du gaon Hai* († 1035) à Sahlân de Fustât, publiée par B. Chapira (ap. *Mélanges Israël Lévi*, 1926, p. 317).

au-delà de ses frontières amena la création de corporations de malandrins, de faussaires et de « bootleggers » qui rançonnèrent les caravanes et rendirent la vie des banquiers à Bagdad de plus en plus précaire. Il y eut, semble-t-il, à une époque, une possibilité de coalition économique des deux États sunnites, Bagdad et l'Espagne, contre les Fatimites, car, à l'exemple des fils du dernier gaon, Hiskia, nous voyons beaucoup de juifs bagdadiens transporter le centre de leur activité commerciale, non pas au Caire, mais à Cordoue, à partir de 1050. La dureté de l'administration turque à Bagdad ne fit qu'accélérer cet exode, sans en avoir su profiter politiquement.

À partir du XIIe siècle, les deux centres de l'activité de la banque juive, encore contenue dans le cadre de l'« orbis islamicus », sont l'Égypte et l'Espagne et nous avons à ce sujet de nombreux documents, surtout de la correspondance. Les croisades, en amenant sur le terrain politique la ruine du khalifat fatimite, usé par leurs perpétuelles attaques sur le front Ascalon-Gaza, modifièrent profondément les rapports des communautés juives avec l'Islam.

Il y avait en effet des colonies juives en pays chrétiens au-delà des frontières de l'Islam, avec qui les rabbins dans leurs tournées de quêtes, et les *rahdânîya* par leurs caravanes, communiquaient ; et quoique fort mal traitées par les États chrétiens, elles entrèrent en rapport avec les banquiers arbitragistes d'Égypte et d'Espagne pour le change des espèces monnayées, ce qui rendit petit à petit les banques juives suspectes aux États musulmans. À partir du XIIe siècle, en Occident avec les Almohades, en Égypte avec les Ayyoubites, nous voyons le pouvoir encourager la haine populaire à l'égard des Juifs. Et parallèlement la persécution recommença dans les États chrétiens. Désespérant de faire respecter leur neutralité, des Juifs tentèrent d'obtenir la paix nécessaire à la continuation de leurs opérations commerciales en se convertissant de part et d'autre. En pays musulman, certains auteurs talmudistes déclarèrent que la fête islamique des sacrifices était canoniquement valide[1] et l'on sait que Maimonide enseigna qu'il était permis à un Juif de faire profession publique d'Islam (il le fit lui-même en Égypte) ; c'est à partir de ce temps que la question des centres judéo-musulmans s'est posée en Islam, et il y en a encore aujourd'hui : à Samarqand, à Meshhed, à Salonique et à Fès[2]. En pays chrétien, les Juifs pouvaient plus difficilement faire admettre leur conversion au culte officiel et l'on

1. Adoptée par Maimonide († 1204), par son fils Abraham et par Moïse Narboni († 1349) ; cf. Steinschneider, *Polemische und apologetische literatur in arabischer Sprache*, Leipzig, 1877, pp. 354 et 366.

2. Les *tchelas* de Samarqand, les *deumehs* de Salonique (*Annuaire du monde musulman*, 3e éd., 1929, pp. 330, 307) ; les *muhâjirûn* de Fès (cf. l'interdit corporatif les frappant *ap.* mon *Enquête sur les corporations au Maroc*, 1925, pp. 221-224, et 151-152 ; et Lévi-Provençal, *Histoire des chorfa*, 1922, p. 378, pour le pamphlet de Ma'mûn Kettani).

sait combien de Marranes ou judéo-chrétiens furent et restèrent suspects. Néanmoins, et c'est ce qui nous importe dans cette étude sur l'histoire de la banque juive, la minorité de banquiers juifs qui se convertit au christianisme en Espagne, parvint, plus difficilement que ses ancêtres auprès des légistes musulmans, à faire agréer par les canonistes chrétiens des subterfuges légaux (*muhatra* = *mukhâtara*, etc.) rendant licite le commerce de l'argent (le droit romain avait accoutumé la chrétienté à l'idée de l'hypothèque, à celle de l'emphytéose, idées qui répugnaient au *fiqh* islamique[1]).

Aussi, en dépit des explosions de haine antijuive, devenues périodiques en chrétienté, les banquiers juifs finirent-ils par envisager la possibilité de transférer le centre de leurs opérations, jusque-là en pays musulman, dans les ghettos séfardim de la chrétienté latine. La reconquête chrétienne de l'Espagne aidant, on voit, du XIIIe au XVe siècle, les communautés juives de Tolède, de Livourne et de Mantoue, de Lisbonne, de Bayonne et d'Avignon, devenir des centres d'activité bancaire hors de l'Islam, tandis qu'un centre comme Grenade resté musulman et où des *neguidim*, venus d'Égypte, via Mahdiya et Kairouan s'étaient installés dès le XIe siècle[2], dépérissait.

On connaît la suite, et le rôle prépondérant de cet élément juif séfardi, émigré de Lisbonne à Amsterdam, puis à Londres et à New York, dans l'expansion mondiale de la banque internationale moderne.

Il est donc curieux de le constater, – le rôle financier de l'élément juif dans le monde, auquel un verset du Deutéronome semble déjà faire allusion[3] et qui nous paraît classique, est un rôle accidentel qui ne lui a été imposé que tardivement : par l'État musulman. Nous ne voyons pas en effet dans l'Antiquité, même à l'époque byzantine, que la prépondérance, parmi les banquiers, ait jamais appartenu à l'élément juif. Au début de l'Islam ce n'était pas encore le cas ; au commencement du IXe siècle, Jâhiz ne considère pas les juifs comme spécialisés dans la banque, ce métier est alors exercé par des chrétiens[4]. Mais on sait que le droit canon islamique interdisant aux musulmans le commerce de l'argent[5], et ne tolérant en pays musulman d'autres communautés que celles des chrétiens et des juifs, les États musulmans devaient forcément attribuer le monopole du commerce de l'argent soit à des chrétiens soit à des juifs ; or, les financiers chrétiens étaient évidemment plus suspects à leurs yeux, comme espions éventuels

1. Cf. Nallino (Congrès de Leyde, 1931).
2. Jacob Mann, *Lettre à Pablo Christiani*, publ. ap. *Mélanges Israël Lévi*, 1926, p. 370.
3. Deutéronome, XV, 6.
4. Jâhiz, *loc. cit. supra*.
5. Yâqût, en son *Mu'jam*, nous confirme une exception étrange, attestée par les chroniqueurs hongrois : il y eut, entre 1080 et 1250, près de Zemun (= Semlin), une trentaine de villages musulmans hanafites, dits « Ismaelitae », chez qui se recrutaient les changeurs-monayeurs des rois de Hongrie ; M.T. Okič prépare une étude sur eux.

au service des empereurs chrétiens de Byzance ; l'élément juif était plus sûr, car il ne pouvait trouver de point d'appui politique au-delà des frontières de l'Islam. C'est donc l'État musulman qui, à la fin du IXe siècle, a spécialisé l'élément juif dans le commerce de l'argent, le stigmatisant ainsi d'une empreinte sociale caractéristique, qui le marque encore aujourd'hui en chrétienté ; sorte d'équivalent psychologique de la « rouelle » cette marque physique distinctive[1], bande d'étoffe jaune que l'État musulman obligeait tout juif à porter sur l'épaule et que les États chrétiens empruntèrent également à l'Islam lorsqu'ils organisèrent les juifs dans leurs ghettos.

Par un mimétisme plus grave[2], la chrétienté européenne a copié également en matière coloniale, certains modes d'activité systématisés par l'État musulman, grâce à sa symbiose avec la finance juive ; le recrutement à main armée des esclaves nègres pour les plantations d'Amérique ou *asiento*, instauré par des Marranes en Espagne, s'inspire des méthodes mêmes des *Nakhkhâsa* de Bagdad et du Caire ; et l'affermage à des banques depuis le XVIe siècle de grandes exploitations coloniales (les Fugger d'Augsbourg au Venezuela) imite assez les affermages consentis aux banquiers juifs de Bagdad au Xe siècle.

À l'origine de tout cela, on entrevoit une conjoncture historique exceptionnelle, réunissant dans un même but un *État* et une *finance* : État *arabe*, donc ethniquement dédaigneux du labourage et de l'artisanat, et *musulman*, donc canoniquement autorisé à subordonner tout son budget au pensionnement préalable de privilégiés (grâce au quint des prises à l'ennemi et des mines) ; finance *juive*, donc d'expatriés, banquiers issus d'une race de proscrits, déracinés de toute terre natale, réduits à spéculer sur des meubles, comme les signes d'échange monétaire. Seule, cette conjonction, à Bagdad, au Xe siècle, explique, croyons-nous, la mise au monde de ce curieux système bancaire d'exploitation économique, de mobilisation mercantile de plus en plus fébrile, – réalisations immédiates, razzias massives, expropriations et ventes forcées, – que l'expansion coloniale européenne s'est trop souvent appropriée depuis le XVIe siècle[3] et qui a soulevé petit à petit contre elle tant de ressentiments, tandis qu'à son tour, l'Islam, dépossédé de cette méthode d'exploitation qu'il avait pourtant innovée, prend maintenant, surtout en Afrique, figure de défenseur des peuples opprimés par l'Europe.

---

1. En arabe *ghiyâr* (syn. *labs al-'asalî*) ; prescrite par les édits de 807, 849, et 853 ; de couleur jaune pour les juifs, et bleue pour les chrétiens.

2. L'hostilité « antijuive » des foules chrétiennes a certainement pris plus de virulence au contact de l'Islam, en période de crise économique (cf. Alger 1899) ; la chanson antijuive que les Bédouins de Salt font résonner au Samedi Saint des Grecs orthodoxes, sous la voûte du Saint-Sépulcre, lors du feu sacré, « *'îd al-yahûd, 'îd al-qurûd, 'îdunâ 'îd al-Masîh ! Wa l-Masîh atânâ, bi hamdu khalasnâ, wa nahnu furrahâ, wa l-Yahûd huzanâ* » (notée le 13 IV, 1918), réfère expressément à une légende musulmane. Jusque dans l'Occident latin on pourrait trouver ainsi comme des échos de la polémique musulmane, de cette jalousie fraternelle de la race d'Ismaël voulant se venger de la race d'Isaac, qui l'a évincée de la « baraka » paternelle.

3. La croisade de 1204 a déjà une curieuse coloration de ce genre.

Onzième partie

FORMES SYMBOLIQUES EN TERRE D'ISLAM



INTRODUCTION

Les neuf études ici rassemblées n'ont aucun objet qui leur soit commun. Leur seule et véritable unité, c'est un certain *style* de recherche : diagnostiquer l'existence d'une forme de la vie morale ou intellectuelle décelable dans l'histoire de la culture musulmane, à partir d'un symptôme, qui sera tel usage, ou tel lexique, ou tel discours. Le premier de ces articles examine quelques aspects d'un syncrétisme né du contact entre deux éléments hétérogènes, les rituels magiques et le noyau dur de la révélation coranique : symptôme d'« adaptation », de réception, d'impureté, de complexité. Le deuxième texte porte sur un autre symptôme de syncrétisme, et Louis Massignon ne tente pas d'y faire l'histoire d'un concept, celui de l'*astrologie* islamique, mais il se propose de décrire les effets symptomatiques de cette forme dans l'imagination musulmane : symptôme d'« infiltration ». Que l'on ne cherche pas non plus, dans les pages qui suivent, une histoire de la philosophie. Si Massignon porte une véritable affection à Ibn Sab'în, il ne consacre pas deux études à son système philosophique, à ses catégories, à ses antécédents chez les *Falâsifa*. Non, il traque le regard d'Ibn Sab'în, sa façon de voir, et de configurer l'histoire de la philosophie islamique antérieure à lui : symptôme de « critique psychologique ». Il ne place pas Ibn Sab'în en une nomenclature statique des penseurs de l'islam, mais interprète sa perception dynamique du monde intellectuel où il évolue. Le deuxième article que Massignon lui consacre n'est pas davantage l'esquisse d'une histoire des mystiques et des philosophes, de leur persécution par les rigoureux juristes et les membres éminents des écoles théologiques adverses. Il porte plutôt sur la constitution d'une formation mythologique, et sur le symptôme de cette persécution très générale : la « conspiration ». Tels sont la catégorie et le schème qui rendent possible la « chasse aux sorcières », philosophes et mystiques. Nous ne serons pas plus éclairés, dans les deux articles consacrés à Ibn Sînâ (Avicenne), sur l'architecture de son sys-

tème de concepts, le plus important sans doute de toute la philosophie islamique. Louis Massignon place l'accent, dans les marges du système de pensée, sur le point aberrant, difficile à intégrer, la dissonance, la zone d'ombre. Partant d'un traité mineur, ou d'une question « à la mode » (celle, alors brûlante, de la « philosophie orientale » d'Ibn Sînâ), il dessine un schème propre à inquiéter les spécialistes de philosophie islamique, en éclairant l'intérieur par l'extérieur, la cohérence par l'incohérence, la rationalité par ses soubassements symboliques dérangeants. Le symptôme ici est un « alphabet », ou encore une figure du « désir ». Le cours d'histoire des doctrines philosophiques arabes n'est pas moins inattendu. Prononcé par un linguiste, il nous apprend peu des doctrines, mais il traite le lexique comme un symptôme, au croisement de la sémantique arabe et de l'apport hellénique. Enfin, l'œuvre considérable d'al-Bîrûnî est convoquée pour une seule page, symptôme d'une crise, ouverte par le renouveau des langues non arabes et la question de la primauté problématique de la langue arabe dans la civilisation musulmane. Chose importante, les formes qui sortent de l'ombre sont toutes signes d'un conflit. L'expression « *clash* des cultures », dont use parfois Louis Massignon, se lit en deux sens : « choc » entre mondes différents mis au contact par « infiltration », par coalescence, par syncrétisme, mais aussi « *clash* » intérieur à un seul et même monde spirituel. C'est que, toutes les fois qu'il s'agit d'une forme symbolique, sa loi est l'« exogamie », qui est loi du langage. Si nous admettons, avec Ernst Cassirer, que toute culture repose sur les schèmes ou « formes symboliques » qui configurent religion, langage, travail, pouvoirs, sciences de la nature, mythes et rites, en dessinant un « monde commun », et que la conscience objective est toujours filtrée *a priori* par de telles formes, Louis Massignon tient une place éminente dans un vaste courant d'herméneutique des formes symboliques, qui va de Schleiermacher et Dilthey à la phénoménologie des religions. Et, quoique fort éloigné de tout kantisme, Massignon n'en est pas moins un de ceux qui ont tout fait pour nous délivrer d'un historicisme « critique » naïf. Mais sa méthode diffère de celle des néo-kantiens : elle est un art du diagnostic, et non un art de la synthèse. Elle est médicale plutôt que physicienne, elle cherche les irrégularités plutôt que les lois universelles. C. J.

LE RÔLE DES ÉTUDES TOTÉMIQUES EN ISLAMOLOGIE

Publié dans la *Revue du Monde Musulman*, XLIV-XLV, avril-juin 1921, p. 1-15, cet article rend compte de l'ouvrage d'Arnold Van Gennep (1873-1957), *L'État actuel du problème totémique*, paru en 1920. Son auteur s'était déjà fait connaître par *Les Rites de passage : étude systéma-*

tique (E. Noury, 1909) et se trouvait au tournant de sa carrière de chercheur ; il n'avait pas encore concentré son travail sur le vaste domaine, dont il serait, en quelque manière, l'inventeur génial : le folklore (cf. *Le Folklore*, Stock, 1924, et surtout le *Manuel de folklore français contemporain*, 1937-1958, réédité sous le titre *Le Folklore français*, Laffont, « Bouquins », 1999). Le « problème totémique » lui avait déjà inspiré *Tabou et totémisme à Madagascar* (Leroux, 1904) et *Mythes et légendes d'Australie* (E. Guilmoto, 1906). Louis Massignon conservera toujours quelques affinités avec l'œuvre ou, du moins, avec les intuitions de celui que Nicole Belmont nomme « le créateur de l'ethnographie française » (cf. *Arnold Van Gennep*, Payot, 1974) : un intérêt très vif porté aux thèmes folkloriques, et à leur présence dans la philologie arabe. On oublie souvent que, d'entre tant de formations reçues et de savoirs, Van Gennep avait acquis une sérieuse connaissance de l'arabe à l'École des langues orientales et à l'École pratique des hautes études.

La présente note de lecture est un essai typique du Massignon « hallâgien » : l'ethnographie place l'islamologue devant une situation de crise, devant un syncrétisme porteur de contradictions, plus qu'elle n'enseigne en quoi l'islam se soumet aux formes régulières du totémisme, des rites magiques, des mythes fondateurs du tabou. Par sa nature et par son histoire, le monothéisme islamique diffère du tout au tout de l'univers totémique, même s'il en reçoit les « infiltrations ». Celles-ci sont un « péril » idolâtrique face à quoi les stratégies défensives diverses sont inégalement efficaces. On lira ici, déjà, les jugements favorables ou défavorables qui se retrouveront intacts au long de la carrière scientifique de Massignon. Une question ne manquera pas de se poser : n'est-ce pas pour les raisons qu'esquisse ici Massignon que la psychanalyse, héritière du « problème du totémisme », ne peut avoir aucune prise sérieuse sur le monde musulman ?

C. J. et S. A.

I. – Remarques générales

Traducteur de *Totemism and Exogamy*, de Frazer[a], auteur lui-même de *Tabou et totémisme à Madagascar*, Arnold Van Gennep vient de projeter[1] enfin un peu de clarté dans l'entrechoquement inouï de définitions théoriques proposées, depuis 1869, par les spécialistes, pour le classement des faits dits totémiques. Il était temps, car depuis l'essai où feu Robertson Smith[b] essaya d'expliquer par des totems de clan l'onomastique des tribus arabes antéislamiques, des dossiers compacts ont été transmis pour enquête, par des dizaines d'observateurs répandus dans les diverses parties du monde, même en pays musulman.

Avant de définir les points de contact de ces études avec l'islamologie, rappelons ici brièvement que les études totémiques ont pour but de classer les observations sociologiques, soulignant dans certains groupements humains l'existence simultanée de certains traits communs : (I) un trait

1. *L'État actuel du problème totémique*, Paris, Leroux, 1920, 363 p. ; spécialement les p. 211-276.

intellectuel, croyance en une énergie vivifiante[1] anonyme[2], diffuse à travers l'univers (*mana, wakan, hasina*), qui peut se trouver condensée par certains objets inanimés (*churinga*), arbres (*nanja*) ou animaux (*totem*) ; (II) un trait de mémoire, tradition d'un apparentement généalogique, ou d'un pacte d'alliance (*sulia, nagual*) entre la tribu et l'objet, arbre ou animal considéré (d'où le lien du totem avec l'idée de clan exogamique) ; (III) un trait de discipline, une réglementation spéciale des institutions sociales normales[3], les subordonnant à une mise en rapport officielle[4] du clan avec cet objet, arbre ou animal, au moyen de cérémonies de multiplication (*intichiuma*), ordalies, initiations, interdictions (*tabou*) et peut-être sacrifices.

Il importe, pour appliquer valablement les résultats de ces investigations à la science des religions, notamment à l'islamologie, de ne pas assimiler *a priori*, ni sans transition, cet état d'esprit très particulier, dit « totémisme », avec l'*animisme*, qui invoque des êtres surnaturels et personnels (= confusion par certains observateurs du *totem* avec le *jinn*, ou l'âme d'un ancêtre) ; ou avec le *théisme*, qui envisage un Réel absolument transcendant (= confusion, par les premiers américanisants, du *manitou* avec le Dieu).

Il ne faut pas non plus s'évertuer à découvrir du totémisme partout. Van Gennep montre admirablement que le totémisme spécifique, tel qu'il a été défini plus haut, n'est pas l'apanage de races supposées primitives[5], puisqu'il a été signalé chez les Ossètes (blancs), – et qu'il est loin d'englober tous les peuples dits primitifs, puisqu'il n'existe ni chez les Négritos africains et asiatiques (Bushmen, Akka, Vedda, Andamanais, Sakai), ni chez les Fuégiens, ni chez les Hyperboréens (Lapons, Samoyèdes, Tchouktches, Koryak, Esquimaux), ni chez les Punan (Bornéo), Toda (Indes), Nagas (Manipur), ni chez les Papous de l'ouest et du centre de la Nouvelle-Guinée.

La carte du totémisme strict, esquissée par Swanton[c], est encore incomplète ; relevons-y qu'en dehors d'une dizaine de tribus américaines (Ojibway, Haida, Tlingit, etc., du Canada et de la Colombie britannique ; Goajires, Uaupé et Arawak du Venezuela et de la Guyane anglaise), et d'une dizaine de tribus australiennes (Arunta, Diari et Urabunna, au centre ; Warramunga, Kaitish, Binbinga, au nord), qui ne nous concernent pas ici, – elle ne mentionne, au contact immédiat de l'Islam que celles-ci : les Ossètes (Caucase) ; les Massim de Nouvelle-Guinée orientale ; certains groupes bantous de la région des Grands Lacs ; et qu'elle repère des infiltrations totémiques chez certains Gallas, chez les Dinka, Nouer et

---

1. Non pas surnaturelle ; souvent fécondante.
2. Non pas personnelle.
3. Gouvernement, filiation, mariages, chasse, vendetta, marchés et échanges.
4. Non pas une adoration religieuse.
5. À cause de leurs armes, canots, maisons, vanneries, sépultures.

Chillouk (Haut-Nil), peut-être chez les Berbères, sûrement chez les Haoussa (Delafosse nie qu'il y en ait chez les Mandés et les Peuls).

*

Dans les pages qui suivent, on trouvera d'abord le tableau critique, d'après Van Gennep, des infiltrations totémiques probables signalées en Berbérie par les patientes enquêtes de Narbeshuber et Monchicourt (Tunisie), Basset, Bel, Biarnay, Cour, Destaing (Algérie), Doutté, Laoust et Westermarck (Maroc) ; et les recherches si neuves d'Andrews et Tremearne sur l'origine nègre (haoussa) des cérémonies magiques collectives de l'islam algérien[d].

Puis un résumé des études récentes de Westermarck sur l'ensemble de coutumes marocaines, où l'élément animiste prédomine en apparence, sans que l'élément totémique s'en dissocie de façon suffisante.

Enfin l'examen, d'après H. Kraemer, du processus psychologique d'*islamisation* chez les Indonésiens, où Frazer avait cru trouver des cas de totémisme.

*

Ces études, qui commencent à se préciser, on le voit, pour le Maghreb, grâce à l'école française, touchent à l'islamologie sous divers aspects qu'il convient de grouper sous quatre ou cinq rubriques :

A) *Processus de formation de l'islam primitif.*

— Et inversement :

B) *Processus d'islamisation de certains thèmes de* folklore *préislamique.*

C) *Processus d'adaptation de l'islam à certains peuples fétichistes* (phénomène psychologique dit de la conversion).

— Et inversement :

D) *Processus d'infiltration de coutumes nègres consciemment totémiques dans certains rites congréganistes musulmans* (phénomène psychologique dit de la vaine observance magique).

A) Processus de formation de l'islam primitif

C'est la théorie de Robertson Smith[1] sur l'origine totémique des *djinn* mentionnés dans le Qorân et la primitive Sunna ; théorie abondamment exploitée par la plus récente apologétique de la Church Missionary

1. *Kinship and Marriage in Early Arabia*, p. 192 *sq.*

Society au Caire[1]. R. Smith, partant de faits spécifiquement arabes, note que les *djinn* sont classés par clans et tous les membres de ces clans sont solidaires les uns des autres et par rapport à l'unité sociale ; en outre, les *djinn* se manifestent de préférence sous forme animale ; donc les clans de *djinn* sont, selon R. Smith, d'anciens clans totémiques.

« Mais Westermarck[2] a fait remarquer avec raison que l'organisation des *djinn* en clans est un résultat normal de la tendance générale à l'anthropomorphisation… modelant les sociétés surnaturelles sur les organisations humaines ; même là où ces organisations humaines ne sont pas totémiques, la tendance dont il s'agit détermine le classement en clans et en tribus des démons et des dieux. De plus, la forme animale des djinns est variable ; tel clan de *djinn* ne prend pas toujours et exclusivement telle forme animale ; il n'y a aucune règle qui préside aux incarnations animales des djinns. Tous les membres sans exception d'une même espèce animale ne sont pas considérés comme les incarnations d'une classe spéciale de *djinn*, mais c'est tel individu animal seul qui, dans des circonstances données, sert de réceptacle au djinn, être immatériel.

« L'absence de tout lien permanent entre les deux classes d'êtres interdit donc absolument l'hypothèse d'une origine totémique générale du djinnisme, c'est-à-dire de cette forme de l'animisme qui règne dans l'Islam universel. J'ajouterai aux observations de Westermarck que, d'ailleurs, le totémisme des Arabes préislamiques n'est pas prouvé, et que le djinnisme est un phénomène qui est identique en ses principes de démonisme de bien d'autres populations[3]. »

On ne saurait mieux dire, et le *spiritisme*, pour l'appeler par son nom, n'est qu'une systématisation paralogique de l'animisme ; attitude d'esprit qui, loin d'être spécifiquement islamique, a pu se développer dans les milieux les plus variés, hellénistique (sorcières de Thessalie, théurgie égyptienne de Jamblique) ou chrétien (sorcellerie : en Suède, encore, à Elfdale en Dalécarlie, 1670). L'angélologie coranique n'étant pas d'inspiration totémique, l'islamologue n'a pas à s'attarder à la théorie de Robertson Smith.

En 1908, pourtant, Doutté[4] a tenté de la rectifier et de la généraliser pour rendre compte des bases mêmes de l'islam ; identifiant, sans transition, la *nîya*, l'« intention droite » des actes canoniques, avec le « volt magique » du mauvais œil (p. 329, 316)[5] ; la *zakât* ou dîme canonique

---

1. *'Ilm al-a'lâm*, anon., s.d., Boulaq, chap. III ; S. Zwemer, *The Influence of Animism on Islam*, New York, 1920.
2. *Nature of the 'arab djinn*, p. 265-268. Cf. Jamâl al-Din Qâsimî, *Madhâhib al-a'râb wa falâsifat al-Islâm fi'l jinn*, Damas, 1328, 52 p. (qui réfutent à l'avance certaines généralisations de Zwemer).
3. Van Gennep, *l. c.*, p. 234-235.
4. *Magie et religion dans l'Afrique du Nord.*
5. Restrictions, cependant, p. 337-341.

avec la purification sacrificielle (p. 490) ; une particularité de l'*ihrâm* avec un tabou de l'aiguillette (p. 87) ; et la sourate CXI avec une conjuration magique (p. 133). Une dernière identification plutôt scabreuse, celle des Ouled Naïl* avec des « prostituées sacrées », lui valut quelque animosité de la part de certains musulmans d'Algérie, nous raconte-t-il (p. 561). Clemen a repris l'an dernier une analyse semblable des rites du *hajj*[1].

B) Processus d'islamisation de certains thèmes de folklore *préislamique*

Il s'agit ici de l'incorporation, de l'*appropriation* à l'Islam, de différents signes ou thèmes sociaux, allusions à certains êtres vivants ou inanimés ; signes précédemment vénérés comme « totémiques », disait R. Smith. Même s'il fallait en convenir – ce que Van Gennep nie –, il reste que leur usage islamique ultérieur n'a plus rien de fétichiste : le *sens* du signe est entièrement neuf, seul l'aspect externe du signe, son écorce, reste inchangé. Un bon exemple, étudié par Dussaud, est le thème des *chamelles de Sâlih* (Coran 26:155) ; en le répétant, Mohammad n'a nullement assumé pour mission d'enseigner un tabou définitif du chameau, ou un tabou conditionnel de certaines eaux (dont il ne précise même pas l'emplacement), il a marqué l'omnipotence divine, l'imminence du châtiment collectif encouru pour méconnaissance d'une révélation[2] ; c'est donc une pure affirmation (presque occasionnaliste) de la transcendance du Dieu unique. Un second exemple, que nous inspire une étude de W. Deonna[3] sur le drapeau de Fiume, c'est le *croissant avec l'étoile* actuellement figuré « en abîme » sur le fond rouge du drapeau ottoman. Sans doute, on a découvert en ce symbole l'emblème municipal de Byzance, en tant que capitale d'un empire grec et chrétien. Mais cela, c'est de l'archéologie rétrospective, ce n'est pas de l'islamologie. Ce qui importe, socialement, c'est que, depuis quatre siècles, ce « croissant » fait « voir rouge » aux chrétiens grecs de Byzance ; et que sa valeur d'échange, ayant cours dans tout l'Islam[4], c'est qu'il signifie l'« unité islamique ». On ne peut déduire aucun argument sociologique utile de son « emprunt » historique à la chrétienté, voire au paganisme : les musulmans ne se sont pas plus christianisés ou hellénisés en adoptant cet emblème, à la prise de Stamboul, qu'un détective grimé en orang-outang ne *devient* un anthropoïde authentique. Les islamologues ayant pour but principal d'analyser dans son fonctionnement psychologique une réaction sociale collective, qui se nomme

1. *Der Islam*, t. X, p. 161 *sq*.
2. Hasan Basrī : « Un seul homme tua la chamelle ; et pourtant Dieu enveloppa tout le peuple dans le châtiment, comme dans sa grâce » (Jâhiz, *Bayân*, III, 67).
3. *R. H. R.*, juil. 1920.
4. Cf. la Société des ambulances du Croissant-Rouge et la miniature indo-persane reproduite en tête de notre vol. XLIII.

elle-même l'*Islam*, – ils ne peuvent qu'assigner une importance très secondaire aux suggestions déduites de ces enquêtes archéologiques, quelle que puisse être l'ingéniosité de leurs méthodes.

C) Processus d'adaptation de l'islam à certains peuples fétichistes

Ce troisième point, au contraire, fait intervenir la documentation des études totémiques au centre même d'un des problèmes les plus concrets de l'islamologie : l'étude des modalités de pénétration et d'expansion de l'Islam, le mécanisme psychologique de son adaptation à la mentalité des Haoussas, Dinka, Nouer, Chillouk, Gallas et Bantous du Nord, en facilitant l'analyse du phénomène social, collectif encore plus qu'individuel, de leur *conversion*[1].

Les totémistes, à ce sujet, commencent seulement à nous livrer des documents vraiment précis et sûrs, interrogatoires, confessions, relatifs aux *sociétés secrètes* nègres, libérant leurs adeptes des inégalités de condition sociale, et par certains rites initiatiques, les préparant à une pensée cultuelle générale transcendant les différences de race ; il y aurait à étudier de près comment, dans les zones de contact avec l'Islam, ces « sociétés de serment » ont réagi, pour aider à sa propagation (ou la retarder). Citons simplement les sociétés conjuratoires des Kroumen (Liberia) déjà signalées par Fleuriot de Langle, et les Imandwas du Rouanda (Grands Lacs)[2].

Parmi les nègres fétichistes déportés en Amérique, où fleurit la fameuse secte initiatique (et sanglante) du Vaudou, nous avons au moins un exemple topique, celui de la conjuration des Malès de Bahia (Brésil) en 1835[3] ; où l'on voit une élite musulmane utiliser les sociétés secrètes d'initiation d'une majorité fétichiste, pour organiser une conspiration générale des esclaves de couleur contre les blancs[4].

Les « sociétés de meurtre » (*juramentados*) des musulmans des Philippines paraissent également être la fermentation islamique d'une société secrète idolâtre plutôt que le produit pur et simple du principe canonique du *jihâd* (ou guerre sainte).

D) Processus d'infiltration de coutumes nègres consciemment fétichistes dans certains rites congréganistes musulmans.

Inversement, il y a l'infiltration de coutumes nègres semi-totémiques dans la société musulmane. Van Gennep, le premier, a pressenti toute

1. Van Gennep ne traite cette question qu'indirectement, en la schématisant de façon un peu sommaire (p. 234, l. 14 *sq.*), qui suppose le problème résolu. – S. Zwemer, qui paraît y avoir beaucoup réfléchi, n'a pas abordé la question de front. – H. Kraemer l'étudie pour la propagation de l'islam en Malaisie.
2. Études d'Arnoux (*Anthrop.*, 1911).
3. Étienne, ap. *Anthrop.*, 1909.
4. De même chez les nègres « marrons » de Surinam.

l'ampleur de ce phénomène ; en décrivant d'abord le *zâr*[1], vaine observance magique (magie sympathique, envoûtement) introduite dans la haute société musulmane féminine du Caire par des esclaves nègres de race azandé.

Puis l'ensemble des cérémonies magiques dites *bori*, importées du Maghreb par des esclaves nègres dans le rituel des congrégations musulmanes comme les Aïssaoua[2].

*

Ce dernier cas, si répugnant pour ses conséquences morales dans le milieu social musulman qui s'en trouve atteint, nous fait toucher à un point où les études totémiques intéressent, non plus seulement les spécialistes de la sociologie islamique, mais l'élite réfléchie, consciente et sincère de la société musulmane elle-même. Les musulmans convaincus écoutent, en effet, avec un intérêt passionné les conférenciers européens[3], qui, revenant des marches frontières de l'Islam, leur signalent ces vaines observances qui s'y substituent à la pure et directe obéissance due au Dieu unique et transcendant. La constatation de ces défaillances morales ajoute bien du poids aux déclamations puritaines ressassées par les cheikhs réformateurs, wahhabites et salafiyya ; plus profondément qu'elles, et sans que les auteurs de ces révélations indiscrètes l'aient prévu ni désiré, elles secouent la réflexion de toute une élite musulmane. L'Islam, fondamentalement, est un monothéisme où la transcendance culminante de l'essence divine inaccessible est attestée ; cela doit impliquer, de la part du croyant sincère, cette « purification de l'intention » (*ikhlas al-nîya*), dans les actes canoniques, sans laquelle toute médiation d'une cause seconde, toute formule même de prière, n'est plus qu'inexpiable « associationnisme » (*shirk*)[4]. C'est ce que les vrais mystiques musulmans, plus encore que les wahhabites ont bien marqué. Où trouver remède à ce péril ? Les uns l'ont cherché dans la négation

1. P. 261. – Compléter sa bibliographie au moyen de G. Jacob.
2. Cf. *infra*, p. 698.
3. Le fait m'était confirmé ces jours-ci, à propos d'une conférence donnée au Caire, à des étudiants musulmans, par un membre de la Church Missionary Society revenant de Chine, sur les « survivances animistes » dans l'Islam chinois.
4. Il semble que la question d'une opération purement conceptuelle de l'esprit, d'une certaine adhésion de l'intelligence, requise comme élément indispensable du culte, se pose déjà chez les tribus totémiques ; le totémisme impliquerait un facteur mystique brut, inciterait à une conformation *ab intra* du croyant au symbole : car Van Gennep, qui pose la question dans une incidente (p. 111), affirme que le culte « se rapporte bien au totem comme tel..., non pas seulement à son emblème ; ... concerne l'être représenté,... non pas son image en bois ou en ivoire. *Ceci est élémentaire* » (c'est moi qui souligne) ; est-ce sûr ? Ce serait bien intéressant, au point de vue psychologique. Pour le « sauvage », le dieu ne serait donc pas l'image affaiblie du soleil ; – mais, au contraire, c'est le soleil qu'il choisirait comme hiéroglyphe du dieu ? Cf. la réponse de Van Gennep à Ridgeway, p. 320, l. 8 *sq.*

pure et simple du péril à éviter, en recommandant l'emploi empirique et irrationnel de *toutes les idoles*, de tous les gris-gris possibles pour atteindre la Divinité (théosophie d'Ibn 'Arabî[1] et d''Afîf Tilimsânî). Les autres ont préféré se réfugier dans un agnosticisme tellement radical que leur représentation abstraite de l'essence divine par *via remotionis* (*tanzîh*) la réduit à une quasi-indétermination virtuelle ; où il n'y a plus rien, ni attention, ni sujet, ni objet (*ibtâl* des Qarmates et des Druzes).

D'autres (Muhâsibî, Hallâj, Ghazâlî) ont pensé que l'âme pouvait se maintenir en équilibre, entre ces deux excès ; réalisant un culte constamment sincère grâce à une direction inflexible de l'intention ; à une « garde du cœur », atteinte au prix d'une ascèse perpétuelle de l'intellect soutenue par une abnégation incessante de la volonté ; par une règle de vie mystique, où la transcendance divine reste seule maîtresse de l'âme. C'est ce qu'exprime l'un d'eux[2], dénonçant cette dernière complaisance secrète de l'intelligence, cette idolâtrie de l'oraison pour elle-même, « associationisme » où sombrent tant de vocations religieuses d'amour divin[3], disant à Dieu :

C'est Toi, mon ravisseur, ce n'est pas l'oraison qui m'a ravi :
Loin de mon cœur l'idée de tenir à mon oraison [*Dhikr*] !
L'oraison est la perle médiane [d'un gorgerin orfévré] qui Te dérobe à mes yeux
Dès que ma pensée s'en laisse ceindre par mon attention.

*

On voit quelles préoccupations maîtresses de la pensée religieuse musulmane rejoignent les études totémiques relatives aux infiltrations magiques d'origine nègre. C'est toute la question de la portée morale de la vaine observance cultuelle qu'elles posent ; et non seulement l'*imputabilité* de cet acte à des croyants inconscients ou fanatisés, – mais la *responsabilité* des supérieurs de congrégations musulmanes qui l'enseignent et la préconisent, car ils prétendent en avoir reconnu, après expérience, l'efficacité. Mais cela soulève un autre problème encore plus grave, celui du degré d'objectivité réelle, d'extériorisation psychique, dans les expérimentations magiques, sorcellerie ou possession[4]. Là encore, l'admirable loyauté des enquêteurs et observateurs, se spoliant volontairement de toute idée préconçue, de quelque nature qu'elle soit, nous promet une riche moisson documentaire.

1. Son vers si connu : « Les hommes ont formulé sur la divinité bien des *credos* divers Mais mon credo à moi est la somme de tous leurs credos. »
2. Hallâj, *Tawâsin*, 170.
3. Et même profanes, d'amour humain : comme dans la légende d'amour où Majnûn, s'éprenant du souvenir des premiers serments, préfère s'isoler avec ce souvenir, idole abstraite, que revoir sa chère Leylâ ; il préfère le spectre à l'être réel, qui ne l'intéresse plus.
4. Doutté lui-même (*l.c.*, p. 57, 349) considère la question comme réservée.

II. – Tableaux d'après Van Gennep

A) Cas de survivance possible de thèmes totémiques (libyco-berbères) en Maghreb

— Alliance des Psylles avec les cérastes (Gsell), p. 220 (douteux).
— Cités des Singes, selon Diodore (Gsell), p. 224 (douteux)[1].
— Culte du Dieu-taureau Gurzil (Gsell), p. 217[2].
— Le *radî' al-hanash* ; la couleuvre de Mazouna (Cour), p. 222.
— Tabou alimentaire du varan chez les Touareg (Gautier), p. 224.
— Tabous alimentaires tunisiens et marocains, p. 227-232.
— Tabous de chasse à Tanger et dans l'Aurès, p. 226.
— Les poissons sacrés d'Aïn al-Hout, près Tlemcen, de Sousse, de Tanger, p. 237.
— Les tortues de Sidi Saad et de l'Enfida, p. 238.
— L'hôpital pour les cigognes à Fez, p. 239[3].
— Les cèdres, chênes-lièges et lauriers-roses sacrés, p. 245-247.

La liste est relativement courte, et Van Gennep conteste la plupart de ces exemples.

B) Infiltrations de thèmes totémiques, due aux esclaves nègres ramenés du Soudan en Maghreb

— Lions soignés à la zaouïa de Sidi Mohammed ben Aouda, p. 238.
— Noms d'animaux donnés aux nouveaux affiliés 'Aïssaoua, p. 248 n.
— Apparitions de marabouts sous certaines formes animales, p. 242-243.

Les cérémonies sacrificielles sanglantes (et cruelles) :
— Le bouc des 'Aïssaoua à Aïn al-Hoût (Doutté), p. 249-252.
— Le chacal « émissaire » des Chleuh (Laoust), p. 252-254.
— L'hyène de Mazouna (Loukil, Bel), p. 254.
— La conduite du mouton à Tanger (Doutté), p. 255.
— Les chiens assommés à Demnat (Boulifa), p. 256.
— La *baraka* nègre du khalifa de S. M. ben Aouda, p. 259.
— La *baraka* nègre des Ouled Sidi Cheikh d'El Abiodh, p. 260.
— Les confréries des Gnawa ou Djennaoua, p. 260-261.

---

1. Cf. la « Cité des singes », décrite par Mouliéras dans le *Maroc inconnu*.
2. À propos de la *ghondja* d'Aïn Sefra, voir l'exemple observé à Kilkich (Macédoine) et cité *ap. R. M. M.*, XXXIX, p. 187, n. 1.
3. Voir Rabino, *ap. R. M. M.*, XXXIX, p. 57.

Les danses processionnelles et sacrificielles des nègres maghrébins :
— La *Derdéba* de Tlemcen, Oran, Relizane, p. 262-265.
— L''Id al-Foûl des nègres d'Alger, p. 265-267.
— La fête de Sidi Mecèd, p. 268.

Van Gennep, le premier, montre la généralité de ce « mécanisme de l'intégration dans l'Islam de pratiques essentiellement nègres », en tirant parti des études de Mme Brenda Seligmann sur le *zâr* pratiqué par les musulmanes du Caire au tekkié d'Ibrahim Golshanî : cérémonie magique importée par des esclaves nègres *azandé* (du haut Mbomou).

Puis des études extrêmement remarquables de Tremearne[1] sur l'origine haoussa du *bori*, cérémonie conjuratoire analogue au *zâr*, et introduite par les esclaves soudanais dans tout l'Islam maghrébin.

Voici la description par Tremearne de la 'Id al-Foûl (fête des fèves) à laquelle il assista à Alger le 6 mai 1914[2] :

> Les nègres firent l'acquisition d'un taureau noir qu'ils décorèrent avec les chiffons distinctifs des djinns nommés Kuri, Mai Gizo, Mai Inna, Mai Ja Chikki, Nana-Ayesha, el Adamawa ; puis ils le conduisirent au sanctuaire de Sidi Abd et Khadari (qui a remplacé la grotte et le sanctuaire de Sidi Bellâl). Une corde avait été attachée à son cou, et une corde à chacune de ses cornes ; ces trois cordes étaient tenues par des piétons. Alors la *'ârifa* (prêtresse en chef), entourée de ses prêtresses, conduisit le cortège vers les abattoirs, suivie du taureau, derrière lequel marchaient les musiciens, les tambourineurs et les joueurs de *karakab*, que suivait enfin la foule des nègres et de très nombreux curieux. En arrivant aux abattoirs tous dansèrent autour du taureau ; puis on fit le *takci* (cérémonie d'introduction) et une danse de *bori* (d'exorcisation). Vers 4 heures, on plaça le taureau avec la tête vers l'est ; on sacrifia six poulets pour divers génies, un bélier pour Abd el Khadari, enfin un bouc noir et rouge, tous ces animaux ayant été donnés par des personnes qui désiraient invoquer les esprits. Ensuite on encensa le taureau et on l'alimenta de lait, etc. L'un des sacrificateurs (il y en a sept, pour chaque *maison d'esprits*) saisit l'animal par les cornes, un autre par la queue, d'autres lui prirent les pattes, et tous ensemble le jetèrent sur le flanc gauche. Quoi qu'en dise Doutté, aucun nègre n'embrassa l'animal sur le museau avant de le tuer. Le sacrificateur principal coupa la gorge de l'animal et aussitôt tous les *masu bori*[3] se jetèrent à terre en léchant son sang et en en barbouillant leur visage, leurs vêtements et leurs instruments de musique ; puis la danse recommença. La prêtresse en chef aspergea les assistants alentour, et une autre prêtresse répartit la chair. La prêtresse en chef fit cuire un morceau de viande, qu'elle mangea, ainsi que quelques fèves nouvelles, cérémonie qui rendit licite aux adhérents du *bori* l'usage des fèves : auparavant ils n'avaient pas le droit d'y toucher. Quand la

1. *The Ban of the Bori, an account of demons and demon-dancing in West and North Africa*, London, 1913 ; et *Bori beliefs and ceremonies*, ap. *Journ. Anthropol. Institute*, 1915, p. 23-68
2. Trad. Van Gennep, *l. c.*, p. 266-267.
3. Adhérents du *bori*.

danse eut continué jusqu'au coucher du soleil, et que chacun des nègres eut participé au repas de viande, la cérémonie fut terminée et chacun s'en retourna chez soi. On dit que seuls les *masu bori* sont aspergés de sang parce que ce sont les esprits (les *bori*) qui l'exigent, mais qu'il n'y a dans ce sang aucune *baraka* ; par contre, il y en a dans la viande ; on en donnait autrefois aux Arabes accourus ; l'autorité française dut même interdire ces distributions de viandes du sacrifice parce que les Arabes se battaient avec les nègres pour en avoir.

Le mot « maison d'esprits » (*dâr*, pl. *diyâr*) fait allusion à une découverte fort importante, due à Andrews, pour la région d'Alger, et confirmée par Tremearne pour la Tripolitaine, la Tunisie et Constantine : c'est que les nègres de l'Algérie sont répartis en sept confréries initiatiques dites « maisons », possédant chacune un sanctuaire, chambre contenant « les instruments du culte du *Bori* principal et tous les paraphernalia des *Bori* secondaires ». Ces sept maisons sont réparties en deux groupes : celui de l'Ouest, avec quatre maisons : *Bambara, Songhaï, Tombo* et *Gourma* (= nègres venus des tribus correspondantes du moyen Niger) ; et celui de l'Est, avec trois maisons : *Katchéna, Zouzou* (= *Zanfara*) et *Bornou* (= provenant de la haute Nigéria anglaise). Tremearne a spécialement étudié à Alger les éléments totémiques de la maison de *Katchéna* (haoussas de Katséna), grâce à des informateurs du clan des « Lions » (*Zakî*), et du clan du « Buffle » (*Bauna*), qui lui précisèrent, entre autres, le caractère sacré des danseuses (*godiyâ*).

LES INFILTRATIONS ASTROLOGIQUES DANS LA PENSÉE RELIGIEUSE ISLAMIQUE

Extrait d'*Eranos-Jahrbuch* X/1943, Zurich, Rhein-Verlag, 1944, p. 297-303. Ce volume rassemble les conférences prononcées ou adressées sur le thème *Alte Sonnenkulte und die Lichtsymbolik in der Gnosis und im frühen Christentum*, du 4 au 11 août 1943. L'exposé que voici traite, en effet, de certaines formes de culte solaire (et lunaire) dans la secte Nusayrî, mais s'éloigne sensiblement du thème central de la session. Louis Massignon soutient que les interprétations astrologiques de l'astronomie islamique ne sont pas une donnée intrinsèque de la pensée religieuse de l'islam, qui s'en défend, mais qu'elles ont pris leur plein effet dans certaines branches du shî'isme extrémiste (ismaélisme, nusayrisme) et dans certains secteurs de la pensée mystique. Tout l'intérêt de ce texte dense est, en effet, de savoir si la pensée religieuse en islam peut faire abstraction de ce qu'il faut, alors, considérer comme des « infiltrations » (néoplatoniciennes, mazdéennes, gnostiques), ou si elle s'en est nourrie, malgré la sévère lutte abrahamique contre l'idéologie astrale, dans son développement organique.

C. J. et S. A.

Par définition l'Islam est une réaction du monothéisme transcendant contre les vieilles idolâtries astrales de l'Arabie ; et la tradition musulmane condamne avec sévérité toute tendance assignant aux astres une influence sur la destinée humaine.

On peut néanmoins trouver en islam : d'abord des traces de survivances dans certaines superstitions astrales ; puis des infiltrations nettes d'observances cultuelles astrologiques tant sous l'influence de la philosophie hellénistique (hermétisme des Sabéens de Harrân qui fabriquaient les astrolabes nécessaires à la fixation des cinq prières canoniques musulmanes[1a]) que par suite du développement d'un symbolisme gnostique dans les sectes shî'ites extrémistes.

Dans le Qur'ân lui-même il y a deux passages célèbres où certains commentateurs ont vu comme la formulation d'un compromis temporaire entre le monothéisme strict et les vieux cultes stellaires : Qur. 6 : 76-78 où Abraham croit apercevoir son Dieu d'abord dans une constellation (Najm-Pléiades), puis dans la Lune, puis dans le Soleil avant de les renier comme des idoles parce que ces astres ont un déclin (*âfilîn*)[c] ; Qur. 53 : 19-20 où le Prophète Muhammad énonce « que pensez-vous d'al-Lât, d'al-'Uzzâ et de l'autre Manât la troisième ? » (il s'agit de trois idoles féminines stellaires) : des historiens musulmans déclarent que le verset 20 était primitivement suivi de deux autres : « *tilka l-gharânîq al-'ulä/minhâ l-shafâ'a turtajä* » = « certes ce sont des cygnes sublimes de qui l'intercession peut être invoquée[d] » : paroles étranges, articulées sur la langue du Prophète par une influence satanique tâchant de le compromettre ; c'est pourquoi elles furent exclues du texte définitif du Qur'ân. Cette anecdote singulière est d'ailleurs considérée comme suspecte par la majorité des commentateurs[2].

Dans le hadîth l'apparition du Visage de Dieu au jour du jugement est comparée à celle de la Lune pleine « en son XIV[e] jour[3] ». La Lune (*Qamar*) est du genre masculin en arabe ; D. Nielsen a longuement étudié les cultes lunaires sémitiques d'Arabie. Et il est très remarquable que le Qur'ân abolissant l'année embolismique[e] et le mois intercalaire (*nâsî*) des muqalammis ait institué une année musulmane purement lunaire[f] (Qur. 9 : 36 : « le nombre des mois devant Dieu est de douze lunaisons ») ne tenant pas compte des saisons (ce qui forcera les États musulmans à créer pour la perception des impôts une année fiscale solaire[4]), l'année hégirienne lunaire fait dépendre toute la vie canonique musulmane de l'observation du « premier croissant de lune » (*iltimâs ru'yat al-hilâl*) ; carême de Ramadan, pèlerinage à La

1. Voir notre « hermétisme arabe » ap. *Eranos Jahrb*. 1942[b].
2. Cf. Wâqidi ; ce hadith al-Gharâniq est nié par Bayhaqî, 'Iyâd, Fakhr Râzî, Baydâwi ; admis par Ibn Hajar (cf. N. Halabî, *Sira halabiya*, I 353).
3. Hadith de Jarir-b-'AA. Bajali (*ap*. Ibn Hanbal, *musnad*, *s. v.*).
4. Liste détaillée de ces calendriers ap. *Ann. Monde mus*. 3[e] éd. 1929, 11-14.

Mekke, serment d'abstinence conjugale (*'îlâ*) tout cela en dépend comme Ibn Taymiyya l'a souligné avec force (seules les cinq prières dépendent du soleil[1]). Les canonistes ont d'ailleurs senti le danger d'idolâtrie que couraient les croyants s'habituant à régler leur vie cultuelle sur le cours du soleil et de la lune. Ils interdisent par exemple pour la prière de l'aurore de la faire coïncider avec l'instant même où le soleil surgit en s'orientant vers cet astre[2]. Ils affirment que le soleil ne décrit pas son orbite apparente d'un mouvement continu, mais qu'il s'arrête chaque soir et repart chaque matin sur un ordre précis de Dieu : il a donc selon Ibn al-Qâss (dont l'astronome Bêrûnî[9] s'est justement moqué) 177 terrains de départ (*matâli'* : cf. Qur. 18 : 89) et 177 terrains d'arrivée (*maghârib* : cf. Qur. 18 : 84) pendant l'année (Ibn al-Qâss croit que le soleil suit l'année lunaire de 354 jours[3]) ; que l'on constate, mais qui ne sont pas déterminables d'après des lois astronomiques. De même pour la lune : il n'est pas permis (encore aujourd'hui) de compiler des éphémérides lunaires[4] pour prévoir les dates exactes des fêtes canoniques : le premier jour du mois lunaire musulman est celui où au coucher du soleil deux témoins professionnels agréés par le tribunal canonique certifient avoir effectivement aperçu le premier croissant ; aussi le mois ne commence-t-il pas forcément le même jour à Tunis qu'au Caire.

Toutes ces précautions n'ont pas empêché la floraison d'un symbolisme gnostique musulman qui dans certaines sectes shî'ites extrémistes (nusayrîs surtout) a abouti à une sorte de culte astral. Puisque c'est un chef inspiré infaillible qui dirige la Communauté dans sa vie canonique, ce Chef, l'Imâm, doit être identifié à la lune (*Qamar*, *Hilâl*)[5]. De même que durant les persécutions byzantines les israélites saluaient liturgiquement dans chaque néoménie le Messie Sauveur (formule « *David malak Israïl Hayy we Qayîm* »)[6], les shî'ites dès les premiers temps ont vu dans la néoménie (*'awdat al-'Urjûn* selon Qur. 36 : 39)[7h], le retour (*raj'a baydâ*) tant désiré de leur Imâm 'Alî apparaissant dans la rougeur du crépuscule (*'ayn al-shams* = Fâtima) qui symbolise la *race* de son beau-père Muhammad[8] identifié au soleil (*shams* : féminin en arabe : il s'agit de sa fille Fâtima, ce crépuscule

1. Ibn Taymiyya, *Majm. ras. kub.*, II, 157.
2. Ibn Taymiyya, *Ziyâra* (ap. *Majm. ras.*, 1323, 117) ; cf. Adhanî, *Bâkûra*, 17 (cat. Wolf n° 96).
3. Bêrûnî, *Chron.*, 239 (cf. 385) ; Hy, Jisr, husûn hamidiya, 1323, 182 *sq.*
4. Seule la dynastie ismaélienne des Fâtimites osa, en fondant Le Caire, instituer pour un temps des éphémérides lunaires (Kindî, *Cadis*, 584).
5. Par une survivance du salut païen au Croissant (cf. le calendrier des 28 mansions lunaires) transféré à l'Imâm, on lui dit : « *labbayka* ».
6. A. Danon, *Études sabbatiennes*, 1910, p. 12.
7. Cf. *Bâkûra*, 68, 77.
8. Cf. *Bâkûra*, 21, 27-28, 77.

de la dernière nuit du mois : *laylat al-shaybâ* : que la lune pénètre). Encore aujourd'hui les nusayrîs sont convaincus (tout au moins dans la secte des kelâzîs[1]) que la forme divinisée de 'Alî apparaît dans le disque de la lune ; la secte des Shamâlîs[J], elle, pense que c'est Salmân qui est personnalisé par la lune et identifie 'Alî avec la voûte étoilée (que les Kelâzîs identifient à Salmân ; les deux sectes sont d'accord pour identifier le soleil avec Muhammad[1]). L'identification gnostique du couple divinisé 'Alî-Muhammad avec Lune-Soleil apparaît à Kûfa chez l'hérétique Mughîra exécuté en 119/737[2k]. Cette triade divinisée « Voûte étoilée-Lune-Soleil » semble référer aux versets Qur. 6 : 76-78 cités plus haut. La triade matérialisée Fer-Argent-Or, représentant trois damnés, les khalifes 'Uthmân-'Umar-Abû Bakr[3], s'oppose à cette triade divinisée céleste, comme les astres du monde lumineux des Élus s'opposent aux minéraux et aux métaux, stade ultime des métamorphoses du monde ténébreux des damnés. Certains manuscrits nusayrîs[4] représentent 'Alî divinisé sous la forme d'un disque entouré de rayons et contenant un visage de face ; c'est selon eux « le Lion vainqueur 'Alî-b-Abî Tâlib » représenté sur le drapeau persan : avec le sabre Dhû l-fiqâr.

Il ressort clairement des entretiens de Sulaymân Adhanî, nusayrî converti au christianisme, avec les shaykh dont il rapporte les déclarations dans la *Bâkûra*[5] que les polémistes musulmans orthodoxes comme Ibn Taymiyya n'ont pas tort[6] quand ils reprochent aux nusayrîs le symbolisme astral de leur triade divine 'Alî-Muhammad-Salmân (= Lune-Soleil-Voûte étoilée) ; le curieux nom de « *madînat Harrân* » qu'ils donnent à la Voie Lactée ferait penser qu'ils ont emprunté ce symbolisme aux païens hellénisés de Harrân, aux Sabéens ; mais je pense que c'est plutôt par une évolution gnostique spontanée de leur shî'isme extrémiste qu'ils en ont pris conscience.

Une évolution spontanée analogue vers le symbolisme astral se trouve chez certains mystiques sunnites : Hallâj comparant la présence de Dieu au clair de lune observe que l'union mystique nous fait « devenir » cette lune « Celle qui regarde » (*Nâzir*) et non plus « Celle qui est regardée » ; et nous fait goûter sa plénitude aussi bien au 14ᵉ jour qu'au 8ᵉ, 4ᵉ ou 2ᵉ de la lunaison[7]. Suhrawardî d'Alep, le philosophe *ishrâqî*,

1. Cf. *Bâkûra*, 12, 31.
2. Shahrastânî, *Milal* II, 13-14 (cf. Ibn al-Athîr s. a. 119) ; Maqdisî, *Bad'*, V, 148 ; Nawbakhti, *Firaq*, 31-32 ; Ash'ari, *Maqâlât*, I, 7-10.
3. Cf. Ps.-Ja'far, *K. al-sirât*, ms. Paris 1449, f. 175 b.
4. Ms. Ahmad Taymûr (Caire) *Aq*. 564, p. 55 ; comp. *Bâkûra*, 21.
5. *Bâkûra*, 91-93.
6. Ibn Taymiyya, *Radd* (ap. *Majm. ras.*, 1323, 95).
7. Sulamî, *Tafsir*, in *Qur*. 2 : 109 (ap. *Essai lex. techn.*, *suppl.* p. 24) ; et Hallâj, *Dîwân*, p. 97 ; cf. Ibn al-'Arîf, f. 157 a (= éd.-trad. Asin, p. 44).

traduit les locutions théopathiques de Bistâmî et Hallâj par le cri « Je suis la Lune ; je suis le Soleil[1] ».

Il n'est pourtant pas exclu que ce soit sous une influence hellénistique que ces milieux musulmans aient adopté ce symbolisme cultuel astral ; car ainsi que nous l'avons indiqué au début on rencontre parallèlement aux textes gnostiques shî'ites que nous venons d'analyser des textes de philosophes musulmans soutenant contre les théologiens orthodoxes qui nient l'astrologie, l'efficacité non seulement d'un influx astral sur nos destinées humaines mais même de prières adressées aux anges des sphères astrales. Là il s'agit à n'en pas douter d'infiltrations hermétiques et néoplatoniciennes provenant des Sabéens de Harrân. L'*Encyclopédie des Frères de la Pureté* (= *Rasâ'il Ikhwân al-Safâ'*) en porte témoignage[2 m], et les étonnantes compilations islamo-païennes d'Ibn Wahshîya telles que son « Agriculture Nabatéenne[n] » renferment des invocations aux astres. Lorsque les sunnites orthodoxes dénoncent à l'État des musulmans suspects de « philosophie » (tel le fils d'Abdalqâdir Kîlânî, 'Abdalsalâm, en 583/1187 à Bagdad)[3], ils ne manquent pas d'ajouter « qu'il adore les astres ». Le grand théologien néo-ash'arite Fakhr Râzî († 606/1209) a même sympathisé avec cette tendance dans son livre intitulé *K. al-sirr al-maktûm*[4].

Ce double mouvement gnostique et philosophique en faveur de l'astrologie (et même de l'astrolâtrie) a conflué finalement dans un thème littéraire commun à toutes les littératures musulmanes (mais spécialement développé chez les poètes persans : peut-être en souvenir de l'angélologie mazdéenne) : celui du Falak de la Roue Céleste qui détermine nos destins[o], du couple astral qui domine le thème généthliaque de chacun de nous et fixe notre compte d'années et notre durée de bonheur.

Cette idée est déjà exprimée avec toute sa technicité dans deux vers célèbres du poète arabe Ibn al-Rûmî[5] († 284/897) goûtant un crépuscule de printemps dans un jardin avec la belle Shâjî :

La voûte du ciel comme un manteau de soie très sombre s'est épaissie
Et la terre a verdi comme le plus vert brocart ;
Et voici que tous nos désirs s'illuminent d'une clarté d'en haut
Maîtrisés par la double constellation de notre destinée [= *kadkhudâh wa havlâj*][p].

1. H. Corbin (*Kalimât dhawqiya*).
2. Cf. liturgie des « fêtes philosophiques » *ap. Ras. Ikhwân*, IV, 275 *sq*.
3. *Ap.* Ibn al-Athîr, *Kâmil*, s. a. 583 1187.
4. Sur le *K. sirr maktûm*, cf. Brockelmann, *GAL*, 2e éd., 1943, I, 669.
5. Ibn al-Rûmî, *Diwân*, ms. Caire (adab 1965) f. 51 a, vers 16-17.

IBN SAB'ÎN ET LA CRITIQUE PSYCHOLOGIQUE DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MUSULMANE

Publié dans le *Mémorial Henri Basset. Nouvelles Études nord-africaines et orientales* édité par l'Institut des hautes études marocaines, t. XVIII, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1928, p. 123-130. Telle est la première des deux études que Louis Massignon consacra à Ibn Sab'în, nonobstant des allusions, références et citations permanentes dans toute son œuvre. 'Abd al-Haqq b. Ibrâhîm b. Muhammad b. Nasr al-'Akkî al-Mursî Abû Muhammad Qutb al-Dîn Ibn Sab'în naquit dans la région de Murcie en 613 ou 614 h/ 1216 ou 1217. Il fut enseigné par Ibn Dahhâq, al-Bûnî et al-Hurânî. Sa vie est un voyage, une fuite aussi. Elle le mène de Ceuta à Bougie, à Gabès ; de Tunisie en Orient musulman, en Égypte. Il y reçoit protection d'Abû Numayy Muhammad Ier, à La Mecque où il trouve son dernier refuge. Converti au shî'isme, peut-être pour être de la religion de son prince protecteur Abû Numayy, persécuté sous le gouvernement de Baybars, c'est à La Mecque que se scelle son destin. En 667 h/1268, tourmenté par les juristes à La Mecque, Ibn Sab'în pense émigrer en Inde, non sans le désir nostalgique de revenir au Maghreb. Il ne fera ni l'un ni l'autre. En 669 h/1270 – certains disent en 667 ou en 668 h – Ibn Sab'în meurt, à l'âge de cinquante-cinq ans. On discute âprement les conditions de sa mort : mort naturelle, empoisonnement, ou suicide « par désir de s'unir à Dieu » ? Il se serait fait ouvrir les veines, laissant couler son sang et expirant, en un suicide « romain », stoïcien. Ce « désir de mort » comme sa correspondance avec l'empereur Frédéric II – correspondance entreprise sur l'ordre de l'almohade 'Abd al-Wâhid, pour répondre à l'enquête philosophique proposée par le célèbre empereur, depuis Palerme – ont nourri l'imaginaire autour de ce philosophe et mystique andalou, qui se disait alide et, peut-être, était fils de Wisigoths.

Nous renvoyons le lecteur aux pages inspirées d'Ernst Kantorowicz, *L'Empereur Frédéric II* (trad. Albert Kahn, Paris, Gallimard, 1987, p. 321-323), à la remarquable introduction et aux références bibliographiques de Mme Patrizia Spallino, en son édition et traduction commentées des *Ajwiba yamâniyya 'an as'ila siqiliyya* (« Réponses yéménites aux questions siciliennes » ; *Le Questioni Siciliane. Federico II e l'universo filosofico*, Palerme, 2002), à l'avant-propos d'Henry Corbin à la *Correspondance philosophique d'Ibn Sab'în* (E. de Boccard, 1941), au chapitre de Miguel Cruz Hernandez, *Histoire de la pensée en terre d'islam* (Desjonquères, 2005, p. 669-675), au chapitre du livre de Dominique Urvoy, *Histoire de la pensée arabe et islamique* (Le Seuil, 2006, p. 511 *sq.*) et à deux articles de Dominique et Marie-Thérèse Urvoy : « Les thèmes chrétiens chez Ibn Sab'în et la question de la spécificité de sa pensée » (*Studia Islamica*, XLIV, 1976) et « Un "penseur de frontière" en islam : Ibn Sab'în » (*Bulletin de littérature ecclésiastique*, XCVIII, 1997). L'ouvrage majeur d'Ibn Sab'în, *Budd al-'ârif* (« Le temple du vrai savant ») a été publié par Georges Kattûna à Beyrouth en 1978. Quant au présent texte, l'original arabe des « portraits » fut publié par Louis Massignon dans son *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam* (*op. cit.*, 1929, p. 128-131).

Pour finir, on relèvera que ces « portraits », sans doute, confirment une part de la réputation d'Ibn Sab'în, acariâtre, jaloux, injuste, médisant. On s'égarerait, pourtant, en prenant le présent article pour un essai, fort vain, de psycho-

logie personnelle. Par « critique psychologique », Massignon entend une forme précise de critique, très répandue – il suffit de lire quelque philosophe de l'islam pour trouver de succulents morceaux comparables à ceux-ci –, critique très éloignée de ce que notre « science », ou « histoire de la philosophie » entend de nos jours. En pratiquant cet art du portrait, nos auteurs pensent aller au cœur des choses, au point où la doctrine rejoint l'expérience, où elle se fait âme personnelle en une configuration psychique déterminée. C'est donc bien d'une *forme symbolique*, que les Occidentaux du passé – et du présent ? – n'ignorent guère eux-mêmes, mais que les Orientaux pratiquent avec des délices de rhétorique, qu'il s'agit ici.

C. J.

Il est rare de voir des écrivains musulmans exposer l'histoire de la philosophie d'un point de vue critique, et encore plus rare de les voir recourir à la critique interne et psychologique. Car je laisse bien entendu de côté cette critique littéraire purement formelle dont les exemples abondent chez eux, et dont, après Garcin de Tassy, Ahmed Deïf a résumé récemment l'évolution en terre arabe.

Les fragments traduits ci-dessous, dont on pourra lire le texte dans un *Recueil de textes inédits concernant la mystique musulmane*, actuellement sous presse, m'apparaissent comme de véritables ébauches de critique interne et psychologique, donc, par cela seul, fort dignes d'intérêt.

Étudiant il y a quelques années le *Dîwân* d'un mystique andalou, Shushtarî († 1268)[1], dont les *Muwashshahât* en langue vulgaire servent encore en Syrie pour les *Dhikr* des Shâdhilîya, j'avais remarqué qu'une de ses *qasîda* classiques (conservée par Ibn al-Khatîb) contenait un curieux rudiment de classification historique des chefs d'écoles philosophiques : Hermès et Socrate s'y trouvaient assez étrangement rattachés à Hallâj et à Ibn Rushd, conformément, disait-il, à l'*isnâd* doctrinal de son maître Ibn Sab'în Ghâfiqî[2].

Je fus amené à réunir méthodiquement les textes dus à Ibn Sab'în[3] ainsi que ceux concernant sa doctrine, afin de dégager l'originalité véritable de ce philosophe mystique andalou dont Amari[a], puis Mehren[b] avaient examiné la biographie à propos de ces « Questions siciliennes[4] » adressées sous forme de réponse plus ou moins authentique à l'empereur Frédéric II ; au moment où ces deux auteurs firent paraître leurs travaux, il n'était guère possible de situer exactement l'œuvre d'Ibn

1. Textes *ap. Recueil*, fasc. 2 ; trad. *ap.* Revue *Commerce*, VI, 1925, p. 157-158.
2. *Qasîda* « Arā tâlibâ minna l-ziyâdata » ; cf. Ibn Sab'in, ms. Oxf., f. 317 *a-b* (même liste) ; cf. critique d'Ibn Taymiyya (*Rasâ'il Kubrā*, t. II, p. 99). Ibn Sab'în acquit assez d'ascendant sur Shushtarî pour lui faire quitter la tariqa d'Abû Madyan de Tlemcen.
3. Extraits *ap. Recueil* précité. M. G. S. Colin me communique les bonnes feuilles de sa traduction du *Maqsad* de Bâdisî : voir sur Ibn Sab'în p. 47-49 et les notes p. 180-182.
4. Le titre exact est à rétablir « *Ajwiba yamaniyya 'an masâ'il saqalliyya* ».

Sab'în parmi celles de ses contemporains, comme Ibn 'Arabî et 'Afîf Tilimsânî, qui n'avaient pas encore été étudiés[1].

Ibn Sab'în n'est pas seulement l'aristotélicien averti qu'ont étudié Amari et Mehren, c'est avant tout un *critique* hellénisant et mystique des philosophes, et c'est là ce qui donne à son œuvre toute son originalité. Sa forte préparation hellénistique l'a amené à insister, mieux qu'Ibn 'Arabî, sur l'immatérialité et la personnalité des âmes ; et sa théorie de Dieu « suprême principe d'individuation » n'était pas, quoi qu'en ait pensé Ibn Taymiyya, une concession, mais bien une réaction contre la tendance moniste des mystiques musulmans de son temps[c]. Son esprit critique se marque à la manière dont il cite ses sources, les titres exacts des ouvrages, dont il compare les deux traductions arabes de la métaphysique d'Aristote ; pour chaque question philosophique qu'il expose, il donne un résumé chronologique des opinions de ses devanciers. Reprenant l'essai de Ghazâlî[2] et d'Ibn Rushd[3] il a essayé de donner un exposé systématique de l'histoire de la philosophie suivant cinq catégories[4]. Son ton souvent hautain et agressif, qui nous paraît si déplaisant, provient de l'inacclimatation du milieu lettré de son temps à l'esprit critique ; Ibn Sab'în sait d'ailleurs rendre justice à ceux qu'il a réfutés[5]. Comme Ibn Rushd, Ibn Sab'în était condamné, par son hellénisme même, à demeurer sans disciples dans l'histoire de l'Islam.

I. – Portraits

(Ibn Sab'în, *Budd al-'ârif*, ms. Berlin, f. 38 *b sq*[6]) :

(D'Ibn Rushd)

« Cet homme (Ibn Rushd) était fou d'Aristote, qu'il exaltait au point de se rapporter à lui, même pour le témoignage des sens et pour les premiers principes ; eût-il appris que le Philosophe (Aristote) énonçait qu'on peut simultanément se trouver debout et assis qu'il l'aurait répété et cru. La plupart de ses œuvres sont calquées d'Aristote, qu'il le résume ou qu'il le transpose. Auteur de mince envergure, de petite compréhension, d'imagination puérile et sans intuition – on doit reconnaître aussi qu'il fut un homme sans amour-propre, plein d'équité, et conscient

1. Il reste encore à trouver quel rôle joua Al-Shûzî, qui fut en mystique le maître d'Ibn Sab'în.
2. Ap. *Jawâhir*, p. 28, et *Faysal*, p. 46.
3. Ap. *Manâhij*, p. 19, 72-73.
4. *Ap.* ms. Berl., f. 36 *b*-40 *b*.
5. Voir ici (portrait d'Ibn Rushd).
6. La première esquisse de cette galerie de portraits se trouve dans Ibn Tufayl (préf. *Hayy*, pp. 6-8, sur Ibn al-Sâ'igh, Fârâbî, Ibn Sinâ et Ghazâlî).

de ses lacunes. Il n'y a pas à tenir compte de ses thèses personnelles : c'est simplement un disciple d'Aristote[d]. »

(De Fârâbî)

« Quant à Fârâbî, il s'est contredit, il a erré, et finalement abouti à l'incertitude relativement à l'âme animale, soutenant que c'était là une illusion et un radotage ; puis il douta si l'âme intelligente était "imprégnée d'humidité" (dès la naissance) ou si elle n'était produite qu'après. Il varia d'opinion sur l'immortalité des âmes, ainsi qu'il appert de son *Kitâb al-akhlâq*[1], de sa *Milla Fâdila*[2] et de sa *Siyâsa Madaniyya*[3]. La plupart de ses œuvres concernent la logique ; sur ses 75 ouvrages, 9 seulement traitent de la métaphysique. Cet homme, le plus compréhensif d'entre les philosophes musulmans, fut le mieux informé de tous sur la science antique (grecque) ; là, il est "le Philosophe", tout court. Il mourut, ayant trouvé et réalisé (son but) – ayant renoncé aux fausses opinions que je viens de citer[4] ; la vérité théorique et pratique lui était apparue, ainsi que je le raconterais en détail si je ne craignais d'être diffus[e]. »

(D'Ibn Sînâ)

« Quant à Ibn Sînâ, c'est un illusionné et un sophiste, aussi bourdonnant qu'inutilisable. À quoi peuvent servir ses ouvrages ? Il y déclare avoir découvert la "philosophie orientale[5]", mais, s'il l'avait découverte, son parfum l'en aurait embaumé, tandis qu'il est resté dans un puits suffocant. La plupart de ses écrits, livres et théories, proviennent des livres de Platon ; ce qu'il y a ajouté de son cru est oiseux et ne mérite aucune considération ; le *Shifâ*, son plus célèbre ouvrage, abonde en incohérences[6] ; il y contredit aussi le Philosophe (Aristote), mais, en cela, il est à louer car il y exprime ouvertement ce que l'autre avait celé. Ce qu'il a fait de mieux en métaphysique, ce sont les *Tanbîhât wa Ishârât* et l'allégorie de *Hayy Ibn Yaqzân* ; étant bien entendu que tout leur contenu provient des *Lois* de Platon et de sources soufies, qu'il y a amalgamées. Il les a combinées par esprit d'acculturation[7] et d'investigation philosophique – mais il n'y saurait servir de guide ni pour l'une de ces sources ni pour l'autre[f]. »

1. La vraie béatitude se trouve en cette vie.
2. Les damnés subsisteront.
3. Les damnés seront anéantis.
4. Dans un résumé donné plus loin (f. 103 *b* = Oxf. f. 335 *b*) il précise : « Il se rétracta, devint un ascète, professa la vraie doctrine, et inclina vers la voie du soufisme. »
5. *Mashriqiyya* (vocalisation établie par Goldziher dès 1909, et par Nallino en 1925, *R. S. O.*, vol. X, pp. 433-467).
6. Liste de ses contradictions *ap.* les *Asfâr* de Sadr Shîrâzî.
7. *Tamaddun* : première apparition de ce terme qui signifie aujourd'hui « civilisation ».

(De Ghazâlî)

« Quant à Ghazâlî ? Langage sans méthode, sonorité sans élocution, pot-pourri mélangeant les contraires, divagation à couper le souffle. Il est tantôt soufi, tantôt philosophe, en 3° ash'arite, en 4° jurisconsulte et enfin en 5° il divague. Son lien d'initiation avec les disciplines antiques (grecques) était plus ténu qu'un fil d'araignée[1], et de même son lien avec le soufisme. Il n'y entra qu'entraîné par contrainte, simple désir d'apprendre : il considéra alors en soi-même certaines visions imaginaires telles qu'il en survient à celui qui s'exerce à vivre dans la solitude, et il se persuada qu'elles étaient réelles et que telle était la réalité même de l'Accès (à Dieu). Alors que tout cela se passait en son moi, en tant que personnel, et que la Réalité demeure bien au-delà, ainsi que la connaissance (réelle). Il semble que Ghazâlî n'ait pas dépassé le plan mental de ces visions imaginaires[2], émanées de l'intellect passif, et qu'il ne se soit pas élevé au-dessus. Mais il faut l'excuser, le remercier même, car il a été, selon l'opinion commune, un des docteurs de l'Islam, qui fit grand cas du soufisme, s'y rallia, qui mourut soufi, selon le témoignage de ses écrits et la tendance de ses intentions. Malheureusement il croyait comme les pythagoriciens que l'intellect (*'aql*) est synonyme d'âme personnelle, laquelle n'aurait pas à être étudiée séparément, contrairement à ce que d'autres avaient fait : voilà ce qui ressort de ses *ma'ârij 'aqliyya*, de son commentaire des "illusions du cœur[3]" ("tout cela, y dit-il, c'est un corps subtil", en parlant des termes *'aql*, *rûh*, et *nafs*), de sa classification des *arwâh* en ses *Mishkât*, des allusions contenues dans sa *Kîmîyâ* et dans d'autres écrits. Son livre de chevet paraît avoir été les *Rasâ'il Ikhwân al-Safâ*[4], car il se montre, en philosophie, aussi imprécis que son modèle, pensant que les philosophes grecs identifient *nafs* et *'aql*, que les substances spirituelles ne se différencient pas en espèces ; il affiche, comme cette encyclopédie, une concision extrême vis-à-vis des degrés de *'aql*, des *'uqûl* matériels, et de leur description. Aussi le but que Ghazâlî s'était assigné ne pouvait-il être atteint, puisqu'il voulait prouver l'identité de *'aql* et de *nafs* dont parlent les soufis, en recourant aux philosophes grecs et à leur terminologie ; il n'arriva ni à justifier le soufisme ni à l'exposer correctement, se trouvant entravé et paralysé par les visions qu'il avait eues lors de sa retraite volontaire ; ainsi advient à qui se laisse entraîner et s'illusionne ; la vérité

---

1. Mot célèbre (Alûsi, *Jalâ*, 1298 h, p. 51).
2. Il précise ailleurs (f° 90 *a*) : « Ghazâlî n'a pas su discerner les visions intellectuelles en sincères et menteuses, inventées et inspirées, ou mues par l'intellect animal. »
3. Chapitre connu de l'*Ihyâ'*.
4. La fameuse Encyclopédie qarmate.

est chose subtile, elle s'est dérobée à lui comme à ses prédécesseurs[1] [g]. »

II

Sans instituer ici un jugement d'ensemble sur la personnalité philosophique d'Ibn Sab'în, il nous a paru pittoresque et même piquant d'annexer aux appréciations si sévères qu'on vient de lire de lui sur ses devanciers une critique non moins vive de son style, due à l'un de ses successeurs, Ibn 'Abbâd Rundî, mystique andalou, mort à Fès en 790/1388, après avoir formé une école d'introspection mystique (grâce à ses lettres de direction) dans son pays natal ; Asín Palacios en a retrouvé des traces chez des morisques d'Ubeda au milieu du XVIe siècle, et l'on peut se demander si St Jean de la Croix n'en a pas entendu parler. Les lignes traduites ci-dessus figurent dans le recueil des lettres de direction spirituelle d'Ibn 'Abbâd Rundî[2], lithographié à Fès et maintenant peu accessible[3] [h].

Portrait d'Ibn Sab'în

« Je n'occuperais pas mon cœur pendant soixante-dix (jours) à méditer sur le cas d'Ibn Sab'în ; non que je le condamne, ni que j'ajoute foi aux accusations lancées contre lui par d'ignorants profanes. Mais j'estime que son style est trop souvent pénible, fatigue le cœur, et le lasse, si bien que je n'en retire rien qui étanche mon désir, ou rafraîchisse de sa neige ma pensée intime et secrète. Et comment ? N'est-ce pas lui-même qui l'avait dit, en termes définitifs : "tout ce qui est autre (nous) isole (de l'Un), et tout ce qui isole est chose pénible et imparfaite", – parole répondant certes à la nôtre "tout ce qui est pénible est imparfait et isole, tout ce qui isole est autre, n'ayons donc pas cure d'autres choses, vu leurs résultats".

« Et puis on a dit d'Ibn Sab'în qu'il entendait rendre ses symboles intelligibles, ses cachettes et trésors accessibles (pour les chercheurs). Or, il appert que tel ne fut pas son but, puisque son style ne se maintient pas à un seul et même niveau, mais, tantôt, s'abaisse au point que le lecteur se dit : "Ah ! Je le tiens, il est pris", et tantôt, s'élève

1. Un peu plus loin, f. 41 *a*, dans un remarquable historique des définitions du terme *rûh* (esprit) en métaphysique ash'arite, Ibn Sab'în stigmatise le maître de Ghazâlî, Juwaynî, « cet Abû Jahl, cet Aman », qui osa enseigner dans son *Irshâd* que le *rûh* est chose matérielle ; il loue au contraire les rares tenants ash'arites de l'immatérialité de l'âme, comme Ibn Fûrak, Bâqilânî et Ghazâlî. Il conclut en remarquant judicieusement que l'obstination du commun des ash'arites à nier l'immatérialité des âmes et la substantialité des *'uqûl*, les réduisait à voir dans toute activité spirituelle un fait direct de Dieu. C'est là le panthéisme « dynamique » signalé et décrit par Gauthier (*R. H. R.*, 1925, p. 87).

2. Leur compilateur a supprimé les noms des destinataires.

3. P. 197 ; le texte est reproduit dans notre *Recueil*.

dans l'air qui tourbillonne ; or, ce sont bien là les tours de ceux qui se jouent de l'entendement des gens, les acculant à la perplexité et à l'équivoque, à la manière des alchimistes. Ainsi donc, je me trouvais le lire, remontant, redescendant, butant, perdant l'équilibre, escaladant tous les pièges pour cueillir les significations de son style, en me servant de mon imaginative ; à manipuler son volume, ma fatigue et mon désenchantement s'aggravaient, mais je stimulais mon cœur et ma vigueur pour poursuivre cet examen ; soudain je laissai le livre derrière moi, et m'en allai les mains vides, ne retenant plus, en guise de "sandales de Hunayn[1]" que le verset "Dieu n'impose à aucune âme de loi qui ne la mette au large". Ah, les vrais cheikh, ceux-là amollissaient le fer, rendaient les lointains proches, mais le siècle et le monde n'en possèdent plus aujourd'hui : on dit seulement qu'"ils furent".

« Quant au style de Shushtarî, je le trouve plus aisément intelligible que celui d'Ibn Sab'în ; quoique ses *zajal* (d'Ibn Sab'în[2]) aient de la douceur et de l'onction. Voilà mon opinion là-dessus, elle te fera comprendre ce que je pense des ouvrages de ce cheikh (Ibn Sab'în) que tu m'a énumérés. Si je me trouvais en mesure de mettre la main dessus, je me remuerais certes pour les consulter, sans aller toutefois jusqu'à me ruiner la santé ni à dépenser, pour les faire copier ou acheter, une somme importante ; et cela pour les raisons que je t'ai dites. Quant aux petites pièces et aux *zajal* de Shushtarî, je ressens envers elles de l'inclination et du désir : pour leur enjolivement en musique[3], chantées avec une belle voix, ne m'en parle pas ; mais si tu peux réunir une collection de celles que tu auras trouvées, réunis-la. »

Pordic, septembre 1926.

IBN SAB'ÎN ET LA « CONSPIRATION HALLÂGIENNE » EN ANDALOUSIE ET EN ORIENT AU XIII[e] SIÈCLE

Publié dans les *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, Paris, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1962, p. 661-681. Nous modifions la transcription qui, dans l'original, est diacritique. Nous ne reproduisons pas la planche d'illustration : « *Le Martyre de Husayn Mansûr Hallâj à Bagdad* (ms W. 650, f° 22 b, Walters Art Gallery, Balti-

---

1. Proverbe arabe classique (*Khuffay Hunayn*).
2. On trouvera un de ces *zajal* inédits dans le *Recueil*.
3. On voit que dès le XIV[e] siècle les poèmes dialectaux de Shushtari étaient chantés en Maghreb, probablement comme aujourd'hui encore, en Syrie, pour provoquer l'extase, dans les cercles mystiques. Nous aurions donc là des thèmes musicaux remontant au moins au XIII[e] siècle ; il serait intéressant qu'un musicologue averti les recueillît.

more : étudié par R. Ettinghausen, *Paintings of the Sultans*, Bombay, L. L. Akad., 1961) peint par Mushkîn Qalam, à Allahabad, en 1011/1602 pour Jahângîr ». Cet article a été « intercalé » dans la nouvelle édition de *La Passion d'al-Hallâj* (1975), au tome II, p. 324-345, sous le sous-titre « Ibn Sab'în, Shushtarî et la "conspiration hallagienne" en Andalousie au XIIIᵉ siècle ».

Évariste Lévi-Provençal (1894-1956) fut l'un des maîtres des études islamiques en France, le plus éminent connaisseur de l'*Andalus* et de l'islam maghrébin. Ses ouvrages sont des classiques : *Histoire de l'Espagne musulmane* (1944, 1950, 1953), *L'Espagne musulmane au Xᵉ siècle* (1932), *Séville musulmane au début du XIIᵉ siècle. Le traité d'Ibn 'Abdan sur la vie urbaine et les corps de métier* (1947), sans oublier sa mémorable thèse de doctorat sur les *Historiens des Chorfa sur la fondation de Fès* (1922). Rien d'étonnant, donc, à ce que Louis Massignon lui rende hommage en allant, au cœur même de son vaste domaine de savoir, chercher trace de l'Oriental Hallâj. Il le fait en réalisant une synthèse de *tous* les thèmes majeurs de sa conception des formes de pensée et d'expérience en islam : le conflit entre le primat du savant juriste, ou du traditionniste, littéraliste, et les soufis ou les philosophes, conflit soutenu par le phantasme de la « conjuration », lointain écho des conspirations shî'ites ; le conflit interne au soufisme et à la philosophie, opposant l'héritage hellénique et sa conséquence, le « monisme existentiel », à un « monisme testimonial » dont, ici, les représentants semblent bien plus attachés à l'hellénisme et à l'unité de l'être qu'à leur lointaine affinité avec Hallâj, ce qui conduit Massignon à une virtuosité inégalée dans la démonstration dialectique ; l'entente islamo-chrétienne s'ouvrant au judaïsme (Maïmonide), favorisée par la voie illustrée par Ibn Sab'în, comme par la synthèse thomiste en Occident – et on lit avec admiration les pages si denses où sont embrassées les évolutions parallèles de la théologie thomiste, de la chrétienté orientale, de l'islam ; enfin la résonance permanente de Hallâj, jusque dans les pages finales sur les confréries d'Afrique. C. J.

Introduction

Ce n'est pas d'hier que de hauts esprits ont conçu le désir d'une unité œcuménique de l'humanité, dont l'internationale économique et pédagogique où nous sommes entraînés par le progrès des techniques profanes n'offre souvent qu'une caricature affreuse.

Le fondateur de l'islam (Gaudefroy-Demombynes l'a fortement marqué[1]) fut un de ceux qui avaient appelé à un ralliement plénier toutes les sectes morcelant la descendance d'Abraham, Père de tous les Croyants. Mais l'exploitation « administrative » de l'Umma avait bientôt provoqué des explosions locales dans la masse, blessée au « point vierge » de sa foi en Dieu par l'hypocrisie ou le cynisme intéressés de ses dirigeants.

L'Andalousie du XIIIᵉ siècle fut le théâtre d'une crise de ce genre : au moment où les Dhimmîs de l'Umma, juifs et chrétiens, s'émanci-

1. Ap. *Mahomet*, 1957, p. 382. [Paris, Albin Michel, « L'Évolution de l'Humanité », 1957. Cf. 3ᵉ édition, 1969, p. 354 *sq*. NdÉ.]

paient de l'unité politique musulmane qui les avait déçus par son tolérantisme dédaigneux, la masse, menacée militairement et économiquement (croisades chrétiennes, et exode de la banque juive), devait réagir de deux manières : ou se durcir contre l'étranger ennemi, et ses « complices » possibles de l'intérieur, ou ouvrir davantage son cœur à tous les hommes, selon l'hospitalité sacrée d'Abraham, entre travailleurs, tant des mains que de la pensée, artisans, médecins, astronomes, logiciens. Mais ce faisant, ils s'exposeraient à l'accusation de former des sociétés de pensée travaillant à la subversion sociale : articulée de suite par les stricts « observantins » de la lettre et de la loi, Qurrâ' et Muhaddithûn[a]. Ils avaient dénoncé trois siècles plus tôt une conspiration de ce genre, des ismaéliens, dont l'antikhalifat fâtimite s'était effondré en 567/1171. Ils crurent détecter cette fois, chez les Falâsifa et les Sûfiya, une nouvelle conspiration de ce genre, et ils la rattachèrent, pour livrer automatiquement ses membres au bras séculier, à un hérésiarque excommunié et exécuté trois siècles plus tôt : Hallâj († 309/922)[1].

Du procès d'Ibn Ahlä († 645) au procès d'Ibn al-Khatîb († 776), l'« intégrisme » musulman occidental, aidé d'Orientaux tels qu'Ibn Taymiyya et Ibn Kathîr, poursuivit ainsi comme « hallâgiens » quelques-uns des plus grands esprits de l'Islam[2 b].

---

1. Confondre Hallâj avec un « conspirateur ismaélien » était chose courante, à l'époque. Eux-mêmes, ismaéliens et druzes, ont écrit de Hallâj qu'il était un de leurs dâ'îs martyrisés. Selon la prophétie de la célèbre « lettre de Hasan Sabbâh », c'est le « sang des Justes immolés à Baghdâd » par les khalifes 'abbâsides depuis les Imâms 'alides jusqu'à Hallâj qui amènera la destruction de Baghdâd en 656/1258 par Hûlâgû (cf. Sharafattin Yaltkaya, *Fatimiler wa H. Sabbah*, ap. *Ilah. Fak.*, Istanbul, nov. 1926, p. 27, trad. turque, et p. 41-42, texte persan). Et c'est Nasîr Tûsi, le grand philosophe et usûlî shî'ite, inspecteur général des Waqfs « abrahamiques » d'Irak pour les Mongols, qui dut alors restaurer officiellement la tombe de Hallâj au Karkh.

Psychologiquement, l'ismaélisme de Hallâj (suggéré par son exégèse de l'an 290, par son mariage avec une Karnaba'iya (du parti Zanj, à Basra), par l'écriteau policier à son pilori de 301 : « voici un dâ'î des Qarmates »), reste invraisemblable. Son usage de termes « salmâniyens » dans ses prônes, son « évangélisation » des bandits même en prison (non pas pour en faire des « fidâ'is » ou des « moutons de police », mais des pénitents d'une Futuwwa mystique, étudiée par nous dans la *Nouvelle Clio* (1952, p. 187 *sq.*), sont éclairés, au surplus, tant par son rejet du froc initiatique que par la terrible apostrophe sur le « secret de Sodome » que Shiblî, son musâhib, lui jeta, au gibet (*Akhbâr al-Hallâj*, 3[e] éd., pp. 170-172 = Coran 15 : 70). Sur son gibet, cf. la *planche* donnée ici hors texte.

2. Dénoncés, non seulement au gouvernement comme subversifs, mais au peuple dévot comme suppôts de Satan. Sur le développement de l'interprétation satanique du caractère de Hallâj, en faveur dans le premier ash'arisme, cf. « Introduction au *Diwân* d'al-Hallâj », éd. Cahiers du Sud, p. XL-XLIV (n. 1) ; elle dérivait d'un certain hallâgisme prométhéen, partisan du salut intégral de toutes les créatures, anges et hommes, élus et damnés. Il y avait aussi l'idée que Hallâj, petit-fils d'un mazdéen (selon A.Y. Qazwînî), était un zoroastrien masqué, qui voulait détruire l'islam ; idée ancienne, assez répandue aujourd'hui : elle s'esquisse chez M. Mazahéri, et dans l'attaque de Bahghat Atari (*al-Shu'h*, de Baghdâd, mai 1958 : interview sur ses souvenirs de notre maître commun Abû l-Hasan Mahmûd Shukri Alussy († 1924), où je suis dit « complice de Hallâj » en cela) ; et même dans son beau drame sur le *martyre de Hallacé Mansûr*, Sâlih Zeki Aktay présente Hallâj et sa sœur d'élection Gülfidan comme de « mentalité mazdéenne » (drame turc, radiodiffusé à Paris, 19 janvier 1959, dans la trad. fr. d'Irène Mélikoff).

I. – La dénonciation de Qutb Ibn al-Qastallânî (abr. Qutb)

Extrait d'une *risâla* de Qutb (614-686), conservé par Abû Hayyân Jayyânî (654-745) ap. *K. al-Nudâr* (= « l'Or pur ») : recopié *ap.* Sakhâwî ; *Qawl munbî*, ms. Berlin 2849, f. 43b : comm. amicale du Dr Osman Yahia :

> Et Qutb composa un livre traitant de la secte (*tâ'ifa*) professant le monisme absolu. Il débute par Hallâj : des extraits sur sa vie, ses poèmes et sa mise à mort. Il ajoute : « Lorsque ses thèses se répandirent, elles furent adoptées par ceux qui estimaient que Hallâj avait bien réalisé la perfection (*kamâl* : de la mystique). Et sa profession de foi (*'aqîda*) fut enseignée[1], sauf qu'une partie n'en était pas explicitée par l'instructeur à l'adepte ; elle n'était ouvertement exposée qu'aux intimes d'entre les adhérents, s'y engageant, par discipline de l'arcane, quant aux buts de leur engagement. Car l'on prenait un engagement du profès dans la loge (*dâ'ira*), lorsqu'il acceptait l'initiation (*da'wa*) *ainsi que cela se fait chez les ismaéliens*[2] ; il promettait le secret sur les buts poursuivis ; et l'on recevait le serment de l'initié. Les années passèrent, et cette doctrine étant devenue suspecte, ne persista que chez des (adeptes) isolés, dispersés en divers pays. Il y en eut, alors, qui la manifestèrent publiquement dans les pays du Maghrib : dont un certain A'AA. Shûdhî. » Qutb ajoute : « Il vivait à Tlemcen, mais sans y avoir de gîte connu où s'abriter ; et il était au courant des sciences (religieuses), sachant user de la technique (*sun'a*) voulue pour provoquer des illusions (*awhâm*) dans les âmes. Et s'associa à lui Abû Ishâq Ibr.-b-Yf-b-M-Ibn Dihâq, dit Ibn al-Mar'a, qui apprit avec lui la science du *Kalâm* ; c'est de Shûdhî qu'il reçut initiation (*talaqqana*), a-t-on dit (*'alä mâ qîla*), à cette doctrine, en secret... (S. 43b).

Le pamphlet de Qutb, dont Sakhâwî nous donne, *via* Abû Hayyân[3], d'autres fragments, paraît avoir reçu une sorte d'estampille officielle, à portée politique ; il aurait été écrit par Qutb lors de sa nomination par Baybars[c] à la tête de la Kâmiliyya, après son expulsion de La Mekke (par Ibn Sab'în) en 667.

Malik Kâmil avait fondé cette *Dâr al-Hadîth*[4] au Caire à la demande du traditionalisme conservateur, inquiet de l'ascendant des écoles shafi'ites de théologie fondées par Saladin, Khanqa Sa'îd al-Su'adâ, Manâzil al-'Izz, où Shihâb Tûsî († 599) et Fakhr Fârisî († 622) avaient été des hallâgiens prononcés. Qutb, mâlikite, n'était pas hostile en prin-

1. Ici, le ms., unique, donne une phrase particulièrement gauche.
2. Il y en avait encore (en dehors des « Assassins » de Syrie et du Kûhistân), en Maghreb même : les *Hâtifiya* (*Rev. ét. isl.*, 1954, p. 73, n. 2).
3. En son *K. al-Nudâr*. Abû Hayyân est beaucoup moins détaillé dans son *Tafsir* (5, 32 ; cf. en marge, 3, 448 (= *Tafsir*, 3, 449) son *Durr madâd*), – qui a eu, lui, une très large diffusion ; et ajoute à la liste des hérétiques de Qutb ceux qu'il a connus personnellement (= S. 90a) : les deux Ibn Labbâj, A.H. Lûrqi, Ibn 'Ayyâsh A. Mâlaqî, Ibn al-Mu'akhkhar (M-b-Abi Bakr) Ikî, A.Y. Ibn Mubashshir, 'Abd al-'Aziz Manûfî Hasani, 'Abd al-Jaffâr Qûsi.
4. Liste des directeurs de la *Dâr al-Hadith al-Kâmaliyya* : 'Umar-b-H-Ibn Dihya (622-633), Valencien, hâfiz, muhaddith (savant, mais peu scrupuleux en isnâd), anti-mystique (critique justement l'isnâd 'Ali-H. Basri), qualifie Hallâj d'Antichrist satanique (sa tombe est près de Dînawârî, cf. *Cité des morts au Caire*, p. 64) : révoqué ; – son frère 'Uthmân (632-634),

cipe au sûfisme ; il se fera enterrer près de 'Izz Maqdisî, à côté d'AB. Turtûshî († 520 : qui donna la khirqa à Abû Madyan, *'Iqd*, 90-91 ; cf. *Cité des morts*, p. 67). Affilié à deux khirqas « politisées », par deux de ses prédécesseurs, Ibn Surâqa (Suhrawardiyya), et 'Attâr (Sahramîniyya), Qutb n'admettait ni la philosophie, ni le hallagisme qui sont visés ensemble dans son pamphlet. À la documentation de base d'Ibn al-Zubayr sur l'hérésie « hallâgienne » d'Ibn al-Mar'a (vue à travers Ibn Ahlä) Qutb a ajouté deux choses : d'abord, il a centré son attaque sur Ibn Sab'în ; puis il a amalgamé, pêle-mêle, les divers chefs d'écoles mystiques, avec celle du Tahqîq (seule visée chez Ibn al-Zubayr), montrant par là même son ignorance des discriminations philosophiques les séparant[1], telles qu'Ibn Taymiyya les précisera (pour les combattre), ainsi qu'Ibn al-Khatîb (pour les excuser).

La médiocrité intellectuelle de chasseurs de sorcières comme Ibn al-Zubayr[2] et Qutb, notant de fiches de police basses[3] des penseurs indépendants et classés, n'a pas découragé Abû Hayyân Jayyânî de venir s'associer à l'action de Qutb au Caire, à partir de 679. Lettrés tous deux, ils se sont insinués dans la société de plusieurs de ceux qu'ils voulaient disqualifier, et l'on se demande comment Abû Hayyân a le courage de s'étonner qu'Ibn Hânî et Najm Jurjânî lui aient tourné le dos[4].

Voici comment Qutb avait construit son pamphlet, dont le titre est à préciser[5] : sur un « résumé » établi par A'AA.M-b-M-b-'Umar-b-Rashîd *Ibn al-Darrâj*[6] Ansârî (qârî disciple au 3e degré de M. Ibn Sharîh Ishbîlî (388 † 476), intitulé *Imâtat al-adhiya al-nâshi'a' min sabâtât al-Shûdhiyya* (« Balayage des maux issus des ordures des Shûdhiyya »). Ce « mukhtasar » abrégeait un fragment, conservé par

---

grammairien ; – 'Abd al-'Azîz Mundhirî, hanbalite devenu shâfi'ite, ash'arite, élève de Fakhr Fârisî, ami des Qâdiriyya († 656) ; – Abû Sahl Qasrî ; – AB. M-b-M-Ibr. Ibn Surâqa, de Jativa (592-662), autre Andalou, incliné vers le sûfisme d'AB. Ibn 'Arabî († 543) et même de son homonyme de Damas, mais initié à Bagdâd à la tariqa Suhrawardîya « politisée » par le calife Nâsir (à la manière de la Mashyaha, cf. *WZKM*, 1948, p. 114), ce qui en dégoûta vite le jeune Shushtarî ; Ibn Surâqa était, avec son maître contre les calenders et contre la philosophie hellénistique (*Fadâ'ih al-Yunân* S. 79c) ; – Rashîd Yf-b-'Alî 'Attâr Misrî († 662), hâfiz, chef d'une petite congrégation « politisée » (Sahramîniya, Zabîdî, *'Iqd*, 59) ; – Tâj 'Alî Ibn al-Qastallânî (588-665), émigré andalou, mâlikite formé à La Mekke ; – son frère Qutb, que nous étudions ici. Après lui vint Ibn Daqîq al-'Id, jusqu'en 695 (cf. aussi S. 230b).

1. Ibn Taymiyya différencie (*Sab'îniyya*, pp. 90 *sq.*) Ibn 'Arabî, Sadr Qûnawî, 'Afîf, et Ibn Sab'în (*Ihâta*). Les *Mazâhir* d'Ibn al-Fârid le classent à part.

2. Récit de la « fouille » du sorcier malagueño Farâzî : pour dépister le talisman qui empêchait le sabre de lui entamer le col (*Durar*, I, 85).

3. Sakhâwî, 95a, 97a.

4. Le soi-disant « viol », de 'Afîf (S. 97b).

5. Soit *Irtibâtât* ; soit *Nasha sarîha min qarîha sahîha fî 'l-man' min al-da'wa wa l-shath* (S. 43a).

6. Sa tombe existait encore à Ceuta au XVe siècle, au Rabd Barrânî, au mur sur la mer (à l'« étal des filets ») ; selon M-b-Q. Ansârî, *Ikhtisâr al-akhbâr*, éd. Lévi-Provençal, ap. *Hespéris*, 1931, p. 147, n. 2 ; comm. amic. G.S. Colin.

Abû Hayyân, de son maître, le célèbre qârî Abû Ja'far A-b-Ibr. Ibn al-Zubayr (627-708) du *Rad' al-jâhil 'an i'tisâf al-majâhil* (« Écarter l'ignorant des déviations dans les déserts sans repères »). Long et diffus factum de jeunesse contre Ibn Ahlä, disciple d'Ibn al-Mar'a, et contre son *Tadhkira* sur la réforme de l'Umma. L'auteur nous dit avoir séjourné plusieurs années (*sinîn*) à Lorca chez Ibn Ahlä, pour enseigner la grammaire à son fils ; Ibn al-Zubayr constate l'équité avec laquelle Ibn Ahlä contrôlait Lorca, du fond de la grande mosquée, tout en restant attaché à la doctrine secrète d'Ibn al-Mar'a, jusqu'à sa mort (645). Son successeur, Ibn Mutarrif († 663) agit de même à Murcie (du Jâmi'). Le *Rad'* devait donner là quelques détails non seulement de *fiqh*, mais d'*usûl* sur l'hérésie qu'Ibn al-Mar'a avait reçue de Shûdhî[1]. Usant de son ascendant auprès du premier des Banû l-Ahmar de Grenade, Ibn al-Zubayr fit lapider devant son élève Abû Hayyân en 670 comme un des Shûdhiyya[2], un certain Saffâr[3]. Ce premier exploit encouragea Abû Hayyân, et Qutb, à qui il avait dû envoyer le « résumé » d'Ibn al-Darrâj lors des discussions de Qutb avec Ibn Sab'în à La Mekke : donc avant 667.

II. – Ses objectifs et ses suites juridiques : des Shûdhiyya à Ibn al-Khatîb

Abû Hayyân Jayyânî précise, en son *Tafsîr* (5, 32) que le pamphlet de Qutb commençait sa *liste d'hérétiques* par Hallâj (résumant sa vie, donnant de ses vers, et citant son supplice), pour la finir par 'Afîf Tilimsânî (probablement parce que gendre d'Ibn Sab'în) :

XI noms :

Hy-b-Mansûr Hallâj, A'AA. Shûdhî (de Tlemcen), Ibr.-b-Yf-b-M-b-Dihâq (= Ibn al-Mar'a), A'AA. Ibn Ahlä (maître de Lorca), A'AA. Ibn al-'Arabî Tâ'yî, 'Umar-b-'Alî Ibn al-Fârid, 'Abdulhaqq Ibn Sab'în, AH. Shushtarî (son disciple), Ibn Mutarrif A'mä (disciple d'Ibn Ahlä), al-Sufayfir (*id.*), 'Afîf Tilimsânî.

« Prouvant par leurs comportements, leurs sentences et leurs vers leur appartenance à cette doctrine » (de la *wahda mutlaqa*[d]).

---

1. Selon *Durar*, I, 85.
2. Au siècle suivant, les listes des Shûdhiyya *sensu largo* furent classées de façon absurde, et Hallâj décalé de trois siècles. Dans Sakhâwi, 33a, où deux listes s'emmêlent ('Ayzarî, *Fatâwâ*, éd. Tâj Fâsi, *Tarikh Makka*, et l'historien 'Aynî), Hallâj apparaît deux fois : l'une entre Shushtarî et Ibn Shadâra (« AH. Hallâj » ; S. corrige : « *sawâbuhu* » Hy.-b-Mr. « *qad madâ* ») ; l'autre entre Shûdhî et 'Ibn Mubashshir (« Hallâj » ; S. corrige : « *huwa Hy.-b-Mr. tâqaddama l-diwân, wa huwa min ashâb Ibn Sab'în* » (*sic*).
3. *Vulgo* « Sufayfir » : il avait fui de Murcie à Alméria en 668 (S. 94a) ; un ami, Nâfih, se fit tuer après lui.

Qutb, sûfî lui-même, n'attaquait à fond que leurs opinions, non leurs affiliations congréganistes (parfois multiples), insinuant qu'il y avait entre eux une discipline de l'arcane spéciale, de type ismaélien.

Ibn Taymiyya, plus brutal, résume cette liste de Qutb (sans le nommer : car il s'était brouillé avec Abû Hayyân) en la traitant (d'*isnâd*) de *khirqa (Rasâ'il kubrâ*, 2, 99) : « Les seuls mystiques qui n'ont pas condamné Hallâj sont ceux qui, professant le *hulûl* et l'*ittihâd* (absolu ou individuel[e]), ont retrouvé en cela la doctrine professée et défendue par Hallâj. Et c'est pour cela que (l'isnâd de) la khirqa d'Ibn Sab'în énumérait plusieurs maîtres d'iniquité (*rijâl al-zulm*, ou *zulûm* ? de ténèbres ?) ».

Cette attaque ne vise pas seulement Shûdhî et Ibn al-Mar'a, mais des philosophes grecs, de Hermès à Aristote, avant Hallâj ; déjà revendiqués par Ibn Sab'în dans ses *Masâ'il* (f. 316-317), et audacieusement énumérés dans la grande Qasîda de Shushtarî : « *Arâ tâliban minnâ...* » qu'admirait tant Ibn al-Khatîb :

Je le vois, tu nous demandes ce surplus (= l'Union) qui surpasse les récompenses (Coran 10 : 27), – Et ta pensée a lancé sa flèche au-delà de l'Eden... Nous avons dédaigné les lots (créés, *huzûz*) qui s'offraient à nos regards, – Pour un But plus noble, et un dessein plus haut... Dis : pour moi, il n'est d'autre but que Ton essence (*Dhâtika*) (v. 17)... Voici que brillent (*talûhu*) pour nous Ses trois aspects, – comme le voyant (*râ'î*), le miroir (*mar'ayy*) et la vision (*ru'ya*) (v. 23)... Et Il a asservi (à Son amour : *tayyama*) les Hermès (v. 41).

N.B. : Ici commence la liste, achronique, des Muhaqqiqîn, liste discontinue ; aux vers 41-67 :

Harâmis[1] ; Socrate ; Platon ; Aristote[2] ; Dhû l-qarnayn[3] ; Hallâj ; Shiblî[4] ; Niffarî[5] ; Habashî[6] ; Qadib al-Bân[7] ; Shûdhî[8] ; Suhrawardî[9] ; 'Umar Ibn al-Fârid[10] ; Ibn Qasyî[11] ; Ibn Masarra[12] ; Ibn Sînâ[13] ; Tûsî[14] ; Ibn Tufayl[15] et Ibn

---

1. Ce sont les Trois Hermès.
2. À cause de l'*Uthlûjiyya* plotinienne[f] ; cf. sur l'*attrait* plotinien, un mot de Bergson à Maritain : *ap.* Henri Bars, *Maritain*..., 1959, p. 323.
3. Pour son rôle de « dirigé » de Khadir-Eliyas dans la s. XVIII. Cf. notre « rôle transhistorique d'Élie » dans les *Études carmélitaines*. [Voir *supra*, p. 556 *sq.*]
4. Shiblî : on sait que l'isnâd classique (selon Qushayrî) du sûfisme va de Junayd à Shiblî et Nasrabâdhî en « sautant » Hallâj ; ici, c'est Hallâj seul qui *résume* le début de l'isnâd.
5. L'auteur des *Mawâqif* ; comm. par 'Afîf[g].
6. 'AA-b-Badr Hâbashi, dédicataire, en 599, de l'*Hilyat al-awliyâ'* d'Ibn 'Arabî.
7. Le célèbre Mawsilî.
8. Cf. *infra*.
9. Le martyr d'Alep, éponyme d'un isnâd discontinu[h].
10. Ibn al-Fârid a-t-il été hallâgien ?
11. Pour son *Khal' al-Na'layn*, dont J.D.G. Domingues prépare l'édition.
12. Mort en 319 : anachronisme patent.
13. Pour ses *Ishârât*, son *Kufr haqîqî* et son *Tayr*, qui ne sont ni de la symbolique gnostique, ni de la gymnastique ludique[i].
14. – Ghazâlî.
15. Pour son *Ibn Yaqzân* : et ici *infra*, n. 5, p. 722[j].

Rushd[1] ; Shu'ayb[2] ; Tâ'yî[3] ; Najl al-Harrânî[4] ; Umawî[5] ; Ghâfiqî[6] (ms. P. 3347, ff. 208a-212a).

Nous avons là, sous sa forme la plus haute, une aspiration spirituelle qui dépasse la religion naturelle, un désir pur de l'Essence Divine, dans Sa vérité nue, une consommation supraconfessionnelle dans le Tawhîd. Il est clair que ni les Fuqahâ, ni les Qurrâ, ni les Muhaddithûn ne pouvaient tolérer cela. Et que, depuis Hallâj, ces spirituels savaient qu'il faut mourir à soi-même pour entrer dans la Joie divine : « Soyez *mujâhidûn* et je serai *shahîd* » (« la Loi de Muhammad tue les Saints » comme la Loi de la Cité tue Socrate, consentant : cf. *Akhbâr al-Hallâj*, p. 70, n.).

Ibn al-Zubayr avait fait lapider Sufayfir, Qutb, ne pouvant faire exécuter Ibn Sab'în, réussit à faire révoquer Ikî et à faire bannir 'Afîf. Moins de cent ans plus tard, 'Imâd Ibn Kathîr* (701-774), le sévère shâfi'ite, si estimé des salafiyya et des wahhabites actuels, reprit les données mêmes de la dénonciation de Qutb, dans une fétoua rendue à Damas contre un prédicateur usant de poèmes mystiques de cette école d'Ittihâdiyya. Il base expressément la mise hors la loi de ces hommes sur l'*Ijmâ'* qui condamna Hallâj à mort ; *Ijmâ'* affirmée par l'imâm Mâlikite AB. Mazarî ; et à laquelle, selon Ibn Kathîr, Ibn Khafîf et Ibn 'Atâ' se sont ralliés[7]. Voici la liste de ces IX « impies majeurs » (S. 117b) :

Ibn 'Arabî, Ibn Sab'în, Sadr Rûmî (= Qûnawî), 'Afîf Tilimsânî, Shushtarî, Ibn Hûd, Harîrî, Ibn Ahlä, Ibn al-Fârid.

Le dernier étant le pire, ses poèmes présentant « du poison dans une coupe de cristal ». Sur l'autorité d'Ibn Kathîr, Ibn Abî Hajala, l'auteur du *Dîwân al-Sahâba* et du *Sukkardân*, spécialiste de l'amour profane, écrivit son *Ghayt al-'Arid* contre Ibn al-Fârid et les huit autres, et se fit enterrer avec ce texte dans son linceul (776).

La violence inattendue de ce poète contre Ibn al-Fârid[8], comparable (ou presque) à celle d'Ibn Dâwûd contre Hallâj, provoqua une grande émotion parmi les lettrés andalous. Et Ibn al-Khatîb y répondit, en sa célèbre *Rawdat al-ta'rîf fî l-hubb al-sharîf* (ms. Damas, Zah. tas. 85, ff. 101b-111a) : où il classe en six catégories les « chercheurs de Dieu[1] » :

---

1. Pour le « *tawhid al-khâssa* », cf. *Recueil*, 1929, p. 191.
2. = Abû Madyan de Tlemcen.
3. = Ibn 'Arabi.
4. Hay'ât Harrânî ; cf. Jâmi, 620.
5. = Sh 'Adî, dont Shushtari n'a pu connaître le hallâgisme qu'en Égypte, à la Zâwiya 'Adawiya du Qarâfa ; cf. notre *Cité des morts*, p. 58.
6. = Ibn Sab'în.
7. À cause du tercet « *Subhâna...* » ; ce qui est discutable pour le premier, et faux, pour le second.
8. Cf. Biqa'i, *Tanbih al-gabi*, éd. Caire, 1953, p. 215 (contre le lapsus de Brockelmann, *G.A.L.*, 2, p. 13). Les pages 213-258 de Biqa'i sont contre Ibn al-Fârid.

1° les philosophes grecs ; 2° les Ishrâqîyûn (Hermès et les Ish. musulmans) ; 3° les *falâsifa* (musulmans) ; 4° les *muntammîn* (Ibn al Fârid, Ibn 'Arabî, Ibn al-'Arîf, Ibn Barrajân, Ibn Qasyî, Bûnî) ; 5° les extrémistes, partisans de la Wahda Mutlaqa : Shûdhî, Ibn Dihâq, Ibn Sab'în, Shushtarî, Ibn Mutarrif, Ibn Ahlä, al-Hajj Maghribî (var. : 'Uranî), les gens du wadî Riqût (près Murcie : cf. E. Lator, *Budd, ap. al Andalus*, 1944, p. 373, n. 3 ; et *Don Quixote*, II, LIV) ; 6° les *sûfîya qudamâ* (Nasrâbâdhî y est cité mais non son maître Hallâj, cité ailleurs, f. 126a).

Cette liste reproduite par Sakhawî (f. 125 a-b) à propos d'Ibn Abî Hajala, sépare deux des neuf « inculpés » de ce dernier, Ibn al-Fârid et Ibn 'Arabî, pour les défendre à fond ; et trois, pour les excuser : Ibn Sab'în, Shushtarî et Ibn Ahlä (avec leurs deux premiers maîtres, ce qui est à noter).

Si nous comparons la liste d'Ibn al-Khatîb à celle d'Ibn Khaldûn en son *Shifâ* (éd. Tanjî, p. 58, 61), elle ne comporte que deux numéros : 1° école du Tajallî[m] : Ibn al-Fârid, Ibn Barrajân, Ibn Qasyî, Bûnî, Hâtimî (= Ibn 'Arabî), Ibn Sûdagin ; et 2° école de la Wahda : Ibn Dihâq (comm. d'Ibn al-'Arîf), Ibn Sab'în, Shushtarî. Ces deux numéros d'Ibn Khaldûn correspondent aux numéros 4° et 5° d'Ibn al-Khatîb. Ce qui indique qu'ils tenaient cette classification de leur commun maître en sûfisme, Abû Mahdî Ibn al-Zayyât (mentionné comme tel par Ibn Khaldûn dans un manuscrit (autogr. Azh.) de sa *Muqaddima* : comm. amicale de M. Tanjî[n]).

En cette même année 776, Ibn al-Khatîb était condamné et exécuté à Grenade[1].

III. – Les premiers Shûdhiyya, Ibn al-Mar'a, Ibn Ahlä de Lorca

Nous en sommes encore réduits, pour *Shûdhî*[2], à ce que nous en a dit Qutb ; probablement d'après Ibn al-Mar'a ; par qui, selon Qutb (copiant ici Ibn al-Zubayr, sans le dire), l'imâm Sharaf A.'AA.M-b-'AA-b A. Fadl Sulamî Mursî nous dit ce tercet d'A'AA. Shûdhî :

> Lorsque l'Être (*Wujûd*) a ravi d'extase le désir de réforme (*islâh*) de certains (*qawmin*) / En leur permettant l'énonciation même de l'Être / Alors cette énonciation n'a plus rien d'intelligible (*in'ijâm*) / Et pourtant elle échappe à la compréhension de l'abruti / Et si nous nous (taisons) elle (nous) appelle de près / Car ce n'est pas « toi » que l'on appelle de loin.

Ibn al-Mar'a représente Shûdhî comme un mendiant gyrovague enivré de Dieu, errant au Musallan et dans les souqs de Tlemcen (du côté de Bâb al-Qarmadîn). Ibn Maryam ajoute qu'il fut enterré à Bâb 'Alî[3].

---

1. Il est hautement probable que la *Rawdat al-ta'rîf* contribua à cette exécution.
2. Qutb, *ap.* Sakhâwî, *Qawl munbi*..., 33a, 43b, 90a, 125a, 125b ; Ibn Taymiyya, *Sab'in*, 107 ; *Durar kâmina*, I, 85.
3. Ibn Maryam, *Bustân*, 68-70.

Comment A.'AA. Hallawî Shûdhî, cadi de Séville, s'est-il enfui à Tlemcen pour suivre cette vocation singulière ? Plutôt que de supposer avec Qutb qu'il masquait là-dessous une conspiration – et en admettant qu'il ait agi ainsi pour imiter Hallâj –, nous rattacherions plutôt cette « conversion » hallâgienne d'un cadi sévillan à cette série de visions où des sûfis, Ibn 'Arabî à Cordoue, Shâdhilî à l'Aqçâ, virent les Saints intercédant auprès du Prophète : pour la levée de l'excommunication de Hallâj, en 609, au 300e anniversaire de son supplice[1].

La vie d'Ibn al-Mar'a Awsî est mieux connue[2] ; *mutakallim* incontesté, maître de Sulamî Mursî, il prêcha et enseigna à Malaga ; exilé à Murcie, il y mourut en 611. Il n'est pas douteux qu'il fonda un *madhhab* de *kalâm*, l'école du *Tahqîq* al-Tawhîd, une « Voie de la Réalisation », de l'Unité Divine, par un survol de la contemplation intellectuelle, une unification des 99 Noms de Dieu réduits à « al-Haqq », « la Vérité Créatrice » hallâgienne. Voie impliquant l'*isqât al-wasâ'it*, observances légales, et talismans alphabétiques (la sottise du cadi Ibn al-Murâbit, à Malaga, l'accusa de prestiges cabalistiques ; comme Hallâj, comme Itfîhî[3]. Ibn al-Mar'a avait probablement tiré ce *Tahqîq* des œuvres de Ghazâlî, et de son Kalâm Ash'arite[4]. J'ai publié sa réfutation de la thèse (sâlimiyenne) d'Ibn Masarra sur la pluralité réelle des attributs divins. Ses deux principaux élèves furent Ibn Ahlã et Ibn Sab'în (avec 'AR-b. Wasla).

M. b. 'Alî Ibn Ahlä (580-645), lui aussi, paraît avoir été un *mutakallim* incontesté[5], et la documentation policière qu'Ibn al-Zubayr, abusant de l'hospitalité, a publiée pour le noircir est peu sûre. Qutb, après Ibn al-Zubayr, se montre incapable de comprendre son *Tadhkira* sur la réforme théologique et sociale de l'Umma ; il reconnaît, du moins, la grande équité (*taswiya*) qu'il fit régner dans Lorca (92b). L'emprisonnement qu'il avait subi à Malaga, l'acharnement des pamphlétaires contre sa mémoire, la diffamation qui alla jusqu'à La Mekke grâce à la haine d'Abû Hayyân et de Qutb (Ibn Daqîq al-'Îd, y discutant d'Ibn Sab'în, disait « c'est la doctrine (condamnée) d'Ibn al-Mar'a et d'Ibn Ahlä[6] »), lui ont valu d'être encore, en 776, stigmatisé. Abû Hayyân nous a laissé des noms de ses élèves : les deux frères Ibn Labbâj (AH, Yf), AH. Lûrqî, 'Alî-b-M. Ibn Mutarrif A'mâ († 663)[7], Sufayfir.

---

1. Cf. *Passion*..., 383, 424.
2. Qutb, *ap.* Sakhâwî, *l. c.*, 27b, 34a, 151b.
3. Maqrizi, I, 459-460 (G. Wiet) : s.a. 516.
4. Il commente l'*Irshâd* de Juwaynî (cf. notre *Recueil*, 1929, p. 131), les *Mahâsin* d'Ibn al-'Arîf : il a dû prendre le *Tahqîq* du *Muhaqqiq* à Ghazâlî (*Mustazhirî*, 30) ; cf. *Rev. ét. isl.*, 1933, 531 (remarque d'un ismaélien) ; *Maqsad aqsà*..., 73-76.
5. Qutb, *ap.* Sakhâwî, *l. c.*, 31b, 32b, 33b, 43b, 92b, 93b, 117b, 236b ; ms. P. 2156, f° 174b, l'appelle « Ansârî » ; mais Sakhâwî le dit fils de riches terriens convertis.
6. *Id.*, 95b-96b.
7. Un homonyme *ap.* Shâmî, 674.

IV. – Ibn Sab'în : sa pensée métaphysique, et politique

L'étude du *K. al-'atf* d'AH. Daylamî[1] m'avait conduit, en 1950, à repérer les « interférences philosophiques et les percées métaphysiques » qui ont amené Hallâj à définir l'Essence Divine comme « l'Essentiel Désir » (*'Ishq = Dhât al-Dhât*)[o] ; et j'avais émis l'hypothèse (p. 293) que ces textes théologiques préservés par Daylamî avaient dû induire Ibn Sab'în à penser que Hallâj avait été « initié » à l'ésotérisme des philosophes grecs. Ce qui établirait en partie le bien-fondé de la dénonciation de Qutb, si un nouveau problème, celui d'une filiation hallâgienne authentique des Shûdhiyya, ne nous forçait pas à les rattacher davantage à l'Ikhlâs coranique. C'est avec Ibn Sab'în que l'on voit s'expliciter complètement le double but de ce mouvement néo-hallâgien : *réforme sociale* de l'Umma musulmane, dotée d'un exécutif, d'un Imâm, d'une justice exemplaire, sous la direction spirituelle du chef d'un *dîwân al-sâlihîn* doué d'une *rûhânîya 'isâwîya*[p], résidant à La Mekke, à la tête d'une fraternité d'ascètes itinérants[2] ; élaboration d'une *théologie dogmatique* monothéiste « abrahamique », d'abandon à Dieu (*Islâm*), posant comme but suprême de la scolastique, l'Essence Divine, dans la réalisation en nous de son unité, *tahqîq al-Tawhîd*, non pas par la vision du regard intellectuel, mais par le « *fiat* » (« *kun* », fém. *kûnî*[3]), l'abandon du vouloir. L'originalité d'Ibn Sab'în est d'avoir essayé une propédeutique métaphysique à cet effort mystique renouvelé de Hallâj, dont la théorie de l'amour avait été comparée par A.H. Daylamî à celle des philosophes grecs présocratiques, Empédocle et Héraclite[4], en se fondant sur la théorie aristotélicienne de l'hylémorphisme[5]. Par un mouvement assez semblable, en Islam, au mouvement du thomisme, surtout d'Eckhart, en Chrétienté.

L'essai scolastique d'Ibn Sab'în opère un redressement des thèses d'Ibn Sînâ et d'Ibn Rushd, symétrique de celui qu'opéra saint Thomas. Il n'eut pas le même succès que le thomisme ; et, en Islam, la Falsafa ne

1. Voir la note 52 [note 4, ci-dessous].

2. Devant l'échec des communautés sédentaires citadines (accusées d'admettre plus de quatre coépouses, et de boire du vin), c'est sous forme de fraternités nomades d'ascètes itinérants que, sous la direction de Shushtari, les Sab'iniya poursuivirent leur idéal de vie commune, de *mutajarridin* (cf. essai analogue des Haririya en Hawrân).

3. La copule « être » est sans durée en sémitique (cf. « *o on* » des Septante, Ex. 3,14) ; les ismaéliens, en tirant de *KWN* (analogie accidentelle : *ka'anna*) la première émanation « *kûni* » – les avicenniens, en tirant de *WJD* (instant de douleur, ou d'extase, de conscience), la catégorie « *wujûd* », ont abouti au monisme existentiel[q].

4. Édition préparée par J.-Cl. Vadet. Cf. mon étude « interférences philosophiques... dans la mystique hallâgienne » parue dans les « *Mélanges (Joseph) Maréchal* », Bruxelles, 1950, t. II, p. 263 et 270, n. 2 [voir ici t. I]. Et le commentaire « hellénisant » des *manâzil al-sâ'irîn* (du rigide hanbalite Ansâri) par 'Afif ; redressé par Ibn al-Qayim[r].

5. Pour « *morphè* », virant en grec du sens « apparence » (physique) au sens « apparition » (intelligible), cf. déjà Paul (Philipp. 2,7). – Hallâj (*ap.* Daylamî), dès avant Ibn Sab'în, imprime au mot « *sûra* » le même « virage sémantique ». – *Forme* = structure immatérielle = « essence divine » de la beauté (Baudelaire).

se perpétua, en marge d'ailleurs du Kalâm, que dans les maîtres de l'Ishrâq (Sadr Shîrâzî[s]).

Comme Hallâj, Ibn Sab'în avait voulu construire pour tous, « ennemis et amis[1] », sur un plan interconfessionnel, une voie métaphysique d'approche vers l'Essence Divine transcendante inaccessible, celle du *Shema' Israël* juif, celle de la surate *al-Ikhlâs* coranique[t]. Il s'agissait, non pas d'affadir en le rationalisant, comme dans l'école mu'tazilite, le Miracle « négatif » d'une Parole Incréée Incomparable (*I'jâz*), mais de la « boire pure » en se conformant à la saveur de Son Inspiration. Ibn Sab'în, ayant « conjoint » la *'aqîda* hallâgienne sur la transcendance[2] avec l'ash'arite (de Juwaynî dans l'Irshâd)[3] sur des bases analogues à celle de Ghazâlî[4], se tourna vers les Falâsifa (tandis que son devancier Ibn 'Arabî, les connaissant mal, s'attardait, comme Ghazâlî, à frôler la *'aqîda* agnostique des Ikhwân al-Safâ' ismaéliens[u]). Il comprit que l'élément médiateur entre l'homme et l'Essence Divine ne pouvait être une émanation angélique (teintée de matière) comme l'Unité de l'Intellect Passif d'Ibn Sînâ, ou l'Unité de l'Intellect Actif d'Ibn Rushd. Il découvrit que toute l'humanité croyante pouvait être philosophiquement décrite comme en processus d'unification à Dieu par une *Forme* suprêmement enveloppante (*Ihâta*)[5], Parole Créatrice (*kâlima jâmi'a*) et Spiritualité personnalisante (*Rûhânîya « 'isâwîya »*), constituant chaque Élu humain en *Muhaqqiq al-Tawhîd*, c'est-à-dire en Témoin, dans le temps, de la Réalité Divine (c'est le développement de la théorie hallâgienne du *Shâhid Ânî*, « se dressant debout avec le Bien-aimé » parce que, renonçant à ses qualités, « sa conformation est devenue conformité de la Sienne »[6]).

Cette « conformation à Dieu » s'opère par une *via negativa* implacable, s'exprime par une alchimie du langage réduisant à l'unité l'*I'râb*,

---

1. Cf. *Akhbâr al-Hallâj*, 3[e] éd., 133, 162, n. 3 ; cf. ap. *Mél. W. Marçais* (Shushtarî, 1950, 261, n. 2). – Ce haut universalisme, si incompris, rend excusables les accès de vanité charlatanesque si déplaisants chez Ibn Sab'în (et qui choquaient Ibn 'Abbâd).

2. La *'aqida* hallâgienne est classique en sûfisme (Qushayri, Kalabâdhî) ; elle dérive, en l'épurant, du témoignage d'Ibn Hanbal pour la transcendance du Verbe et de l'Esprit (exprimée en termes « grossiers »). – Parallèlement, l'hermétisme considéré comme « sabéen » (donc révélation prophétique de Seth [= Agathodémon], Hénoch et Idris ; Thâbit-b-Qurra avait publié les *Nawâmis* d'Hermès) guidait par simple *ilhâm* l'ascète à une prise de conscience de l'unité transcendante de Dieu, très proche de la *'aqida* hallâgienne et sab'îniyenne (cf. app. à Festugière, *La Révélation d'Hermès*, 1944, I, 390 *sq.*). Cf. pièce d'Ibn Sab'în, *ap. Recueil...*, 1929, p. 134.

3. Déficient sur le Rûh (*Recueil*, 1929, p. 131 ; d'où l'ironie d'Ibn Taymiyya, *Sab'îniya*, p. 107, l. 1).

4. Passage du *tahalluq bi asmâ Llâh* de Jûrjânî, au *Tahqîq* : depuis Ghazâlî (*Mustazhirî*, p. 30 ; *maqsad asnâ*, p. 73), Ibn Barrajân, et Ibn al-Mar'a commentant les 99 Noms de Dieu comme un seul Nom, al-Haqq, pour les Muhaqqiqûn. – Voir aussi la *'aqida* d'Ibn Tûmart.

5. Ibn Taymiyya, *Sab'îniyya*, pp. 91, 93 (*ba'd al-Wâhid*), 94, 104, 116.

6. *Al-ittisâf bi-ittisâfihi*. L'hylémorphisme thomiste expose comment l'Essence Divine peut être dans un seul homme (Dieu : le Christ) *Forme* substantielle de son existence et de sa pensée, – et dans les autres hommes, sanctifiés, leur forme intelligible accidentelle outre-tombe (R.P. Joseph Michel de Montmirail, *notes* sur Hallâj).

la vocalisation trifonctionnelle de la grammaire sémitique. Par un *Jafr* sublimé, elle sublime les nombres, volatilise les lettres (28) de l'alphabet (à la fois chiffres et consonnes)[1], brise la « *sîmiyâ* » magique qui emprisonne les corps dans leurs talismans, – elle en libère momentanément[2] les âmes dans une suprême résonance, infiniment pure des trois voyelles fonctionnelles sémitiques (depuis l'akkadien jusqu'à l'arabe coranique) : « *hû* » (= Lui, l'Adoré, Qur. 112 : 1), « *ah* » (= le Nom suprême de Consolation pour les souffrants, selon Sarî Saqatî), « *îhi* » (= la relation de Vérité suprême, la fonction du Jarr ; selon Ibn Sab'în, aux ff. 453-471 de son *Ihâta*)[3].

Ibn Sab'în essaie d'abstraire « philosophiquement » la *shahâda* hallâgienne, « *lâ huwa illâ Huwa* » (durcie par Ibn Rushd), au moyen du couple « *Aysa-Laysa* » connu de Kindî et exploité par les ismaéliens, identique au couple eckhartien « *ichts-nichts* ». Sa *shahâda* musulmane devient « *Laysa, illâ l-Aysa* », c'est-à-dire « il n'y a rien, sauf ce Rien ». Il a conscience de dépasser ainsi, comme Hallâj dans son *Bustân al-Ma'rifa*, l'audace des formules de ses plus célèbres devanciers[4]. Et l'on peut dire qu'Ibn Sab'în a donné, dans cette formule du Tahqîq al-Tawhîd, la formulation philosophique la plus serrée du « *Ana l-Haqq* » hallâgien : une « mort de Dieu » dans le martyr[v].

Il y a, pour l'individu, des degrés à gravir pour parvenir au rang de *muhaqqiq*, que Shushtarî mentionne[5]. Mais Ibn Sab'în a-t-il enseigné qu'il y avait, d'âge en âge, pour « réaliser la Hikma pressentie par les Hermès », et le « 'Ilm enseigné par les Prophètes[6] », une série continue, un *Isnâd* de *muhaqqiqîn*, comme Ibn Taymiyya, après Qutb, l'en a accusé ? L'*isnâd* volontairement discontinu et achronique donné par

---

1. Cf. Ibn Sinâ, *Nayrûziya*, et notre *Essai*, 2e éd., p. 98-103 ; et rev. *Arabica*, 1954, I, p. 12.
2. Ibn Sab'in est moins nettement pour la résurrection corporelle (niée par les Falâsifa) que Hallâj et Suhrawardi d'Alep.
3. *Recueil*, p. 137 ; *Ihâta*, f[os] 453, 471.
4. « *Mashraba kulli wârid* » (Ibn Sinâ, *Ishârât*, « *Mâ wahhada l-Wâhida…* » ; Ansârî, *Manâzil*, fin ; *Ihâta* f° 450).
5. *Maqâlid*, f° 440. Dans ce magnifique ms. Caire, DK, tas. 149, dont voici l'analyse : *K. al-'Aqd* (et commentaire), *K. al-Nasiha* (*ris. Nûriya*), 2 fragm. anonymes, *al-Anwâ'*, 2 anon., *Wasâya fi anwâr al-Mustafa* (en 2 parties, sép. par 2 fragm. 202, 204), *R. al-Faqiriya* 205-242 (avec coupure p. 213), *K. al-Ridwâniya* (243-292), *K. Hikam wa mawâ'iz*, fragm. d'un anon. fragm. anon. *K. al-Qawsiya* (« je pense » : d'IS) *Hitâb Allâh bi lisân nûrihi (id.)* (n° 16) *Juz' fi l-faraj wa l-ikhlâs Hizb al-fath wa l-nûr. Hizb al-hifz wa l-safawa* (?) *Hikam* (double *supra*). *K. Bay'at ahl Makka li l-shaykh Ibn Sab'in* (p. 273 = *al*-Ridwâniya). *Kitâb* d'Ibn Hûd († 699). *Ris. Qudsiya* de Shushtarî, *Shahr al-Fâtiha wa' marât* (*ib*) *al-Fâ'izin*. *Tatimmat al-kulliya* d'Ibn Asbât (277), *R. al-Suhba* d'Ibn Watîl (282), *Idâh fi… tanâwul al-tayyibât wa tarkihâ* de S. 'A 'Aziz Qustantini (293), *Istinbât al-wasila* (de lui), *Al-dhari'a* (de lui), *Mawâ'iz* (de lui), *fi jamâ'atin ijtama'û' li l-ziyâra* (de lui), *fi sabab iqbâl al-khalq 'alä l-sulahâ wa tarki l-fuqarâ*. *Mirqât al-zulfâ wa(l)-mashrab al-asfiyâ* (*sic*) d'AB. Ibn Tufayl (323). *Al-Tajrîd* (du s. A'Aziz), *Al-Asbâb* (de lui aussi), paroles de S. 'Abd al-Qâdir (RD'), *Al-maqâlîd al-wujûdiyya* de Shushtari (413-443). *K. al-Ihâta* d'Ibn Sab'in (pp. 444-477). *Qasida* de Shushtarî (478). Fragment du même (fin). 'AR. Badawi en édite trois à Madrid, *ap. Revista Inst. Est. Isl.*, 1956, pp. 1-45 (*Nûriya*), 1957, p. 1-103 (*'Aqd*), et 1958, p. 11-34 (*Ihâta*).
6. Ibn Taymiyya, *Sab'iniya*, p. 91.

Shushtarî dans sa *Qasîda*, les critiques adressées par Ibn Sab'în à Ibn Sînâ, Ibn Rushd (il n'épargne qu'Ibn Bâjja et Ibn Tufayl[1] parmi les *falâsifa*), à Ghazâlî parmi les sûfîs, nous dissuadent de le penser. Et les insignifiants *Isnâd* prêtés après lui à la Tarîqa Sab'înîya ne sont que des subterfuges[2].

Aux grades successifs, pour l'individu, dans l'ascension, correspond une hiérarchie de rangs simultanés, dans la société à réformer dans l'Umma musulmane et dans les autres Communautés, juive et chrétienne. Là aussi, Ibn Sab'în tente une méthode d'approche philosophique. Il a, lui aussi, son utopie de la Cité idéale, attirée à la « conformation » à Dieu à travers son Chef « bien dirigé », « Mahdî ». Contre les ismaéliens, il ne croit pas au système aveugle de la discipline de l'arcane, imposée par une oligarchie spirituelle ; il ne croit pas non plus à l'efficacité d'une rationalisation élémentaire de la Loi révélée, réduite à une hygiène externe ; les sab'îniyens pensent que la souffrance des masses prend de plus en plus conscience de la Sainteté de Dieu, grâce à la compassion participante de ses Chefs dans l'épreuve. Il s'agit donc, pour le *muhaqqiq*, de trouver des Chefs pour la Communauté, et qui soient justes. Ibn Sab'în se trouva ainsi s'occuper dès Ceuta d'un rapprochement « culturel » de l'Almohade Rashîd avec Frédéric II rédigeant ses fameuses *Masâ'il Siqillîya*[3], premier essai de présentation philosophique du *Tahqîq* (641 h.). Deux ans après, il envoyait son frère auprès du pape Grégoire IX à Rome, pour obtenir que la parole donnée aux Banû Hûd de Murcie ne soit pas parjurée (en fait, Murcie ne fut prise qu'en 668 h.). C'était s'insérer dans la série de très nobles essais d'interlocutions « valables » islamo-chrétiennes, commencées par le geste de saint François d'Assise vers Malik Kâmil à Damiette (616 h.), continuées par Mâlik Kâmil remettant Jérusalem au « chrétien » Frédéric II[w], son Roi (627 h.)[4], et culminant avec la venue de Saint Louis à Carthage (669 h. = 1270 de notre ère) : pour « persuader » Mustansir. En effet, R. Brunschvig l'a montré[5], la « croisade » de 1270 a été influencée par Raimon Marti (du Studium théologique dominicain installé depuis 1243 à Tunis) reçu à Paris par le roi.

Ce contact islamo-chrétien résultait d'une longue convergence de préoccupations philosophiques ; l'Occident chrétien, dépassant l'Orient

1. Son « *lâ addubathu l-ma'arif* » cité *ap. Ihâta*, f° 473.

2. Probablement fixés par l'école d'Ibn Qunfudh (Constantine) : cf. l'*isnâd* de Zabîdî, *Iqd 57*, avec *Budd*, ms. Berl. 1744, f° 127b (*Akhbâr*, 203) ; ces *isnâd*, remontant, à travers deux « *muhaqqiq* », à Junayd (via AT. Makki) et à Ja'far Sâdiq, n'ont comme intermédiaires connus que Qadîb al-Bân et AQ. Tûsî (= Ghazâlî ?).

3. Étudiées par Amari (*JAP*, 1853, 239 *sq.*) et Mehren (*JAP*, 1879, 341 *sq.*).

4. Cf. H. Gottschalk, *Al-Malik al-Kâmil*, 1958, 152-160 : du point de vue de l'histoire politique stricte.

5. R. Brunschvig, *Berbérie Or., sous les Hafsides*, 1940, I, 57, 462, 469 ; Berthier, cf. *Rev. Afric.*, 1932, 2.

grec qui n'avait jamais su (et ne sait pas encore, en Russie) constituer une théologie dogmatique scolastique, avait, depuis 1130 environ, commencé à Tolède, à en constituer une : par catalyse du Kalâm musulman dosé du minimum de philosophie hellénistique que Ghazâlî avait admis (en logique, et en psychologie), et qu'Israël se préparait à adopter avec Maïmonide. C'est d'ailleurs au moyen de Juifs traducteurs du latin en arabe (à travers le roman hispanique) que les théologiens chrétiens construisirent l'édifice scolastique dont le thomisme (plus que le scotisme) acheva l'érection : fondée, comme nous venons de le voir pour le Kalâm néo-ash'arite ghazâlîyen, sur la définition négative de la transcendance de l'Essence Divine, l'*Ikhlâs al-Tawhîd* qu'exprime la sourate 112 (que Manuel Comnène avait interdit aux évêques byzantins d'anathématiser en 1182, menaçant d'en appeler au pape ; que le concile de Latran de 1215 confirma[1], contre le trithéisme[2] de Joachim et l'émanatisme d'Amaury de Bène ; d'origine avicennienne[3] [x]). Thomistes, les dominicains, munis de l'arme puissante de l'aristotélisme averroïste mis au point[4], organisèrent des contacts permanents, par leurs *Studia*, en terre d'Islam, pour une réconciliation intellectuelle. À Tunis, ils trouvèrent comme partenaires, mieux que les « logiciens » que Frédéric II utilisait avec Malik Kâmil, un groupe de réfugiés murciens, disciples d'Ibn Sab'în, en faveur auprès de Mustansir. En 1269, quand, par un acte héroïque, Saint Louis dit aux ambassadeurs de Mustansir (9 oct., Saint-Denis) qu'il s'offrait à la prison sarrasine (connue à Damiette en 1249) pourvu que Mustansir et son peuple deviennent chrétiens, Raimon Marti réussit à faire infléchir la flotte croisée de la Terre Sainte pour une étape pacifique à Tunis, où une « entente spirituelle » Saint Louis-Mustansir pourrait s'amorcer ; mais, à peine débarqué, Saint Louis mourut. – Et il n'y eut plus d'essai de « parole donnée » entre l'Islam et la France chrétienne, jusqu'aux Capitulations de 1536 entre François I[er] et Soliman.

Mustansir avait pris le titre (almohade) de Commandeur des Croyants en 651 h. ; et, en 656/1258, à la prise de Baghdâd, Ibn Sab'în, qui dirigeait depuis plusieurs années la conscience du chérif de La Mekke, le hasanide Abû Numay, lui fit envoyer la *Bay'a*[5], la Nuit du Destin 27 ramadân 656, à Mustansir, de la part du sultan Sayf D. Qutûz, qui, au nom du calife Mustansir, et confirmé par le Prophète en rêve, sauva

1. Cf. Denzinger, *Enchir.*, 1908, n° 432 : « *una quaedam summa res est... Essentia seu Natura Divina : quae sola est universorum principium... et illa res non est generans, neque genita, nec procedens, sed...* ».

2. Ce « trithéisme » qui note le chrétien trithéiste d'apostasie (Maïmonide).

3. Le retour amalricien à ce type idéal à nous prédestiné dans l'Essence Divine est une sorte de refus satanique de l'Union.

4. Suppression de l'émanatisme des dix 'Uqûl (Ibn Sinâ), de l''Aql Fa''âl (Ibn Rushd). – De même Shushtari condamne « *tanâsukh, dawrât*[v] ».

5. *Hist. des Berbères*, éd. Slane, I, 416-428 ; cf. ms. Caire, DK, tas. 149 ; et *'Ahd*, ms. Paris 2065, 129b. Cf. R. Brunschvig, *l. c.*, I, 45-47.

l'Islam de l'envahisseur mongol à la bataille de 'Ayn Jâlût (25 ram. 658). Ibn Sab'în représenta durant ces années-là la conscience de l'Islam ; il pensait amener Mustansir à une trêve prolongée avec les États chrétiens d'Occident, pour permettre à l'Islam d'Orient d'affronter la coalition des Grecs (qui venaient de reprendre Constantinople : 660/ 1261) et des Mongols.

Alors Baybars assassina Qutûz, et fabriqua une dynastie de califes 'abbâsides fantômes au Caire (un « Mustansir » (*sic*) 13 rajab 659, puis un « Hakîm », 8 muh. 661) ; mais le prestige d'Ibn Sab'în restait tel à La Mekke qu'au hâjj de 667, Baybars dut ramener au Caire Qutb Ibn al-Qastallânî qui était venu à La Mekke pour attaquer Ibn Sab'în. Ibn Sab'în y mourut, par une sorte de suicide stoïcien le 28 shaw. 668 (ou le 2 shaw. 669), s'ouvrant les veines « par désir de Dieu ».

Ibn Khaldûn nous a conservé le texte, dû à Ibn Sab'în, de la Bay'a de 656[1]. C'est un texte apocalyptique très intéressant, bâti sur quatre passages coraniques (48:1-4 ; 44:1-6 ; 28:1-5 ; 81:1), et deux hadîth. C'est en tant, je pense, que confident du mystérieux *dîwân al-sâlihîn*, qui, selon le sab'îniyen Manûfî, se tenait à la Laylat al-Qadr (au mont Hirâ) qu'Ibn Sab'în instaura Mustansir (dont le fils Wâthiq gardera deux ans le « califat »).

Cette intervention politique, étincelante et brève, du Muhaqqiq al-'Asr, suivie de sa mort volontaire, est assez dans le style de l'appauvrissement total, *iftiqâr mahd*, professé par Ibn Sab'în : mort philosophique mystérieuse, imitée de Socrate (et d'Empédocle, et de Caton), du *satî* de la veuve hindoue, et du gymnosophiste brahmachari[2] ; et même du rite de la « ligature d'Isaac », par quoi des rabbins étranglaient alors, à la demande de leurs mères, des enfants juifs circoncis que d'affreux évêques voulaient baptiser de force. Ce suicide testimonial est un suprême appel à la Justice de Dieu contre le parjure du Saint Nom, commis par Ses ministres. Ce n'est que par de brèves pulsations, tragiques, que le cœur de la Umma peut prendre conscience de son Unité, au lieu du Qurbân, et des Qurbâniyîn : à sa Qibla.

Liste des premiers Sab'îniya : (d'après Sakhâwî, *l. c.*)

'Abd al-Wâhid-b-'Alî Madîjî Gharnâtî Ibn al-Mu'akhkhar, *usûlî*, imâm des méharistes caravaniers (*mahrânî*), retiré à Dechnâ (E. de Fâo, Sa'ïd), 29a ; – M-b-A. Aswad Aqta' Mâlaqî, 95a ; – M-b-'Ayyâsh Qînî Mâlaqî, *id.* ; – Zayn D. Ibn al-Habâb Ermentî de Qûs, 31b, 95a, maître de 'Abd al-Ghaffâr Qûsî, auteur du *Wahîd*, 93b ; – M-b-Abî Tâlib Ansârî († 727) de Hattîn (près Tibériade) et Rabwé (près Damas), 31b ; – Najm D. Jurjânî Isfahânî Hattînî, 31b, 33b ; – Ibn Abî Duql, *mujâwir*, La Mekke, 31b, 95a ;

1. *Durar kâmina*, 2, 273-274.
2. Pour qui le corps ne compte pas.

– 'Abd al-'Azîz Manûfî († 707), disc. de Zayn Ermentî, 92b ; – A'AA Ibn Shadâra Jarnâtî, *mujâwir*, La Mekke, 33a ; – Abû Hukm Ibn Hânî Jarnâtî, *mujâwir*, La Mekke, *qârî* formé chez Ibn al-Zubayr avec Abû Hayyân, 95a ; – AB. Qudsî, disc. Ibn Hanî et Ibn Abî Duql à La Mekke, 95a ; – AH. Shushtarî, 95b (*vide infra*) ; – Abû l-Fadl Raqqâm Tûnusî, appelé au Caire, lecteur chez 'Alâ' D. Qûnawî. Ibn al-Lihyânî le voulait à Tunis (en 694), 97b ; – Muhyî D. Isfahânî, aussi chez Qûnawî, 97b ; – Émir Hasan Ibn Hûd († 699), de la dynastie de Murcie, chef des Sab'înîya de Damas, y convertit des Juifs ; enterré par Badr. D. Ibn Jamâ'a (qui classera Hallâj dans son *qâmûs al-shu'arâ'*), 97b ; – Nasr Manbijî, le célèbre adversaire d'Ibn Taymiyya, au Caire, dans sa *zâwiya* hors de Bâb al-Nasr, 103a ; – Najm D. Jurjânî, étudie les *usûl* avec Abû Hayyân, 98a ; – 'Alî al-Mujarbil, ami de Harîrî (avec M-b-'A. Rahîm Bâgirqî, 34b) à Damas, 150b ; – M-b-'Abd al-Malik Manûfî, d'abord *madyanî* d'Égypte, puis sab'înî, 31b.

V. – Shushtarî († 668) et l'agape, dans ses fraternités nomades

L'attaque de Qutb contre Ibn Sab'în se fonde sur un poème de Shushtarî ; Shushtarî s'est voué passionnément à son maître Ibn Sab'în, et c'est à lui que nous devons de connaître le genre de vie monastique suivi par Ibn Sab'în avec ses disciples ; genre de vie que ses œuvres philosophiques ne décrivent pas, quoiqu'elles y mènent[1].

On ne trouve en effet la Vérité (sur nos fins dernières) qu'en pratiquant une règle de vie commune, avec des compagnons de travail gagnant un gain licite, mesuré au juste prix : leur procurant le Pain et le Vin (symboliques) de l'Hospitalité, dans la Paix de Dieu.

Shushtarî, dans ses œuvres en prose sur la règle de vie sab'îniyenne (telles que les *Maqâlîd*[2]), vit d'une tradition ascétique remontant à des « pères du désert » musulmans, étroitement « connectés » aux ascètes chrétiens, à leurs *logia* de Jésus, rompant comme eux le Pain d'hospitalité *(hadîth al-talqîm)*[3], faisant des vœux. Dans ses poèmes, Shushtarî parle aussi du Vin réservé aux Élus par la sourate « *hal atâ* » (Q. 76 : 1) ; ce Vin interdit aux croyants en ce monde, dérobé en secret par les adeptes des compagnonnages salmâniyens (ismaéliens, nusayrîs,

1. Cf. notre étude ap. *Mél. W. Marçais* (1950, 2, 251 *sq.* ; cf. ap. *al-Andalus*, trad. E. Garcia Gómez, 1949, 29 *sq.*) ; 'Alî Sâmî Najar a édité le *Dîwân* ap. *Rev. Inst. Egipcio Estud. Isl.*, Madrid, 1-1-1953, 175 p. ; trad. esp., *id.*, 190 p. ; et auparavant trad. angl. Cambridge (Gde Br.), thèse dactyl. (cf. aussi rev. *Adab*, Beyrouth, 1944 (n.c.). Nashar a étudié 17 mss. (stemma non dressé) ; relevé les termes techniques (*khalîfat al-Dayr*, etc., *ap.* thèse angl. p. 114-115 : comp. avec Hallâj) ; la métrique des *zajal* et ses rapports avec le « romance » n'est pas traitée ; il a suivi 'Abd al-'Azîz Ahwânî (contre G.S. Colin) pour minimiser l'aspect scabreux du dialectalisme de Shushtarî, cf. son édition du *Dîwân al-Shushtarî*, Maarif, Cairo, 1960, 488 pages.

2. *K. maqâlîd wujûdiya* (f[os] 413-443 du ms., Caire DK tas. 149) décrit l'itinéraire mystique ; la Loi est considérée comme médication de la Nature ; on y trouve les 9 étapes de la « science » (f° 430) et les 5 degrés de l'initiation ; il y a même une liste de 26 hérésies (n[os] 25-26 : *falâsifa*, *ahl al-tanâsukh wa l-dawrât*). – *Usûlî*, il avait l'*ijâza* du *mustasfâ* de Ghazâlî (Nashar, *l. c.*).

3. *Akhbâr al-Hallâj*, 3[e] éd., p. 203.

druzes), a, de bonne heure, été « désiré » par les sûfis, surtout depuis Hallâj[1], comme cette Coupe prééternelle de notre prédestination d'hommes (de chair et de *sang*) à l'Amour Divin, dont le Vin consacré des chrétiens n'est que la préfigure. Pour Shushtarî, le sûfi musulman « suit » une asymptote à l'ascète chrétien ; il vénère, sans y participer, le Saint Graal chrétien, sous une forme d'invitation au dernier supplice. Hallâj a été exécuté pour avoir « volé », en plein ciel[2], la Coupe gardée par les Anges. Et ses disciples chantent, avec Shushtarî, le Calice et le Diacre Échanson du Banquet céleste – humiliés ici-bas sous les traits des sacristains équivoques du quartier réservé des chrétiens minoritaires et de leurs taverniers –, car c'est là, parmi les histrions et prostituées musulmans qui y fréquentent, que Shushtarî, avec une audace prométhéenne, est venu appeler à la pénitence, sublimant dans ses poèmes le vocabulaire le plus cru et les cadences rythmiques les plus provocantes du « milieu ».

Nâbulusî nous dit, non sans émotion[3] sa joie d'avoir identifié la tombe de Shushtarî au Caire. Après l'avoir cherchée (comme nous) du côté du Qarâfa[4], il finit par la découvrir (pour s'y recueillir, deux fois), à l'est de Bâb Zuwaylé, en plein quartier de tavernes chrétiennes, au Hârat al-Nasârâ : milieu vraiment conforme, note Nâbulusî, à l'atmosphère de griserie mystique de ses poèmes.

Célébrer l'ivresse spirituelle d'un hors-la-loi comme Hallâj, glorifier son supplice en montrant la pioche de la Loi détruisant sa Ka'ba (son corps de condamné)[5] n'était évidemment pas, dans la pensée de Shushtarî, un appel de conspirateur ismaélien à une subversion de l'État. Et l'utilisation tactique qu'en fait, dans ce sens, Qutb, n'est pas exempte d'hypocrisie. Comme fit le cadi Abû 'Umar, avec la « lettre à Shâkir » sur la Ka'ba : contre Hallâj.

Parmi les disciples de Shushtarî que nous avons indiqués en 1950, il faut isoler, hors pair, Abû Ya'qûb Ibn Mubashshir (S. : Musattir), le

1. Avant Shushtarî, la littérature andalouse mentionne à peine Hallâj : à part l'historien Qurtubî 'Arîb, le Ps. Majriti (*Picatrix*) et le poète AJ. A-b-'Abd al-Malik Ansî Ansârî († 550, Alméria : dans son chant de mort).

2. Kîlânî, *ap.* notre *Passion*, p. 412 ; *Qissat al-Hallâj*, ap. *Don. Natal. Nyberg*, Stockholm, 1954, p. 102 *sq.* ; trad. fr. ap. *Lettres Nouvelles*, Paris, 20 mai 1959, pp. 23, 26-28, 34 (= n° 36 du texte). *Akhbâr al-Hallâj*, 3ᵉ éd., p. 117, 131, 153.

3. *Haqiqa wa majâz*, ms. Caire DK jugr. 344, f[os] 120b-127b.

4. Après Damiette, nous l'avions cherchée au Caire, notamment au Musky (on trouvera des corr. à l'inscription publiée ap. *Mél. W. Marçais*, 1950, 2, 276, dans notre *Cité des morts au Caire*, 1958, p. 73, n. 2). Nashar n'a pas résolu le problème (les biographies de M. Sharqî et d'Ahmad Baba n'y aident pas).

5. Cf. *Diwân* de Hallâj, éd. *Journ. asiatique*, pp. 135-137, – Ibn Dihya, *Nibrâs*, 103, – et le 3ᵉ vers (« Et Il t'a investi d'une robe d'honneur, "*kiswa*" de ta Ka'ba (destinée à être brisée) ») d'un poème inédit de Shushtarî sur Hallâj, dont je donne ici, à cause de ce vers, ma copie, améliorée par le Dr 'Izzat Hasan : « *Qad salakta yâ Hallâj / minhâj al-tariq. – Suddi dhi l-dibâj wa 'nsij gazlaka l-raqiq. – Wâksi min hallâk hullâ / baytak al-'atiq. – Fa lamma 'ntahayt / fa lamma 'ntahayt. – Wa wasalt al-Hadrâ / wa 'ntahâ mâ mashayt* » (ms. Damas. Zah. 8835, f° 44b).

solitaire de Bâb Zuwaylé, qui fut son véritable successeur. Il a raconté comment Shushtarî l'« arracha » (*aqla'ahu*), jeune et brillant, de chez son père, à Tunis, pour l'emmener vivre avec lui une vie nomade de mendiant. Le tuteur de Jâshangir, Sa'd al-Dawla, lui construisit une *zâwiya* à l'est de Bâb Zuwaylé ; peut-être est-ce là qu'on transporta le corps de Shushtarî (Nâbulusî l'y trouva), tardivement, puisque Sakhâwî dit qu'on le visitait encore, à Damiette, de son temps (S. 95).

VI. – La *zâwiya* andalouse d'Ibn Sîd Bono, et ses analogues actuels (de Mauritanie, d'Albanie et du Bengale)

Au cours de ses recherches sur Ibn al-Khatîb, en 1949, Lévi-Provençal m'avait signalé que ce sagace écrivain avait observé, à l'Albaycin de Grenade, à la *zâwiya* d'Ibn Sîd Bono, des danses (d'un rythme mesuré, sans excès) exécutées sur des poèmes de Husayn Hallâj et de ses pareils. Le choix de ces poèmes d'un excommunié supplicié, le fait qu'Ibn al-Khatîb fut condamné à mort quelques années plus tard, sur des prétextes d'hérésie mystique pouvant viser sa *Rawdat al-ta'rîf*, induisait à penser que cette *zâwiya* pouvait recouvrir une propagande hallâgienne « subversive[1] », à Grenade, où « Sufayfir[2] » avait été exécuté un siècle auparavant pour propagande hérétique.

Le fondateur, Ibn Sîd Bono (Abû Ahmad J-B-'AA-b-M Huzâ'î 'Abîd, 544-624), disciple direct d'Abû Madyan et d'Ibn Hirzahim, est classé avec son grand cadet, Shadhilî, parmi les Shadhilîya. Comme eux, il avait dû recevoir d'Orient, par Abû Madyan, transmission du recueil clandestin des *Akhbâr al-Hallâj* dont nous avons raconté l'histoire mouvementée. Ce recueil contenait, en particulier, un hémistiche particulièrement « impie », admis par le second prieur égyptien des Shadhilîya, Mursî[3] :

C'est dans l'instance suprême de la Croix que je mourrai

et l'énigmatique *Tâ Sîn al-Azal*. Mais ces deux textes étaient susceptibles d'exégèses orthodoxes, et, ni la *zâwiya* mère d'Ibn Sîd Bono à Cosentayna près Valence, puis à Elche, enfin à Grenade (sous Jâlib, 653-733, et Ja'far-b-A-b-'Alî Ibn Sîd Bono, 709-765), ni ses filiales égyp-

---

1. Les références, dues pour la plupart à Lévi-Provençal, ap. *Akhbâr al-Hallâj*, 3e éd., p. 98, n° 3.

2. Sufayfir = vulg. de Saffâr : Abû Hayyân Jayyânî, *l. c.*

3. *Akhbâr*, *l. c.*, p. 138. Deux recensions « adoucies » de ce vers (*Diw.*, éd. Cahiers du Sud, p. 106) sont données en marge du ms. Ist. N.O. 2406 : *a*) f° 96b : « *A lâ a'lam ahissa'î bi-annani 'rashaytu l-bahra wa 'nhadama' l-safina / Nafaytu l-kulla tarran bi lâ mahalin / Wa lâ l-jinâna uridu, walâ' Hazira.* » – *b*) f° 97a : « *A lâ nâdaytu ilâ l-ushshâqi bi annani / juriqtu' l-bahra wa 'dmahala' safina / Nafaytu' l-shirka wa l-tawhida kullan / Wa lâ 'l-mahyata uridu walâ l-sakina.* »

tiennes ne présentent de cas d'extrémisme. Si Ibn Musdî († 663, *REI*, 51, 86), zaydite en politique, et disciple direct d'Ibn Sîd Bono, a transmis le *hadîth al-talqîm*[1] comme provenant de Hallâj, ce détail bénin montre simplement que cette *zâwiya* andalouse gardait la mémoire d'un mystique qui avait été un censeur des vices et des crimes des puissants, attitude traditionnellement antithétique de celle des juristes « entretenus » par le pouvoir, et « unanimes à excommunier Hallâj » (Shadhilî).

De notre temps, d'autres Shadhilîya, en Mauritanie, les Ghudf[2], ont été dénoncés avec insistance, comme une société secrète, à pratiques immorales, où Hallâj est particulièrement vénéré. Là encore, l'*odium theologicum* des juristes prête à caution[3].

En Albanie, où les Bektashis, expulsés de Turquie pour leur libertinage secret de libres penseurs, subsistent de façon cryptique sous l'inquisition marxiste, il est difficile de savoir si le rite central de leur initiation primitive, « *Dâré Mansûr* », « Gibet de Hallâj », subsiste encore, comme il subsiste chez les Qyzylbash d'Anatolie[4]. Mais ce trait hallâgien ne constitue pas le principal motif de suspicion de l'orthodoxie sunnite à leur encontre.

Nous voudrions, pour terminer, examiner un peu en détail le cas typique des Mansûrîs du Bengale oriental, où les autorités du Pakistan Occidental, sous les dehors de la plus grande courtoisie, n'ont pas encore permis l'étude impartiale directe des observances de cette petite communauté hallâgienne, survivante.

Il s'agit là d'une dévotion antique à Hallâj et à son martyre apportée par des Qâdirîya, des Chishtîya, ou des Shattârîya. Qui s'est avivée au XVI[e] siècle par la « réapparition de Hallâj » (de son esprit) en la personne d'un « Maître de Vérité », *Satya Pîr*[5], né d'une houri, Shândbibi, identifiée à une fille de Husayn Shâh, empereur de Gaur. Un poète semi-islamisé, Krishnahari Dâs le représente vainqueur, en costume de *yogui*[6], d'un hindou, Raja Mân Singh († 1015) à qui Akbar avait donné autorité, comme *wali* du Bengale, sur les basses classes musulmanes indignées. Et ce sont elles, encore aujourd'hui, qui constituent ce groupe fervent des Mansûrîs. Ce sont les Mansûrîs, qui, depuis le XVI[e] siècle, contrebattent, par des drames populaires (vies de martyrs), les processions

1. *Akhbâr*, *l. c.* p. 203.
2. *Akhbâr*, *l. c.* p. 98, n° 2.
3. *Rev. ét. isl.*, 1946, 112-115.
4. Cemal Bardekai, *Kizilbaslik nedir*, Ist. 1945 ; – Beha Saïd, *Qyzylbaslik* (ap. *Turk Yurdu*, IV (1926), n° 22, 250-315).
5. Dinesh Chandra Sen, *Hist. bengal. lang...* 1911, 746 *sq.* ; *id.*, *The Folklore...*, Calcutta, 1920, 100-103. – *satya* = vérité = *Haqq*.
6. Sur les infiltrations yoguies en Islam indien, cf. Sanusi (*Salsabil*, 131-136, sur les 84 asanas des Yûjiya, s.v. Gawthiya ; – mq. *ap.* 'Ujaymî) ; et la *Risâla Yûjiya* attrib. à Mu'în Chishtî (ms. 'Inâyat Khân).

et les *revival* hindouistes de Shaytaniya Deba († 1534) et de ses Mahajana. Mais l'islam des juristes ne sait aucun gré aux Mansûrîs de militer ainsi, il les flétrit par des fétouas anti-hallâgiennes, dans leurs deux centres de Shureshwara (Faridpur) et Maij Bhandar (Chittagong)[1]. H. Sterenberg vient de nous filmer les « drames » de Maij Bhandar, et nous allons pouvoir vérifier s'ils sont restés positivement hallâgiens.

Politiquement, en 1947-48, ces basses classes ont formé, quoique musulmanes, contre le rattachement au Pakistan, la coalition des Mu'min Ansâr avec Gandhi[2] ; et les Mansûrîs en faisaient partie. L'influence d'ouvrages comme *Maharshi Mansur*[3] de Mozammel Haq fait renaître au Bengale oriental, comme dans l'Andalousie de Shushtarî, un aspect perdurable de la pensée hallâgienne parmi les pauvres et les opprimés[4].

SUR LA LOYAUTÉ D'AL-MA'ARRÎ EN MATIÈRE DE *TAWHÎD*

Paru dans les *Mélanges Taha Hussein*, publiés sous la direction d'A. Badawi, à l'occasion du soixante-dixième anniversaire du grand écrivain égyptien, en 1962. Nous modifions certaines transcriptions et corrigeons certaines fautes d'impression. Ce texte soutient la « loyauté » de la foi musulmane d'Abû l-'Alâ' Ahmad b. 'Abd Allâh b. Sulaymân al-Ma'arrî (363 h/973-449 h/1058) dans l'élément d'une controverse scientifique : certains historiens arabes, Ibn al-Jawzî, al-Qiftî, Sibt al-Jawzî, n'ont-ils pas mis en doute la foi de l'écrivain retiré, du poète, ami, dans ses vieux jours, d'ismaéliens et de qarmates ? Cette réputation de scepticisme, ou d'hétérodoxie fut renforcée, au XX[e] siècle, par les travaux de R. A. Nicholson (*Studies in Islamic Poetry*, Cambridge, 1921), et ceux de Taha Hussein (en 1914). Derrière le rideau d'une démonstration, se dérobe le miroir où Louis Massignon entend laisser se dessiner les traits intimes de son vieil ami, qui a tant fait pour la modernité du monde musulman, qui a si bien moqué les dévots et si bien servi la culture arabe – aveugle dès l'enfance comme al-Ma'arrî, Taha Hussein était doué comme ce dernier d'une prodigieuse mémoire et

1. *Ann. monde musulman*, 4[e] éd., p. 137.
2. W. Cantwell Smith, *Modern Islam in India*, 1946, p. 229.
3. Le titre complet est *Maharshi Mansûr, Dharma-vîra Mahatma Mansur Hallajer alaukika jivana-Kâhini*, « The Miraculous Love-Story of the Holy and Venerable Mansur Hallaj » ; – with a preface by C.S. Sen, Moslem Publishing House, 3 College Square (East), Calcutta, 128 pages. Huit éditions de 1896 à 1948. – C'est la légende de la vierge rendue enceinte pour avoir bu le sang ou les cendres, ou la salive de Hallâj, et le ressuscitant dans la personne d'un héros, Shams-e Tabriz (*Rev. ét. isl.*, 1955, 69-91), Nesimi ou Siti Jenar. La vierge est parfois sa sœur d'élection pour la Coupe d'ivresse initiatique (*Anal* chez les Qaraqirghiz, *'Avinâ* ou *Râmzbâr* chez les Ahl-e Haqq ; cf. leur « livre de chasse », Damyar, n° 108 ; cf. les Yézidis) (comm. Mokri).
4. À deux 'Urs (solaires) : 10 (ou 8) mâgh, 22 chaitra (ou 8 aswin) : dédiées à Shâh Ghulâm al-Rahmân, et à Shâh Ahmadullâh. [Cette note est arbitrairement placée ici, faute d'un appel de note dans l'original. NdE.]

un prosateur de premier ordre. Al-Ma'arrî est le reflet de Taha Hussein, et Taha Hussein est son reflet. Justifier l'un, c'est justifier l'autre, ou, avec humour, le placer devant la vérité de son scepticisme apparent, le sérieux de son *tawhîd* secret. C. J.

Dans l'histoire de la philosophie arabe, on classe parfois Ma'arrî parmi les sceptiques, les incrédules, voire les athées ; il figure alors sur la liste des penseurs impies, avec Ibn al-Râwandî, Hallâj, Muhammad-b-Zakariyâ Râzî, pour finir par Omar Khayyâm[a].

Sous les déclarations parfois blasphématoires de Ma'arrî ne subsiste-t-il pas un déisme de base, comme chez Voltaire et Lessing au moins ?

Dès nos premiers entretiens sur les *istilâhât al-falsafiya*, à l'université du Caire, en 1912-1913, entre Taha Hussein et moi-même, ce problème avait été posé[b]. Plus tard, lorsque Taha Hussein publia sur Ma'arrî une monographie, il m'avait suggéré de faire l'analyse critique de la psychologie religieuse de Ma'arrî, centrée, me disait-il, sur un acte de foi rudimentaire, mais essentiel.

Près de quarante ans plus tard, invité à associer ma voix au concert d'hommages qui vont au grand philosophe social égyptien, à l'enseignant de tous les peuples d'expression arabe que ses *Ayyâm* et son *Du'â l-Karawân* ont émus de compassion fraternelle, je dédie à cet ami cet essai sur la loyauté de Ma'arrî en matière de Tawhîd, essai dont les lignes qui suivent donnent la structure essentielle, sans toutefois y ajouter tous les développements que, faute de temps libre, je n'ai pu qu'esquisser ici.

1. La liste des « athées » donnée plus haut est faite par des hérésiographes qui les dénoncent comme ayant voulu « imiter le Coran » dans des compositions stylisées *ad hoc*. Le plus ancien, Ibn al-Râwandî[1] [c], poussa logiquement la thèse mu'tazilite du Coran créé jusqu'à nier l'*i'jâz*, l'incomparabilité du langage du texte sacré, son caractère miraculeux d'*âyât*. Il en déduisit que les prophètes étaient des imposteurs, et aboutit à un déisme de la religion naturelle, de style hellénistique. – En pays de culture « scripturaire », comme le Dâr el-Islâm, le *tawhîd* minimisé d'un Ibn al-Râwandî n'est plus valide. Chez Hallâj, un désir mystique ardent le poussait à s'unir à la *rûhânîya* du Prophète recevant le Coran « à l'état naissant », et les blasphèmes impressionnants qu'il prête à Iblîs dans ses *Tawâsîn*, comme « *Juhûdî laka taqdîs* » « mon refus de T'obéir (en me prosternant devant Adam[2]) c'est pour Te proclamer saint », sont des blasphèmes par amour. – Chez le grand clinicien Râzî[3],

1. Sur al-Râwandî, Ma'arrî, ap. *Ghufrân*, et les citations groupées par Paul Kraus d'après Abû Hâtim Râzî.

2. Sur « *juhûdî*... » cf. discussion ap. *Dîwân* de Hallâj, 2ᵉ éd. Geuthner, p. 64-65 ; et trad. Cahiers du Sud, 1955, p. 71-72, 141.

3. Sur Râzî, cf. l'éd. P. Kraus de la liste de ses œuvres établie par Bîrûnî, et sa réfutation par Nâsir-e Khusraw[d].

il y a régression de la foi musulmane vers le culte déiste d'un simple Démiurge, coéternel à quatre autres éléments premiers de l'univers, selon une pensée de source hellénistique. – Chez Omar Khayyâm, qui se rattache, Ahmad Hâmid al-Sarrâf l'a montré, explicitement à Ma'arrî à travers Tuhamî, dont le bref et si pessimiste *dîwân* n'a pas encore été étudié comme il le mériterait, il y a une sorte d'assombrissement du monothéisme amer de Ma'arrî, que nous allons analyser, et au fond duquel nous croyons trouver encore une lueur de Tawhîd, résignée, mais très pure.

2. On aborde généralement l'étude de la psychologie religieuse de Ma'arrî dans les *Luzûmiyyât*, ou dans la *Risâlat al-Ghufrân*•. Je me refuse à utiliser ce dernier texte, car il a été rédigé, phrase après phrase, en fonction de la *Risâla* d'Ibn al-Qârih, et Ma'arrî y entre dans la dépendance de la pensée de cet intellectuel alépin. – Quant aux *Luzûmiyyât* leur passage le plus révélateur se trouve dans les vers célèbres où Asin Palacios a discerné l'origine du « pari de Pascal » : « L'astronome et le médecin vont disant qu'il n'y a pas de résurrection après la mort. Et moi, je leur réponds : si vous avez raison je ne suis pas le perdant ; mais si c'est moi qui ai raison, malheur à vous deux. » C'est le principe même du pari de Pascal, et Ghazâlî, reproduisant les deux vers de Ma'arrî dans son *Ihyâ'*, a légitimement annexé cet argument à son apologétique. En effet, la Résurrection n'ayant pas encore eu lieu, son existence ou son néant ne peuvent être l'objet d'un choix actuel ; mais il n'y a pas seulement le dilemme être-néant, il y a pour tout homme vivant, luttant, la catégorie du devenir, qu'il doit postuler positif, et non négatif, dans le sens de la vertu (théologale) de l'espérance la plus indomptable, celle de tous les Prométhées qui ont travaillé, par leurs découvertes, au progrès de l'humanité. La Résurrection *devient*, de par l'effort même de tous les opprimés qui savent qu'un jour la Justice vaincra l'oppression.

Laissant de côté le reste des *Luzûmiyyât*, nous préférons étudier ici un texte antérieur de Ma'arrî, les *Fusûl wa ghâyât*[1] (éd. Zenâti, 1938, 482 p. du 1[er] volume, contenant les *ghâyât* ALIF-KHA[f]). Parce que les *Fusûl* tendent à sortir du dilemme entre le malheur de la condition humaine et la sanction implacable portée par la Loi divine, en se raccrochant à un moyen terme, un devenir qui s'esquisse timidement dès maintenant dans ce « feu follet » sans chaleur qui présage « miraculeusement » le feu de l'hospitalité réconfortante pour le nomade égaré, qu'il dupe, mais par là même exerce à l'espérance. Il faut faire confiance au destin, même, et surtout, quand il semble anéantir nos vœux les plus intimes, que nous devons maintenir à tout prix par un pari pascalien.

1. Cf. *Fusûl*, p. 94 et 96 pour un emprunt conscient, avec transposition nuancée de la stylistique comique chez Ma'arrî.

3. Les *Fusûl* ne sont pas un pastiche coranique, car Dieu n'y intervient pas à la première personne ; c'est une série d'apologues décrivant les péripéties désespérées des existences, non seulement humaines, mais animales, confrontées avec le décret-prédestinatien de la Loi divine qui les flagelle. Mais il y a là, et c'est digne d'attention, une accumulation inégalée de termes arabe rares, dressée comme une protestation du langage arabe des créatures, contre l'arbitraire insoutenable de la Parole Divine Créatrice. Ma'arrî expose et « parle » cette protestation par l'approfondissement du caractère ambivalent des racines trilitères sémitiques, ambivalence qui n'est résolue que par le mécanisme de l'*i'râb* quand il s'agit de différends entre des hommes. Mais ici, Ma'arrî montre, dans un passage étonnant, que Dieu fait signifier aux racines ambivalentes le *contraire* de la signification que les hommes leur confèrent, eux, créatures viles et pécheresses (texte de la p. 252, traduit *in fine* ; où Dieu se sert de la racine KFR pour le pardon, et non pour le reniement ; de même pour la racine GHFR) ; ce qui laisse sous-entendre que le dernier mot sera à Dieu, mais que nous ayons ou non accepté (changeant notre conduite) le changement de qualification morale que Dieu impose finalement à la signification mauvaise que nous attachons à ces racines. Prenons, par exemple, le sacrifice proposé à Abraham ; pour l'homme c'est un génocide affreux ; pour Dieu, c'est l'holocauste d'un cœur qui L'adore. On connaît les méditations de Kierkegaard sur ce thème dramatique (*Furcht und Zittern*[g]) et la solution héroïque de son ambivalence. Seules les langues sémitiques, vouées à la révélation divine, présentent de tels problèmes à la raison humaine scandalisée. Nous donnons *in fine* la traduction résumée de quatre de ces apologues les plus caractéristiques.

4. J'avais pensé examiner ensuite les hypothèses fréquemment formulées sur l'origine étrangère, non arabe, de l'impiété de Ma'arrî ; influence hellénistique (cf. Thughûrî), indienne, ismaélienne (Mu'ayyad Shîrâzî[h]). Mais à quoi bon, puisque je crois avoir montré que Ma'arrî était avant tout un grammairien arabe, un amant de l'*i'jâz* coranique, de cette modulation basale qui rythme le Livre, selon une vocalisation significatrice dont Dhorme[1] a montré qu'elle remontait au temps d'Hammourabi, marquant *ab antiquo* la langue arabe du sceau de l'inspiration prophétique, privilège exclusif réservé aux Sémites descendants d'Abraham.

5. Voici, comme justificatifs de l'interprétation de la pensée de Ma'arrî en *tawhîd* (où je ne vois pas trace de *kitmân*), en traduction résumée, trois passages caractéristiques des *Fusûl*. Je rappelle que Fischer a donné, au

1. Dhorme, ap. *Mél. Massignon*, t. 2.

point de vue purement grammatical, une admirable étude sur plusieurs *Fusûl*.

a) p. 252 : Nous renions les grâces (*nakfuru*), et Dieu fait expier les fautes (*yukaffir*). Malheur au kâfir, et gloire au Mukaffir. Nous rechutons dans la maladie du péché (*naghfiru*), et Dieu est le Seigneur du pardon suprême (*ghafr*)... (Ma'arrî suggère que Dieu pourrait faire articuler son langage (consciemment) par Ses serviteurs, mais eux ne comprennent pas). Et pourtant, le chant de la pauvre esclave est louange de Dieu pour les hommes pieux. Suit un étonnant apologue : une immense pierre noire, sur laquelle le soleil laisse voir un minuscule corps vivant et mobile, pourrait parler à Dieu, par les mouvements de ce petit corps (probablement une fourmi), autant et mieux que le verre transparent lui parle par le vin que le buveur y contemple (Ma'arrî semble faire allusion au proverbe : Dieu voit bouger la fourmi noire dans la nuit noire, sur la pierre, *sakhrat sammâ*[1]).

b) p. 373 : dialogue de Ma'arrî avec son âme (mauvaise), en présence de Dieu. Il compare le sort que son âme lui a procuré à celui d'un oiseau qui, venu se percher dans un arbre, à la nuit, se plaint prolixement du mal que lui a fait son âme, si bien qu'un homme vigoureux, excédé, met la main sur lui pendant qu'il somnolait dans la sécurité ; de peur, l'oiseau cesse de roucouler, et l'homme, insouciant et content, va l'enfermer dans une prison pour oiseaux. Le matin venu, il l'attache par la patte à un fil de maçon, qui tire sur lui. De midi au soir l'oiseau agonise, des enfants lui préparent un linceul. À l'aube suivante l'oiseau pend, la tête en bas, et ses cris de détresse sont une louange à la gloire de Dieu protecteur des affligés (sous l'apparence du sarcasme, Ma'arrî rejoint ici la fameuse thèse ash'arite du « *taklîf mâ lâ yutâq* », qui inspire le vers attribué à Hallâj et à 'Ayn al-Qudât Hamadânî : « *alqâhu fî l-yammi maktûfan...* » = « Dieu a jeté l'homme, les bras liés derrière le dos, dans l'abîme de la mer, et puis Il lui a dit : "ne va pas te mouiller"[2] »).

c) p. 2 (cf. Fischer, p. 53) : Ma'arrî discerne, à travers des signes décevants, une gloire divine ; après les gazelles au désert, les colliers et anneaux de pied des belles, il évoque ces lueurs étranges aperçues par des personnages mythiques, Shammâkh, qui la comparait à *Shi'ra l-'abûr* (peut-être un des nuages de Magellan[3]), celle du feu de 'Aqîq,

---

1. *Dabib al-nimlat al-sawdâ fî l-laylati l-zalmâ, 'alâ l-sakhrati l-sammâ.*
2. Hallâj, *Diwân*, 2e éd. Geuthner, p. 122.
3. C'est l'opinion du doyen F. E. Bustany, de Beyrouth. Pelliot, frappé de constater que les premiers explorateurs de l'hémisphère austral avaient été des navigateurs arabes (vers Zanzibar et Madagascar), pensait qu'ils avaient dû observer les nuages de Magellan dont on sait que l'étude a été capitale pour le calcul de la vitesse d'expansion de l'univers. De fait, M. Destombes m'a signalé que Sûfî, complétant Ptolémée au moyen d'observations nouvelles, signale, près du pôle Sud, d'après des « *kutub al-anwâ* », qu'il s'agirait d'identifier deux nuages stellaires les deux nébuleuses en question (cf. Sûfî, trad. fr. Schyllerup).

et ce troisième feu qu'alla visiter l'Ibâdî 'Adi, qu'il disait consumant même le ghâr et l'aloès (allusion amère à Coran 20 : 9 sur le Buisson Ardent). Ma'arrî cite ensuite le feu d'Abû l-Habâhib, c'est-à-dire le feu follet, qui se mêle aux ténèbres en glorifiant Dieu. Les deux feux du chagrin et de la soif, ajoute-t-il, se réjouissent en Dieu. Et il termine par l'épée nue, sanglante, qui allume sur la cuirasse qu'elle heurte une lueur semblable à la dernière clarté d'un mirage, poussant à prier Dieu plus vite que ne le fait la planète Mars. Son fil (de cette épée) prouve ainsi la puissance divine primitive, aussi stérile en cela que le colostrum. (NB : certes, le colostrum, le premier lait, est stérile, mais il purge le méconium, et surtout, il annonce la montée prochaine du vrai lait maternel.)

L'HISTOIRE DES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES ARABES À L'UNIVERSITÉ DU CAIRE

Paru dans la *Revue du Monde Musulman*, volume XXI, Paris, Ernest Leroux, 1913. Précédé d'une présentation signée de la rédaction de la revue, ce texte est un résumé du cours professé en langue arabe par Louis Massignon (cf. *Repères biographiques*). Soixante-dix ans plus tard, en 1983, à l'occasion du centenaire de la naissance de Louis Massignon, l'Institut français d'archéologie orientale fit paraître l'édition de ces conférences, en langue arabe, grâce au travail de Mme (Dr) Zeinab El-Khodeiry, avec une préface du Pr Ibrahim Madkour, sous le titre *Cours d'histoire des termes philosophiques arabes (du 25 novembre 1912 au 24 avril 1913)*. Le présent texte est la version française que Massignon rédigea de sa première leçon (texte en arabe, *Cours*, p. 3-9). Nous donnons en note a la traductioin du sommaire et quelques éléments des leçons qui ont suivi. C. J.

La jeune université égyptienne du Caire n'a pas attendu d'avoir derrière elle un long passé pour adopter les traditions modernes des grandes universités d'Europe et d'Amérique. C'est ainsi qu'elle convie chaque année des savants étrangers à venir professer devant ses élèves. L'obligation de l'emploi de l'arabe pour les principaux cours ouverts ainsi à la science européenne limite un peu les choix qui n'en sont que plus importants, par leur signification et leurs conséquences. Dans quelques années on ne pourra plus prétendre en Europe à la maîtrise de la langue arabe sans s'être tiré avec honneur de la redoutable épreuve de l'enseignement professé en arabe devant des musulmans.

Notre collaborateur M. L. Massignon, dont nos lecteurs connaissent les travaux, poursuivis tour à tour au Maroc, en Égypte, à Bagdad, à Constantinople, a été chargé cette année d'un cours d'histoire des doc-

trines philosophiques arabes. En voici la leçon d'ouverture d'après la sténographie arabe. M. Massignon, en effet, a préféré, pour se trouver en communauté de pensée plus directe avec ses auditeurs, se passer de texte préparé.

L'attention du public égyptien a répondu à cet effort fait pour se rapprocher de lui. En dehors des étudiants inscrits à l'université, la conférence a été ouverte devant un auditoire nombreux dans lequel on ne comptait que deux Européens.

On y voyait en majorité de jeunes rédacteurs de revues et de journaux musulmans. Mais on trouvait aussi au milieu d'eux des personnalités connues parmi lesquelles nous citerons :

Hafni bey Nazif, inspecteur général du ministère de l'Instruction publique ; Georges bey Zaidan, directeur du *Helal* ; Ali bey Baghat, conservateur du musée musulman du Caire ; des cheikhs d'Al Azhar, le cheikh Mahdi de l'école des qadis, des cheikhs de l'école normale arabe de *Dâr al-'ulûm* ; Rechid Ridah, fondateur du séminaire des missions musulmanes de Roda, frère du regretté Hosayn Wasfi Ridah, etc.•

R. M. M.

Cours d'histoire des doctrines philosophiques arabes

Première conférence

Après avoir offert le témoignage de sa reconnaissance et de ses vœux au Prince Recteur et aux membres du Conseil d'administration de l'Université égyptienne ; après avoir exprimé ses souhaits de bienvenue aux étudiants et aux auditeurs :

Bismillah (= au nom de Dieu), *Ya sadati* (= Messieurs),

Je n'hésite pas à commencer, dès aujourd'hui, à vous parler directement, sans chercher à vous lire aucune rédaction écrite de cette conférence. C'était le seul moyen, pour moi, de lier connaissance, d'entrer vraiment en contact avec vous. C'est aussi le seul moyen d'aboutir au résultat essentiel d'un cours de philosophie, qui est d'apprendre à penser et à réfléchir, ensemble, avec ordre, sur des sujets coordonnés : en vous laissant apercevoir, dans les changements de rythme et de ton, les hésitations et les faux pas de la phrase, le travail de la pensée qui se discipline, l'effort qui cherche à maîtriser en même temps, et l'idée poursuivie, et son exposé verbal. L'histoire véritable de la pensée philosophique commence, le professeur Santillana nous l'a montré il y a deux ans, avec les dialogues socratiques, à Athènes.

1er point : Méthode choisie

Il existe deux méthodes pour exposer l'histoire de la philosophie. L'une parcourt l'ordre chronologique et géographique, en se déplaçant sans trêve, de secte à secte, d'homme à homme. C'est la méthode des biographes et des apologistes, des recueils d'Ibn al-Qiftî et d'Ibn Abî Osaybi'a, comme des traités d'hérésiographie. Méthode utile au point de vue documentaire, sans aucun doute. Mais, au point de vue didactique, elle a le défaut grave d'être sèche et morte, de lasser l'attention de la plupart des auditeurs, et d'amener rapidement les autres à un scepticisme désabusé ; dans le tableau des variations incessantes qui leur est déroulé, leur raison ne trouve que çà et là une satisfaction partielle ; il y a là un danger de suicide moral que nous soulignerons tout à l'heure. Je dirais simplement ici que je ne suis pas un mort venu pour parler des morts à des morts.

Choisissons, au contraire, un point d'appui stable, un terrain solide : les termes abstraits qui traduisent les *idées générales*. Nous gardons là entre les mains quelque chose de concret, de fixe, la série monétaire des idées générales, frappée par la langue arabe en mots forgés une fois pour toutes, dont le type reste toujours reconnaissable et la circulation toujours licite, malgré les particularités qui différencient les divers ateliers monétaires. Même si son sens est divisé, le terme abstrait demeure. Tout philosophe est obligé de se poser la question que ce terme abstrait symbolise, de fixer sa valeur, son cours, son prix. Comme la coupe garde sa forme distincte, intacte, qu'il nous faut bien toucher et apprécier, quel que soit le vin que l'on nous y verse. Par exemple : la question du mot *al-rûh*, « l'esprit » ; en choisissant pour point de départ sa forme verbale, nous avons une base philologique solide [« émission d'un souffle léger, d'un mouvement orienté »] d'où pouvoir examiner sans vertige ni dégoût les sens divergents attribués à ce terme par les *foqahâ'*, les *motakallimûn* et les *soufis*. Nous tenons le point de départ de l'appropriation linguistique, l'origine historique du vocable, le pourquoi de son introduction au lexique.

Caractéristique distincte, particulièrement significative selon chaque langue où on l'étudie, chaque langue ayant pour déterminer cette dénomination (*tasmiya*) de l'idée générale un goût à elle, un choix personnel, un don créateur propre, direct, incomparable.

Non pas que je prétende venir le définir ici, moi étranger, devant vous qui le possédez dans sa plénitude par droit de naissance. Non pas. Je n'aurais à vous proposer que l'aide rationnelle de notre expérience occidentale. Je ne serai en cela pour vous que « celui qui porte le *fânûs* (fanal) » ; il passe devant pour éclairer la rue où il faut passer ; ce n'est pas lui, disait Dante, qui marche dans la lumière ; ce n'est pas non plus

lui qui entre au Paradis ; mais il a éclairé, pendant la nuit, le bon chemin, jusqu'à la porte.

2e point : Constitution d'un lexique

C'est là une œuvre importante, non encore réalisée, et dont j'espère achever cette année, avec vous, une ébauche abrégée et maniable. Selon l'ordre où je les prévois, en effet, nos conférences auront groupé, dans une classification méthodique, des éléments de vocabulaire, et il nous suffira de les classer sous forme de répertoire alphabétique, pour obtenir le dictionnaire en question.

Vous avez entendu parler de ce comité, institué ici le mois dernier par le ministère de l'Instruction publique, pour constituer des lexiques techniques en arabe, pour les différentes sciences : chimiques, physiques, biologiques, etc.

Certes, la langue arabe est d'une richesse inouïe, mais entre les mains des traducteurs qui adaptent actuellement en arabe la pensée occidentale moderne, elle devient très pauvre. Cela tient à ce qu'il n'existe encore aucun répertoire maniable, aucun *kashkûl* qui garde à notre portée ses trésors, où puiser les équivalents nécessaires de nos termes techniques occidentaux.

La philosophie étant une introduction générale aux sciences, la constitution d'un lexique arabe des termes philosophiques serait comme une préface au dictionnaire technologique projeté.

3e point : Importance de ce lexique

À un point de vue plus large, rien ne peut hâter plus efficacement la renaissance des lettres arabes que la constitution d'un vocabulaire arabe de la philosophie. Tout inventaire précis des termes classiques sert directement la cause de cette renaissance. L'impression des œuvres d'al-Jâhiz et d'Abû Hayyân al-Tawhîdî doit, comme l'a montré Zéki Pacha, avoir la plus heureuse influence sur la prose arabe contemporaine.

Selon la pensée de Condillac, déjà appliquée à notre sujet par Miguel Asín Palacios, un système philosophique ne doit pas être autre chose qu'une *langue bien parlée*.

Notre étude sur l'histoire du vocabulaire technique de la philosophie arabe s'inspirera de la méthode préconisée dans le « vocabulaire philosophique » publié depuis 1902 par la Société française de philosophie.

Voici quelle sera, dans chaque article, l'étude des matières. [Soit par exemple le mot *'Illa*, « cause »] :

1° *Sens primitif* dans la langue arabe usuelle et chez les grammairiens ; préciser, s'il y a lieu, par des proverbes, *hikam*, cette première ébauche populaire de la philosophie (*hikma*) ;

2° Terme philosophique *grec* auquel on a adapté le mot arabe *'Illa* ; ici, le mot αἰτία ;

3° Traduction de ce mot arabe en *latin médiéval* (ici le mot *causa*), langue d'où sortira la langue philosophique moderne où se perpétuent ainsi à notre insu certains calques serviles des termes techniques arabes ;

4° Énumération chronologique, s'il y a lieu, des différentes définitions philosophiques de ce terme ; chez les *falâsifa, motakallimûn, foqahâ* et *soufis* ;

5° Emploi actuel de ce terme (critique de cet usage) ;

6° Renvoi aux synonymes.

Quant à l'ordre suivant lequel nos conférences examineront les différents groupes de ces termes techniques, nous ne pouvions songer à emprunter à la théologie dogmatique sa méthode déductive, descendant de la notion de l'Être nécessaire, à son unité, ses attributs, etc. ; cette méthode apologétique n'est pas ici de notre ressort. Notre cours, purement historique, se réglera selon le programme suivant :

I. – Cinq leçons préliminaires : sur l'*outillage logique* (*mantiq*) de la recherche philosophique (universaux, catégories, propositions, syllogismes : logistique).

II. – Six séries de quatre leçons sur les idées générales (lexique historique) :

a) Termes relatifs à l'idée de *nombre* (mathématiques) ;

b) Termes relatifs à l'idée de *matière* (énergétique) ;

c) Termes relatifs à l'idée de *vie* (biologie) ;

d) Termes relatifs à l'idée d'*esprit* (psychologie, mystique) ;

e) Termes relatifs à l'idée de *société* (sociologie) ;

f) Termes relatifs à l'idée de *Dieu* (ontologie).

III. – Leçon récapitulative : envisager le rôle mondial de la langue arabe, passé, présent, avenir, comme moyen de pensée et instrument d'action.

IV. – Cinq leçons sur ses caractères généraux (actuels) : *pénurie* de termes théoriques pour le droit constitutionnel et international, et la philosophie scientifique ; *enrichissement* récent en fait de termes concrets pour l'économie politique, les données de sociologie pratique et la philosophie des arts.

V. – Une leçon : un péril possible : le néo-*sho'oubisme* (nationalisme) de certains écrivains arabes. La langue arabe est marquée d'un caractère d'universalité qu'elle ne doit pas perdre.

VI. – Quatre leçons : les signes qui font prévoir l'avènement prochain d'une renaissance de la civilisation arabe ; position géographique incomparable des centres où domine actuellement la langue, la pensée arabe.

4e point : Attaches avec les problèmes moraux de l'heure présente

L'histoire du lexique philosophique touche à divers problèmes de sociologie morale :

I. – Les rapports de l'idée de *religion* avec le concept de *philosophie* étudiés par Al-Ghazâlî et Ibn Rushd (Averroès) ; l'hégélianisme (renouvelé de Gorgias), l'agnosticisme et le pragmatisme viennent maintenant d'Occident en Orient les présenter sous un aspect nouveau.

II. – La différence de méthode entre la *scolastique* et la *philosophie* : Abû Hayyân al-Tawhîdî a eu, sur ce sujet, des vues pénétrantes.

III. – Est-il possible de traiter l'histoire de la philosophie comme une *science stricte* ? L'orientation philologique, concrète, de notre programme, répond formellement à cette question. C'est un *art*, au sens plein, réel, réalisateur, créateur, de ce mot. Ce qui existe, ce n'est pas le général, c'est l'individuel. Non pas le « temps pur », mais nos vies, dont il n'est que l'ombre. Ce qui nous importe, à nous, ici, où nous avons choisi pour cadre les *idées générales* dans leur généralité même, c'est la façon unique dont l'arabe les a conçues. Ce n'est pas le fait que l'arabe a réussi, tout comme les autres langues humaines, à se les exprimer toutes à peu près. C'est, au contraire, l'originalité essentielle de chacune de ces transpositions, le caractère spécial de l'invention créatrice, propre à la langue arabe, que nous chercherons à souligner. Quand nous voulons reconnaître nos souvenirs, les fixer dans un portrait, nous ne disons pas au peintre : « Peins un homme (*insân*) », mais « Peins un tel (*fulân*) ».

Chaque langue, les poètes le savent, a une individualité propre, presque incommunicable. Elle peut et doit en frapper des effigies parfaites, sur chaque pièce extraite du pauvre minerai, informe et banal, de nos émotions et de nos pensées ; patrimoine commun de toutes les familles humaines. Et c'est dans la beauté propre de ces effigies que consiste tout le prix, toute la *valeur d'échange* d'une langue ; le témoignage durable qu'elle est venue apporter au monde, la compréhension logique du mot arabe *al-haqq* « vérité, dette, essence divine » lui donne une saveur qui disparaît dès qu'on lui substitue le mot anglais *truth*, ou le mot français « vérité ». Et c'est de cette compréhension logique initiale, propre à la langue arabe, que dérive l'emploi qui en a été fait en philosophie arabe.

Nous espérons de tout notre cœur, avec tous nos amis arabes, avec vous tous, qu'un jour viendra où la langue arabe, ce très loyal et parfait instrument intellectuel, circulera sans conteste à sa valeur réelle, acquerra, par son expansion nouvelle, cours légal international, et fera donner, dans tout le monde civilisé, droit de cité à ceux qui la parlent.

5ᵉ point : Titre de la seconde conférence

1° Bibliographie des ouvrages anciens et modernes sur la question « Orient-Occident » ;

2° Introduction à l'histoire du vocabulaire de la logique : sa constitution après Aristote, exposé des critiques (*Bâtiniyya-Sûfiya*, leurs rapports avec la doctrine de Hegel).

Le Caire, 23 novembre 1912.

LA PHILOSOPHIE ORIENTALE D'IBN SÎNÂ ET SON ALPHABET PHILOSOPHIQUE

Extrait du *Mémorial Avicenne – IV*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1952. Les deux études qui suivent sont consacrées à Avicenne. Elles ont été rédigées à l'occasion du millénaire d'Avicenne, qui suscita un nombre impressionnant de publications, de célébrations, de manifestations publiques dans les capitales de l'Orient musulman, du Caire à Téhéran, ainsi que dans de grandes institutions universitaires occidentales. Or, cette célébration unanime du plus grand philosophe qu'ait connu le monde musulman coïncida avec la réactivation d'une querelle des interprétations portant sur le sens général de l'œuvre d'Avicenne.

En la résumant à l'essentiel, son enjeu était le suivant : l'œuvre encyclopédique d'Avicenne est-elle uniquement l'exercice de la pensée rationnelle héritée d'Aristote, étrangère au soufisme comme aux enseignements ésotériques du shî'isme, ou bien certaines de ses œuvres témoignent-elles d'une recherche mystique ? Ce problème général se spécifie en une question précise : existe-t-il une philosophie « orientale » d'Avicenne ? « Orientale » au sens où les penseurs ultérieurs l'entendent, quand ils citent ces textes problématiques : « illuminatif », « tourné, orienté vers un Orient des lumières divines », que la pensée réflexive et syllogistique ne peut atteindre, mais seulement annoncer, et qui requiert un témoignage dont le seul mode d'expression est un langage symbolique. De fait, il n'est pas rare de trouver de telles attestations chez les disciples de Suhrawardî (*Shaykh al-Ishrâq*, † 1191). *A contrario*, nous ne trouvons aucune trace d'une telle philosophie « orientale » dans les ouvrages majeurs d'Avicenne, à commencer par le *Livre de la guérison* (*Kitâb Al-Shifâ'*). Au vrai, les fameux « Orientaux » qu'Avicenne désigne en son *Kitâb al-Mashriqiyîn* (ou *Mantiq al-Mashriqiyîn*) sont tout sauf les tenants d'une mystique illuminative, ce qu'Henry Corbin a bien montré. Où trouver trace de la philosophie « orientale » ? Tel est l'enjeu de la querelle. Il faut bien parler d'une querelle, car un problème d'historiographie a fini par se transformer, en s'envenimant, en une guerre quelque peu picrocholine entre ceux qui ne veulent pas entendre parler de mystique, de soufisme, d'interférences ésotériques, shî'ites ou non, voire qui ne veulent pas entendre parler d'islam, et font d'Avicenne une sorte de Grec tardif, égaré, tel Gulliver, en des pays

hostiles, et ceux qui valorisent, parfois avec excès, la courbe générale de la philosophie en terre d'islam, qui va d'un néoplatonisme spéculatif à une sagesse « mystique » (*ma'rifa*, *'irfân*) dont tous les philosophes postérieurs à Averroès témoignent, surtout sur la terre des philosophes, par excellence, l'Iran.

Ces prises de position illustrent des choix personnels, les philosophies de ceux qui ne veulent pas entendre parler de mystique en philosophie, et qui en tiennent pour une définition de la philosophie qui, ultimement, la réduit à l'exercice de l'*entendement* – déjà Aristote est réduit à son œuvre de logicien et sa « théologie » est négligée –, et les autres, qui ne veulent pas céder sur la nécessité d'une métaphysique de la *raison* ou d'une science de l'*esprit*, qui définissent la philosophie comme *dévoilement*, ou comme *intuition*, ou enfin comme saisie du *suprasensible*. La querelle de l'avicennisme est donc une querelle interne à la philosophie occidentale contemporaine, autant qu'elle est affaire des historiens. On peut dater le commencement de toute cette affaire de l'année où Nallino fit paraître son article « Filosofia "Orientale" od "illuminativa" » (*Rivista degli Studi Orientali*, 1923-1925). En 1952, S. Pinès soumit la question à un nouvel examen en un article équilibré et subtil, « La "philosophie orientale" d'Avicenne et sa polémique contre les Bagdadiens » (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, année 1952, Paris, Vrin, 1953). C'est qu'Henry Corbin, dans les *Prolégomènes* de son édition du premier volume des *Opera metaphysica et mystica* de Suhrawardî (Istanbul/Leipzig, 1945), avait mis le feu aux poudres, en définissant très précisément la « connaissance "orientale" » et en distinguant Avicenne de la « tradition orientale » commençant avec les adeptes de Suhrawardî, tout en relevant les liens que ce dernier reconnaît entre son œuvre et celle d'Avicenne. Mais si les malentendus se multiplièrent, c'est qu'existait un ensemble d'écrits attribués par toute la tradition philosophique arabe et persane à Avicenne, écrits dont certains avaient été édités par A. F. Mehren sous le titre éloquent : *Traités mystiques d'Avicenne*, 1er fascicule (*Hayy ibn Yaqzân*), 2e fascicule (*L'Oiseau*), Leyde, 1889-1891.

D'autre part, Henry Corbin mit en valeur le *Récit de Salâmân et Absâl*, que Nasîr al-Dîn al-Tûsî avait intercalé dans son commentaire du *Livre des indications et remarques* d'Avicenne. Ensemble à quoi il convient d'ajouter le *Mi'râj-Nâmeh* (« Livre de l'Ascension céleste du Prophète ») dont Charles-Henri de Fouchécour, le maître des études persanes, vient de démontrer magistralement qu'il est authentiquement avicennien, non sans insister sur la formation ismaélienne du philosophe et sur les influences hermétiques notables que ce texte révèle. Henry Corbin en avait quelque peu parlé, mais timidement, dans son grand livre sur Avicenne (cf. *infra*) tandis que Fouchécour soutient que la « trilogie » des Récits symboliques d'Avicenne eût dû devenir une « quadrilogie » (« Avicenne, Al-Qošeiri et le récit de l'échelle de Mahomet », in *Le Voyage initiatique en terre d'Islam*, dir. M. A. Amir-Moezzi, Louvain, Peeters, 1996) – cf. aussi Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna*..., University of Pennsylvania Press, 1992. À l'occasion du millénaire, Henry Corbin fit paraître, en deux forts volumes, la fameuse « trilogie » des Récits avicenniens, présentée comme le « Cycle des Récits ou le Voyage vers l'Orient », et leur exégèse symbolique et métaphysique, confirmant avec éclat l'existence d'une mystique avicennienne (*Avicenne et le Récit visionnaire*, 2e éd. Téhéran/Paris, 2 tomes, 1954 ; rééd. partielle, Paris, Berg International, 1979 ; rééd. plus complète, Lagrasse, Verdier, 1998).

Louis Massignon, qu'Avicenne n'avait jamais vraiment requis (sinon qu'il dirigea avec fermeté A. M. Goichon dans la réalisation de sa monumentale thèse sur *La Distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sînâ (Avicenne)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937), proposa de déchiffrer l'épître d'Avicenne *al-Nayrûzîya* dans le sens de cette philosophie « orientale » qui était au cœur des débats. L'article est des plus retors, car il accepte qu'Avicenne s'inscrive dans le cadre d'une « sagesse » (*hikma*) dont témoigne le sens symbolique de l'alphabet arabe – thème qui est familier à Massignon. Mais cette *hikma* n'est pas la sagesse de l'ancienne Perse, dont les « Orientaux » se réclament avec Suhrawardî, c'est la « sagesse sémitique ». Enfin, loin de produire une lecture ésotérique des lettres qui servent le Tawhîd authentique, Avicenne ne devient un « sage » qu'afin de mieux discipliner et faire entrer de force la mystique des lettres dans le cadre d'un schème émanatiste emprunté au néoplatonisme qui frise le déni du Tawhîd, par « monisme existentiel ».

Dans la seconde de ces études avicenniennes, que nous publions à la suite, Massignon accorde à Avicenne une certaine sympathie pour la voie mystique, entravée par l'absence d'une expérience effective. Ces textes sont à lire comme des moments d'un dialogue de Massignon avec ses élèves : A. M. Goichon, qui répliqua au livre d'Henry Corbin par *Le Récit de Hayy ibn Yaqzân commenté par des textes d'Avicenne* (Paris, 1959), dont nous savons qu'il exaspéra Massignon (communication personnelle de R. Arnaldez), Henry Corbin, que Massignon choisit définitivement pour lui succéder aux Hautes Études lors de cette querelle avicennienne, et L. Gardet, dont le remarquable ouvrage *La Pensée religieuse d'Avicenne* (Paris, Vrin, 1951), parle ouvertement de « mystique avicennienne », sans omettre le père Anawati o.p. qui intervint par d'utiles articles dans les questions ardues de l'eschatologie d'Avicenne. Depuis lors, de l'eau a coulé sous les ponts des études avicenniennes, et la mystique avicennienne est tenue en la plus vive suspicion par les tenants d'une historiographie austère et peu encline au sentiment religieux. Citons, pour l'exemple, le Pr Dimitri Gutas, éminent historien. Il n'a qu'un mot pour qualifier la première des deux présentes études : « *ridiculous* » (*Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Leyde, New York, E. J. Brill, 1988). C. J.

On néglige trop souvent de marquer que la philosophie d'Ibn Sînâ n'a pas été une simple « mise en bon langage arabe », selon une présentation méthodique et claire, de la philosophie hellénistique, telle que ses devanciers, Kindî et Fârâbî, l'avaient reçue dans des traductions arabo-syriaques, plus ou moins juxtalinéaires[1a].

Ibn Sînâ, dans la préface à son *Mantiq al-mashriqîyîn*, dans ses *Ishârât*, et dans certaines « Épîtres » dites « mystiques », nous a d'ailleurs fait part de son dessein de construire une « philosophie orientale » (« *mashriqîya* » ; on a ponctué aussi « *moshriqîya* », « illuminative », dans le sens même où son disciple Suhrawardî d'Alep construira sa philosophie de l'« *ishrâq* »)[b].

1. Cf. études de Kh. Georr sur les catégories (Damas, 1948) et de Cyrille Haddad sur la sophistique (Paris, 1952).

Il y a tout lieu de penser qu'Ibn Sînâ entendait réaliser ainsi une conciliation entre la philosophie grecque, *falsafa*, et la sagesse sémitique traditionnelle, *hikma*. Nous reste-t-il des traces de ce projet dans ses œuvres ? Oui ; d'abord dans l'emploi, à la suite de son devancier, Abû Hayyân Tawhîdî, esprit original trop peu connu[1], de termes techniques du sûfisme à côté de termes mystiques néoplatoniciens[2]. Ensuite, dans sa *Risâla Nayrûzîya*[3], à propos de l'alphabet « philosophique ». On sait, depuis la publication des recherches de Paul Kraus sur Jâbir b. Hayyân[4], qu'avant la formation de la kabbale juive (elle-même probablement issue du *jafr* arabe), c'est dans la gnose grecque d'Asie que nous rencontrons les premiers exposés systématiques sur les valeurs symboliques des lettres de l'alphabet. Mais, de même que l'alphabet grec est d'origine sémitique, de même ces valeurs sont d'origine sémitique. Et ce système symbolique existait avant que les Grecs inventent sept voyelles à l'intérieur de la notation purement consonantique de l'alphabet sémitique primitif.

Pour les Sémites, l'alphabet primitif se compose de signes ayant une triple valeur, *phonétique* dans le tableau des articulations, *sémantique* dans la série des vingt-huit « idées-classes » formant l'agencement arbitraire de leur *Weltanschauung* (cf. les noms-classes des langues soudanaises et du syllabaire de Doalu-Bukara ; cf. les arcanes des tarots et des jeux de cartes), *arithmétique* dans la série composée des 28 premiers nombres du système décimal (9 unités + 9 dizaines + 9 centaines + le premier millier = 28).

Dès 1922, j'avais publié un tableau des trois valeurs attribuées à chaque lettre de l'alphabet arabe par une tradition orale fort ancienne, commune aux grammairiens (*Lâm = harf al-tajallî*)[c], aux sectes shî'ites extrémistes usant du *jafr* pour interpréter les lettres isolées placées en tête de certaines sourates coraniques, et aux mystiques sunnites[5].

Je tiens à ajouter aujourd'hui que cet « alphabet philosophique » est lié au problème fondamental de la grammaire arabe, à la valeur des *'awâmil* de l'*i'râb*[d] : ces indices de flexion ne sont-ils que des outils mécaniques (cf. Ibrahim Mustafa) ? ou bien des signes inadéquats de relations immatérielles d'ordination entre les idées ? « *Physei* », ou

1. Ses principales œuvres commencent à devenir accessibles : après la *Sadâqa* et les deux éditions des *Muqâbasât*, l'*Imtâ' wa l-mu'ânasa*, puis les *Ishârât ilâhiya* (éd. A. Badawi), et bientôt les *Basâ'ir al-qudamâ*, on y trouvera sans doute des anticipations avicenniennes.

2. Sur *'ishq*, terme repris à l'école de Basra par Ibn Sînâ, cf. mon étude dans *Mél. J. Maréchal*, Bruxelles, 1950, t. 2, 291.

3. La *Risâla Nayrûzîya* a été imprimée aux Jawâ'ib (Qustantiniya = Istanbul) en 1298 h., comme 7ᵉ opuscule des *Tis' Rasâ'il* d'Ibn Sînâ, aux pages 91-97. Il en subsiste 22 manuscrits (selon G. C. Anawati, *Essai de bibliographie avicennienne*, Le Caire, 1950, n° 49, p. 119, où cet imprimé manque).

4. Paul Kraus, *Jâbir-ibn-Hayyân*, 2, p. 236 *sq.*, Caire, 1942.

5. Cf. mon *Essai sur... le lexique technique...*, 1922, p. 80-83.

« *thései* », dirait Platon ? (cf. H. J. Pos, et J. van Ginneken, ap. *Travaux du cercle linguistique de Prague*, n° 8, 1939).

Il est très remarquable qu'Ibn Sînâ ait fait rentrer son étude sur l'alphabet philosophique dans la série d'études qu'il nous a laissées sur le Qor'ân (le titre complet de la *Nayrûzîya* est *Fî ma'ânî l-hurûf al-hijâ'îya 'llatî fî fawâtih ba'd al-suwar al-Furqânîya* *). Il considère donc cette tradition comme un de ces éléments de la « sagesse orientale (*hikma*) », qu'il veut adapter à la philosophie hellénistique. Cette adaptation ne va pas, d'ailleurs, sans heurts, ou sans points de suture : qui en trahissent le caractère surimposé.

Voici le tableau de l'alphabet philosophique selon Ibn Sînâ (les astérisques indiquent cinq lettres « obscures », hors des XIV *nûrânîya*) :

A = 1 = *al-Bârî* (le Créateur)
*B = 2 = *al-'Aql* (L'Intellect)
*J = 3 = *al-Nafs* (l'Âme)
*D = 4 = *al-Tabî'a* (la Nature)
H = 5 = *al-Bârî* (*bi l-idâfa* = en relation)
*W = 6 = *al-'Aql* (*id.*)
*Z = 7 = *al-Nafs* (*id.*)
Ḥ = 8 = *al-Tabî'a* (*id.*)
Ṭ = 9 = *al-Hayulä* (le monde matériel : n'a pas d'*idâfa*)
Y = 10 = 5 × 2 = *al-Ibdâ'* (le Plan créateur)
5 × 3 manque
L= 30 = 5 × 6 = *al-'Amr* (le Commandement divin)
M = 40 = 5 × 8 = *al-Khalq* (l'univers créé)
K = 20 = 5 × 4 = *al-Takwîn* (la structure imprimée sur le créé)
'Ayn = 70 = L + M = le « *tartîb* » = l'enchaînement imprimé à l'univers par l'*Amr*
S = 60 = M + K = la double relation au *Khalq* et au *Takwîn* (« *Kun* »)
N = 50 = M + Y = le double aspect de l'Être (*Wujûd*) : sa relation au *Khalq* et à l'*Ibdâ'*
Ṣ = 90 = L + M + K = la triple relation à l'*Amr*, au *Khalq* et au *Takwîn*
Q = 100 = Y au carré = aussi S + Y = *ishtimâl al-jumla fî l-Ibdâ'* = l'assemblage du tout dans le Plan créateur
R = 200 = Q doublé = le retour du tout à l'Un, qui est son principe et sa fin.

Ce tableau suggère les réflexions suivantes. Il est « émanatiste », il associe au Créateur trois autres Essences, l'Intellect, l'Âme et la Nature ; c'est une *Tétrade*, alors que le médecin Râzî posait une *Pentade* de cinq Essences éternelles (*qidmât* : cf. Nâsir-e Khosraw, *Zâd*, 73[f]) : *al-Bârî*, *al-Nafs*, *al-Makân*, *al-Zamân*, *al-Hayulä* ; de même la Pentade chez Manès :

hilm, *'ilm*, *'aql*, *ghayb*, *fitna* (et chez les premiers ismaéliens : *kûnî*[1], *qadar*, *jadd*, *fath*, *khayâl*[2] ; cf. chez les harnâniyîn : *Allâh*, *al-Nafs*, *al-hayûlä*, *al-zamân*, *al-makân*) dérive-t-elle de quelque texte grec, comme la *Pentade* de Jâbir (*al-Bârî*, *al-'Aql*, *al-Nafs*, *al-Tabî'a*, *al-Haraka* ; cf. Kraus, p. 136) ; mais quoique le Ps. Empédocle pose aussi une *Pentade* (*mâdda 'ûlä*, *'aql*, *nafs*, *tabî'a*, *mâdda thânîya*), Ibn Sînâ préfère une *Tétrade*, à cause des quatre éléments (cf. *Ikhwân al-Safâ'*, 3, 16-20) ; il est remarquable qu'il s'arrête à « neuf », nombre préféré de l'ismaélien Ahmad Kayyâl (cf. le premier carré magique de Yu[3]).

En fait Ibn Sînâ n'a pas innové son alphabet en s'inspirant d'une source hellénistique, mais a été guidé par une tradition orientale ismaélienne. On sait que son père était ismaélien. Nous en avons la preuve dans la liste des « valeurs arithmologiques des degrés de l'être » selon le *Gushâhish va Rûhâyish*, opuscule ismaélien découvert par H. Corbin (préface au *Kashf al-mahjûb* d'Abû Ya'qûb Sejestânî, Téhéran, 1949, p. 11, n. 2*) ; la voici :

A = 1 = *al-Amr* (le Commandement impératif divin)
B = 2 = *al-'Aql* (l'Intellect)
J = 3 = *al-Nafs* (l'Âme)
H = 5 = *al-Tabî'a* (la Nature)
W = 6 = *al-Jism* (le solide à trois dimensions)
Z = 7 = *al-Aflâk* (les sphères célestes)
Ḥ = 8 = *al-Tabâ'i' al-arba'* (les quatre éléments, humeurs)
Ṭ = 9 = *al-Mawâlîd* (les thèmes généthliaques).

Ibn Sînâ a conservé les n°s 2, 3 et 4 de la liste ismaélienne, et même, au fond, les n°s 8 et 9 de la liste ismaélienne ; en substituant *al-Bârî* à *al-Amr* pour le n° 1, il méconnaît le culte ismaélien de la transcendance divine, et c'est une retouche hellénistique symptomatique.

On remarquera qu'Ibn Sînâ est obligé de brouiller l'ordre des dizaines, pour maintenir l'ordre de primauté traditionnel entre *Amr*, *Khalq* et *Takwîn*. Et d'avoir une case vide (5 × 3 = 15 : nombre sans lettre correspondante ; de même 5 × 7 = 35). Cela montre tout l'artificiel

1. *Kûnî* provient du hadîth de la qabda mukhtâra (« *kûnî*, *fa-kânat* »).
2. Van Arendonk, *De opkomst van het Zaidietische Imamaat in Yemen*, 1919, p. 304-306 ; Warrâq, *Fihrist*, 329.
3. Le premier « carré magique » de Fermat se compose des « IX lettres d'Adam », c'est-à-dire des neuf premiers nombres, écrits sur trois lignes superposées ainsi : 4, 9, 2 ; 3, 5 (au centre), 7 ; 8, 1, 6 ; dans ses huit solutions, le total des colonnes demeure constant = 15 (cf. Lucas, *Récréat. math.*, 4, 93 *sq.*). En lettres arabes, ce carré célèbre s'écrit : D, T, B ; J, H, Z ; H, A, W (Ghazâli, *Munqidh*, *in fine* ; Zarqâwi, *Mafâtih al-ghayb*, 170-176). En Chine, ce carré résume la première révélation de la Science, Le-chou, émergée du déluge de Yu sur le dos de la Tortue Hi, qui est devenue l'Île inaccessible de l'Immortalité (plantée de pins dessinant ces neuf chiffres ; cf. [illegible] d'Urban, I, 131), dans l'Océan de l'éternelle aurore.

de sa construction. Il trahit, par cela même, un substrat préexistant d'« alphabet philosophique » antérieur. Ainsi, chez les ismaéliens[1] (Ja'far b. Mansûr al-Yaman), la précellence du monde de l'*Ibdâ'* (prototypes immatériels : *Sâbiq*, *Tâlî*[h]) sur le monde du *Takwîn* (*Nâtiq*, *'Asas*) ; chez les dâwûdîya, la précellence du monde de l'*Amr* (les 10 *'uqûl* ; le 10[e] émanant les trois groupes d'esprits, *musirr*, *mutahayyir*, *nâdim mustaghfir*) sur le monde du *Khalq* (où les Imâms régissent les esprits du groupe « *nâdim mustaghfir*[2] »)[1].

Dans un bref chapitre, le troisième et le dernier, Ibn Sînâ applique sa méthode, comme il l'avait promis au début, aux mystérieuses lettres initiales isolées, que l'on trouve en tête de certaines sourates[3]. Il les explique comme des formules de serments attestant certaines des Idées abstraites dont nous avons donné le tableau plus haut. En s'y reportant, on trouve que « A. L. M. » (en tête des sourates 2, 3, 29-32) signifie « j'en jure par le Premier, maître de l'*Amr* et du *Khalq* » ; l'adjonction de « R » (s. 13) y adjoint « le Premier... maître des Origines et des Fins » ; l'adjonction du « S » y adjoint « ... maître de la Grâce (*'inâya*) totalisante » ; celle du « Q » y adjoint « ... maître du Plan créateur rassemblant tout, dans l'Intellect[4] ». Ibn Sînâ attaque ensuite la signification de « YS » (s. 36) qu'il traduit par « début et fin de l'Émanation (*fayd*) » puisque c'est l'*Ibdâ'* enveloppé dans le *Khalq* et le *Takwîn* ; et celles de « ṬS » (serment par le monde hylique en relation avec *Takwîn* et *Khalq*), « ṬSM » (serment par le monde hylique en relation avec *Takwîn* et *Amr* dans *Ibdâ'*) et « N » (serment par le monde du *Takwîn* et celui du *Khalq*, c'est-à-dire le Tout).

Ibn Sînâ, en donnant ce tableau, qu'il soutient être unique et définitif, de la valeur symbolique de l'alphabet, expose sa solution des deux fameuses « pentades » alphabétiques du Qor'ân[5] ; celle de la sourate *Maryam* (19), et celle de la sourate *al-Shûrâ* (42). C'est peut-être pour la réfuter que cinquante ans plus tard Ghazâlî (à ce que dit Zarqâwî, *loc. cit.*, 170) soutiendra que ces deux « Pentades » (ayant une seule lettre commune, *'Ayn*) constituent à elles deux le Sceau du Premier Carré

1. Ja'far b. Mansûr al-Yaman, *Ta'wîl al-zakât*, ms. Leyde.
2. Témoignage oral de M. Hy. Hamdani.
3. Sur les *Fawâtih al-Qur'ân* : Goossens, ap. *Der Isl.*, 1923, 191-235 ; Doutté, *Magie*..., 154 ; *Ikhwân al-Safâ'*, 3, 137 ; et les tafsîr : Alûsî, I, p. 93-98 (et *in* Q. 19 : 1), Fakhr Râzî, V, 292-336, et A. H. Jayyânî, I, 34 ; cf. *Picatrix*, 169 *sq*.
4. Précurseur d'Ibn Sînâ, Kindî avait tiré des « A. L. M. » coraniques la valeur 704 (années), pour la durée probable de l'empire arabe ; réduite à 693 ans (par soustraction de 11 degrés, 33 de l'ascendant de Vénus en l'an 622, 16 juillet ; 693 étant la somme des XIV *nûrâniya*, en supprimant les répétitions : cf. *Risâla*, trad. Loth, 275-276.
5. Sur les Pentades coraniques : Bûnî, *Shams*..., I, 190-192, 333 ; ms. Borgian, *ap*. mon *Recueil*..., 64 ; Ibn Bâbawayh, *Ikmâl*, 255. Cf. Ja'far b. Mansûr al-Yaman, *Kashf*, 49 : ms. Taymur (Caire), *'Aqîda*, n° 663.

Magique révélant les neuf premiers nombres du système décimal. Ibn Sînâ, lui, n'y voit que les deux combinaisons secondaires suivantes :

K-H-Y-'Ayn-Ṣ = serment par le monde du *Takwîn*, en relation quadruple avec le Premier, à travers l'*Ibdâ'* « devenant » (*sâyran*) l'*Amr* pour le *Khalq* (*Amr* + *Khalq* = 70), puis à travers *Amr* + *Khalq* (70 + 20 = 90). Car, dit-il, il y a « nécessairement » (*darûratan*) une relation entre K et H, puis L et M, puis entre K, M et L.

Ḥ-M-'Ayn-S-Q = serment par le sens d'intermédiaire pris par *Khalq* dans l'être du monde naturel, tant entre *Khalq* et *Amr* qu'entre *Khalq* et *Takwîn*, par un mouvement d'échange réciproque d'où résulte une mise en rapport avec le Premier de l'ensemble du tout, ce qui est symbolisé par Q.

Ces interprétations appellent les observations suivantes : ici, Ibn Sînâ entend rectifier des interprétations antérieures, tout en adhérant au principe, que nous croyons vrai : qu'il faut maintenir ces lettres mystérieuses à l'intérieur de la révélation dont elles font partie (comme l'atteste, à plusieurs reprises, le verset « *tilka hurûf al-Kitâb*...[1] », et y voir les sigles de classes de concepts : ainsi « épelés » au Prophète en rêve : cf. hadîth, de *'Â'isha*). Il faut, en tout cas, écarter, comme absurdes, les théories à la mode : y voyant soit des signes conventionnels désignant les manuscrits du Qor'ân sur quoi la commission 'othmanienne aurait établi le texte officiel (Loth), soit le nombre des versets de la sourate (théorie lancée l'an dernier par M. Nessouhi Taher, directeur de l'Agriculture en Jordanie hachémite : qui oublie que la numérotation des versets n'a commencé qu'avec Hajjâj, qui n'a pu interpoler ces lettres-chiffres à cette fin). Il s'agit d'un *jafr*, d'une symbolique traditionnelle « philosophique », sapientiale, plutôt, « *hikmiyya* ».

Nous savons que, plus de cent ans avant Ibn Sînâ, les sectes shî'ites extrémistes, dans leur vocabulaire commun, identifiaient les deux Pentades alphabétiques du Qor'ân à deux présages apocalyptiques, l'un de Véracité (*Sidq* : s. 19), l'autre de Mensonge (*Kidhb* : s. 42) : tout en les commentant différemment : les druzes[2] voyant en s. 19 les Cinq Vierges Sages (Salmân, Miqdâd, etc.) et en s. 42 les Cinq Vierges Folles (le Prophète et ses quatre lieutenants) ; les nusayrîs voyant dans s. 19 le salut du genre humain (pénitence d'Adam, miracles de Jésus, Kerbela) et dans s. 42 l'équation de leurs Trois Émanations divines avec Dieu (*'Ayn* + *Mîm* + *Sîn* = *Haqq*). Plus haut encore, dès la moitié du IIe siècle de l'hégire, on considérait ces deux Pentades comme des prophéties nombrées, s. 42 prophétisant, dès la fondation de Bagdad, de sa « double cité » de perdition[3], l'année de sa destruction par le total des cinq lettres

1. Texte du premier verset des sourates 10, 12, 13, 15, 26, 27, 28, 31.
2. Catechisme druze quest. 59 (ms. Paris, 1444-1446) ; Guys, 79-80.
3. Hadith d'Artât. Cf. *Eranos-Jahrb.*, 1947, p. 300 ; Khatib, I, 40. + 163.

« *H-M-'Ayn-S-Q* » (= 518 ; de fait, fondée en 144 de l'hégire, elle fut détruite en 656, et son califat transféré au Caire en 662). On pourrait tirer une prophétie analogue, une prévision chronographique, de la sourate 19 : le total de ses cinq lettres (selon l'ancien style, où *ṣâd* = 60) étant 165, et l'addition 144 + 165 donnant 309, nombre du sommeil des Sept Dormants dans la Caverne ; nombre que deux propagandes messianiques revendiquèrent, cette année-là, devant le public bagdadien, pour annoncer la mise en jugement de cette capitale perverse : la propagande du Mahdî fatimite, et la propagande mystique canonisant Hallâj, mis à mort cette année-là, comme l'Intercesseur pour l'Islam. On sait, par ailleurs, que le total des sigles coraniques est 903, anagramme de 309, et qu'elles y sont symbolisées par deux formules mnémotechniques, l'une shî'ite, « *sirât 'Alî haqq namsikuhu* », et l'autre sunnite « *anqusu 'asalakum, hayy raht*[1] ». Soit onze lettres *muhmal* (sur 13 : moins D, W) plus Q, N, Y.

Il faut maintenant marquer la contradiction interne qui mine l'explication « philosophique » qu'Ibn Sînâ donne de 19 lettres de l'alphabet arabe (sur 28), pour incorporer à son système philosophique la vieille interprétation traditionnelle des 14 mystérieuses « lettres initiales » du Qur'ân. Dix-neuf au lieu de 14. Exposons-la d'abord.

Ce nombre coranique de 14 est *ne varietur* ; on a très tôt remarqué qu'il pouvait connoter exactement la moitié du total des lettres de l'alphabet arabe, ainsi arrêté à 28 : 28 est, arithmétiquement, le second « nombre parfait » (dans les dizaines, après 6, dans les unités, avant 496 dans les centaines), et c'est le nombre des « mansions zodiacales » annuelles de la Lune (*anwâ' al-Qamar*). Or le calendrier des 28 *anwâ'* est, de temps immémorial (et jusqu'à aujourd'hui) le calendrier du nomade arabe, qui l'a reçu de la civilisation sud-arabique du Yémen (avec l'encens du Shihr al-luban) : car il est identique au calendrier des Pléiades (Thurayyâ « Najm », l'étoile par excellence, Coran 53), spécial à la zone des moussons, commençant, comme l'a noté Frazer, avec la saison des pluies ; où « le ciel féconde le sol[2] ». Les 28 *anwâ'* arabes désignent les 28 étoiles influençant la « rosée » (*naw'*) tombant à la fin de chaque nuit. La rosée étant une « source céleste » de fécondité, symbolise l'Esprit ; et, comme la moitié (14) des mansions zodiacales étant de l'hémisphère austral sont au-dessous de l'horizon au Yémen, on les a identifiées aux 14 mystérieuses lettres initiales du Qor'ân, qualifiées de « lumineuses », *nûrânîya*, car leur lumière « spirituelle » correspond à la

1. Cf. Amadou Hampaté Ba, mystique soudanais contemporain (Tijâni), *ap.* « Qu'est-ce que la religion », Bamako (polycopié), 1938, 97 pages.
2. Frazer, *Gold. Bough*, V (*Spirits of the corn*..., I, 307-319) ; *Ann. monde musulman*, 1929, p. 15-16 ; *Ikhwân al-Safâ'*. 2, 406, Bûnî, I, 17 ; *Tawaddud* (trad. fr.), p. 39 ; *Picatrix*, éd. Ritter, 1933, 169-176 ; Stucken (cf. *De Natuur*, Amsterdam, 1921, p. 225-234 ; et G. Ferrand, *Routiers*, t. I, 138, 142, 205).

lumière « cachée » de ces mansions stellaires invisibles. Les 14 autres lettres de l'alphabet arabe étant qualifiées de *zulmânîya*, « ténébreuses », correspondant aux 14 autres mansions « visibles » de l'hémisphère septentrional.

Quelque étrange que cela puisse paraître, il est de fait que cette « origine stellaire » des 28 lettres arabes est devenue classique dès le Ier siècle de l'hégire, elle est exposée par les *Ikhwân al-Safâ'* (2, 406) et dans le *Picatrix* du Ps. Majrîtî[j]. L'ensemble des penseurs musulmans des premiers siècles voit dans les 14 lettres lumineuses la clé du Qor'ân : le *jafr*[k] : clé spirituelle, mais plutôt apocalyptique, fournissant des dates critiques (cf. Kindî), où interviennent des personnalités spirituelles mystérieuses, au cours de l'Histoire.

Tandis qu'Ibn Sînâ nous donne une clé « métaphysique », émanatiste, du Qor'ân, par une cosmogonie « préhistorique », au moyen de ses 19 lettres, en bon philosophe « grec », il soustrait les événements particuliers à l'intervention directe des « êtres divins » ; et, en même temps, il détruit, par son émanatisme, la transcendance divine par rapport à ces « êtres divins », dont « al-Bârî » (le Créateur) n'est que le premier de liste. Tandis que certains ismaéliens (Ibn al-Walîd) et certains mystiques (Hallâj), pour marquer l'éminence transcendante, à la fois, et l'immanente action des fonctions spirituelles suprêmes, en font des Lettres « hors des 28 lettres arabes » : Cinq Lettres, dit Ibn al-Walîd[l] ; « le monde du Second Jet d'Arc », dit Hallâj (*Tawâsîn* V, 26), a des Lettres, différentes des lettres arabes, sauf une, le *Mîm* (= le Nom, la mission prophétique ; cf. Ibn al-Walîd et les 'Ujmât des Mukhammisa : J. b. Mansûr al-Yaman, *Rushd*, dans Ivanow, *Collectanea*, 57)[m]. Des nominalistes ont identifié les cinq lettres « *a'jamîya* » des ismaéliens avec les lettres supplémentaires (*g*, *tch*, *j* doux, *p*, *nk*) imaginées pour les sons spéciaux au persan et au turc dès Sarakhsî et Shalmaghânî (Qunduzî, *Yanâbi'*, 412 ; cf. les 7 *ummahât*, et les 12 *'ujmiyât* : J. b. Mansûr al-Yaman, *Kashf*, 49[n]) ; mais il est clair que la tradition des grammairiens arabes, qui a toujours admis les 14 *nûrânîya*, les a soumises expressément, dès Khalîl, à la prééminence du *hamza*, qui n'est pas compté dans l'alphabet, car il donne la vie à sa première lettre, l'*Alif*, comme « Aysa » à « Laysa », chez Kindî (*Risâlat al-fâ'il al-haqq al-awwal al-tâmm*, éd. Abû Rîda, 182) et chez les Ismaéliens ; là encore, Hallâj a marqué la transcendance du spirituel en formulant l'évanescence graduelle des symboles littéraux dans une phrase célèbre : « le Qor'ân contient la science de toute chose ; or, la science du Qor'ân est dans ses Lettres initiales, la science de ces initiales est dans le Lam-Alif, la science du Lam-Alif dans le Point (primordial). » Phrase à quoi Bûnî

1. Ibn al-Walîd, *Tuhfa*, *ap.* Strothmann, *Gnost. Text. Ism.*..., 1943, 169, 176.

a donné un sens magique en l'inscrivant en tête de son *Shams al-ma'ârif* (I, 57-58, en l'attribuant à Hasan (*sic*)).

Ce souci de transcendance n'empêchait pas les ismaéliens (aussi bien que Hallâj) de raisonner au moyen de significations traditionnelles incluses dans l'« alphabet philosophique ». Car « il y a deux ordres d'arguments incontestés, la série des 28 lettres, et celle des nombres (entiers) », écrivait, trente ans avant Ibn Sînâ, un philosophe indépendant, Abû l-Hasan Daylamî[1]. Il entendait par là qu'il est permis de schématiser, suivant un système de symboles arbitraires, et donc éventuellement de lettres, comme en algèbre, une sorte de montage mécanique susceptible de mimer la mise en train des événements du monde sublunaire ; comme des *chronogrammes* littéraux actualisent une date de calendrier, les 28 lettres arabes peuvent servir à actualiser (selon un calendrier lunaire, non plus celui des Pléiades, 13 x 28 jours, mais celui de l'hégire, 354 ou 355 jours) les événements significatifs de l'histoire religieuse (l'an 290 = MRYM = FAṬiR : révolte qarmate pour la justice ; l'an 309, cessation du sommeil des VII Dormants = ṬS, ayant valeur de « retour messianique »). Dans le *Timée*, Platon avait établi un montage de cycles planétaires sur des nombres ; c'était l'époque du raisonnement arithmétique en figures fermées. L'époque arabe est l'époque du raisonnement mathématique en séries ouvertes, comme la série de Fibonacci, dont les quatre premiers termes (1, 3, 5, 8 = 17) me paraissent avoir déterminé la célébrité islamique de ce curieux nombre premier « 17 », qui est le nombre officiel des *rak'as* quotidiennes (= ṬWB, observe Levi della Vida). L'époque arabe est aussi l'époque du raisonnement trigonométrique (à cause de la détermination de l'heure de l'*asr* au moyen de l'astrolabe), et du raisonnement algébrique au moyen de *lettres*. Elles sont à la base de cette étonnante machine à représenter le monde des idées et événements que les astrologues arabes ont construite sous le nom de Zâ'iraja, et que Lulle a imitée dans son *Ars Magna*° qu'admirait Leibniz (cf. J. G. Lemoine, ap. *Bull. Soc. phil. Bordeaux*, août 1950).

Vue sous cet angle, l'utilisation des lettres de l'alphabet, dans une schématisation « philosophique » des événements humains vus en série, constitue un premier essai de logistique au sens actuel du mot. Au IIe siècle de l'hégire, Shihr b. Hawshab disait qu'au Paradis, on ne dirait plus que Ṭ-H et Y-S ; ce qui signifie clairement, non pas le texte des sourates 20 et 36, mais deux « valeurs métaphysiques » obtenues en additionnant deux à deux leurs quatre Initiales Coraniques Nûrânîya : Ṭ-H signifie « Muhammad », mais dans un sens précis « l'Énonciateur, (H = *Nâtiq*)[2] de la Pureté primordiale » ; Y-S signifie « Prophète », mais

1. Daylamî, *'Atf*, ms. Tüb. 82, f. 40 *a*.
2. Yahya Khachab, *Nasirekhosraw*, 155.

dans une acception limitée, (Y = *Qâyim*, S = *Salsal*) « le Prédicateur de la Guerre Sainte ». Quand Hallâj raisonne par mots contrastants, Y-H et Y-S (*Akhbâr*, n°s 10, 28), Ṭ-H et Ṭ-S, il recourt à des concepts « philosophiques » du *jafr*, compréhensibles par simple recours à l'analyse qui précède (*Passion*, p. 884, n° 1).

Le personnalisme outrancier des shî'ites extrémistes les amena à isoler parmi les 14 Lettres Nûrânîya, trois lettres fondamentales, *'Ayn*, *Mîm*, *Sîn*[1], qui sont peut-être à l'origine du *Sefer Yetsira*, premier texte de la kabbale juive, avec le Sceau trilitère de Dieu selon Jérémie[2]. Kraus a exhumé de Jâbir, dans son *Livre du Glorieux*, d'étonnants raisonnements sur le « degré de luminosité » et sur la préséance hiérarchique des êtres spirituels désignés par *'Ayn*, *Mîm*, et *Sîn*, suivant les époques. Nous devons à Henry Corbin une précieuse traduction intégrale, commentée, de ce *Kitâb al-Mâjid*[3p].

Notons que cette triade arabe de lettres rappelle les trois lettres « mères » du *Sefer Yetsira* hébraïque, composant avec les douze lettres simples et les sept lettres « dédoublables » (par emphatisation, en les marquant d'un point central), le total des vingt-deux lettres de l'alphabet hébreu, dont les « sept dédoublables » évoquent les « sept » lettres dédoublées (qui pourraient être les mystérieuses « VII *mathânî* » ?).

Voici le tableau traditionnel de l'*alphabet philosophique arabe* que celui d'Ibn Sînâ n'a pas réussi à supplanter. Je le crois tout à fait primitif, autant que le curieux cercle dit « *dustûr al-kitâba*[4] », et contemporain de la naissance même de la grammaire arabe. Les grammairiens mu'tazilites ont fini par le réduire pour douze lettres – qui en tant que particules peuvent jouer le rôle de « régissants », *'awâmil* (*lafzîya*), en grammaire (*hurûf 'âmila* : *jarrâ*, *nâsiba*, *jâzima*)[5q], à une liste d'outils modelant la structure des propositions. Théorie nominaliste vidant de toute substance ces « régissants », au point que le zâhirite Ibn Madâ Qurtubî proposa de les supprimer du « *parsing* » (que nous appelons l'analyse « logique » des phrases). Mais à l'origine, et au temps de Khalil, ces douze lettres, comme les seize autres, avaient une *réalité* au moins sémantique, substantielle, définie par leur fonction symbolique ; et la théorie de *l'ishtiqâq akbar* d'Ibn Jinnî conserve encore un faible reflet de cette valeur métaphysique des Lettres.

Les relations figurées par ces lettres n'existent-elles que virtuellement, ou symbolisent-elles des concepts de structures réellement distinctes ? C'est tout le problème de la valeur métaphysique des relations.

---

1. Cf. notre *Salmân Pâk*, p. 45-46.
2. *Eranos-Jahrb.*, 1947, 300.
3. Jâbir, *Textes*, éd. Kraus, 103, 118-123, 365 ; H. Corbin, ap. *Eranos-Jahrb.*, 1949, p. 47-114.
4. Base de la pédagogie calligraphique arabe (cf. *Ikhwân*, II 406-408).
5. Tha'âlibi, *Fiqh al-lugha*, 353 *sq.*

Je ne donne ici ces relations que pour les dix-neuf lettres énumérées par Ibn Sînâ, afin qu'on puisse comparer (avec son tableau : *supra*, p. 745) ; en leur ajoutant *t*, et *f*, que leur fonction grammaticale de « régissants » m'imposait :

A = ALIF = 1 = *li l-wasl*, *li-l-ta'lîf ma' l-Lâm* (= *li-l-ta'rîf*). A sert à réunir ; il s'unit au Lâm pour « déterminer ». Cf. *alif al-wijdân-râfi'a*.
B = BA = 2 = *li l-ilsâq* : pour la mise en relation-*jârra*.
T = TA = 400 = *li l-qasam* : le retour à Dieu par le serment-*jârra*.
J = JIM = 3 = la complétude élevée. Cf. l'*Umm al-Kitâb* ismaélienne, *R. E. I.*, 1938, p. 432.
D = DAL = 4 = l'équilibration du créé (1re des « 7 dédoublées » : son emphatique DH = 700).
H = HA = 5 = *li l-hâl* = la prise de conscience (et l'aveu) de ce qu'on est.
W = WAW = 6 = *li l-'atf* = la connexion ; inconditionnée-*râfi'a*.
Z = ZA = 7 = croissance de la vie.
Ḥ = ḤA = 8 = l'inspiration vivifiante.
Ṭ = ṬA = 9 = la spiritualité primordiale (2e dédoublée : de Z = 900).
Y = YA = 10 = *li l-tasdîq* (cf. Hallâj, *Akhb.*, n° 39) = l'adhésion confirmative, l'invocation-*nâsiba*.
K = KAF = 20 = *li l-tashbîh* = l'analogie présentant l'idée.
L = LAM = 30 = *li l-tajallî* = l'explication éclairante.
M = MIM = 40 = *li l-makân*, *li l-'ard* = sphère d'action d'une chose : son Nom (*Akhb.*, n° 46).
N = NUN = 50 = *tanwîn al-nakira* = l'universalisation (consommation indiscriminative).
S = SIN = 60 = *li l-sayrûra* = le devenir = *li l-taqdîs* (Hallâj, *Akhb.*, n° 46) = la sanctification, 3e dédoublée (de SH = sort volontaire = 300). – **S** valait d'abord 300, et **SH** 1000 ; et **SAD** 60.
' = *'Ayn* = 70 = *li l-ma'nâ* = la signification. La source originelle (d'où la graphie du petit *'ayn* donnée au *hamza* (l'attaque glottale *origine* des 28 lettres) depuis Khalil. 4e dédoublée : de GHAYN (= 1000 ; d'abord 900) le mystère. – *'Ayn* = *tûl* (dimension spirituelle : *Akhb.*, n° 46).
F = FA = 80 = *li l-ta'qîb* = l'énonciation sériée, l'enchaînement causal-*râfi'a*.
Ṣ = ṢAD = 90 = la légitimité, la Justice (valait d'abord 60), 5e dédoublée (de ḌAD = la constriction, l'angoisse = d'abord 90 puis 800 : la « lettre arabe » par excellence ; se prononce « ld », en retournant la langue contre le palais ; cf. le sens analogue de « SN » en anglais).
Q = QAF = 100 = la vocation certifiée.
R = RA = 200 = le lot annoncé.

La comparaison des deux tableaux montre qu'Ibn Sînâ, conscient de la valeur symbolique des lettres arabes, ne les a pas « nominalisées » autant que les grammairiens mu'tazilites, surtout en tant qu'initiales coraniques. Mais il n'a respecté les valeurs symboliques traditionnelles que pour 5 : D, Y, L, N, S ; malgré leur notoriété, il a abandonné les valeurs classiques de M et de S (peut-être par polémique anti-ismaélienne) ; et il a « matérialisé » Q, 'Ayn, Ṣâd. Enfin, nul, avant Ibn Sînâ, n'avait osé « humilier » le Créateur au point d'en faire l'Alif (même pas hamzé) ; Ibn Hanbal avait condamné le mystique Sarî Saqatî pour avoir dit : « l'Alif est la seule lettre qui ne soit pas prosternée » au Mîthâq[1], c'est donc Satan (*Iblîs*) : identification reprise par les druzes[2], moins impie, assurément, que l'identification faite par Ibn Sînâ.

Voici, en matière de conclusion, comment peut être reconstruite la courbe de l'évolution historique de cette curieuse tradition sémitique de l'« alphabet philosophique » (ou, plutôt, « sapiential »).

Lors de son invention, l'alphabet « phénicien » (22 lettres) a hérité des systèmes d'écriture précédents, idéographiques et syllabiques, une triplicité de valeurs pour chacun de ses caractères : schéma d'un objet visible, désignation d'un son, chiffrage d'un nombre. Et ces valeurs sont restées, en gros, constantes, dans toutes les langues sémitiques. Masqué sous la différenciation des graphies, l'objet schématisé est resté reconnaissable par son nom (*A = aleph*, tête de taureau), tout en prenant un sens symbolique apparenté à la valeur littérale (la constellation du Taureau au point vernal « commençait » l'année). La valeur numérique paraît avoir été dès le début déterminée par le système décimal (la *Tetractys* pythagoricienne = 10[r]), et n'a eu que peu de retouches (*sîn* = 60[3] : après : 300). La valeur phonétique n'a été modifiée que pour les sifflantes (chute du *samech*, etc.) ; et il semble que c'est l'alphabet arabe qui a seul conservé toutes les consonnes primitives des Sémites.

C'est aussi l'arabe qui a conservé le mieux le symbolisme schématique des lettres. Prenons la racine ṢAD-BA-RA (justice + mise en relation + lot) : elle signifiera en arabe « endurer », en araméen « penser », et en hébreu « espérer ». Et c'est en arabe qu'Ibn Jinnî a conçu l'*ishtiqâq akbar*, cette explication du sens total de la racine trilitère par

1. Ibn Hajar, *Lisân al-mizân*, 3, 14. Les hanbalites, pour qui toutes les lettres sont également incréées, et les Sâlimiyya (Sahl, *ap.* Ibn al-Khashshâb : ms. Paris 643, f° 27 a) sur les 9 lettres ne traitent pas les 14 Nûrâniya à part. Cf. G. Ferrand, *Textes arabico-malgaches*, ap. *Rev. Afr.*, 1905. Il est très remarquable que la cryptographie des nusayris qui est identique au « Kamsalâ » Qummi (cf. Qalqashandi, *Subh*, 9, 232), et compte « *LA* » comme 29[e] lettre, opère de même.

2. Seybold, *Druzenschrift*..., p. 80-96.

3. Les druzes écrivent *sidq* avec un *sin* ; à cause de Salmân (= Sîn), et par haine des Imâms (*ahl al-Sidq*).

l'addition des sens des *trois* lettres composant la racine (ou *deux* selon les bilitéralistes).

Contrairement à une opinion communément répandue, et obstinément soutenue par les occultistes, ce n'est pas en hébreu (judaïsme) qu'a commencé la systématisation du sens symbolique des lettres, mais en grec (influence araméenne) dans la chrétienté d'Asie ; et la kabbale juive, qui commence avec le *Sefer Yetsira*, semble dépendre du *jafr* arabe de l'islam shî'ite extrémiste.

On sait que le gnostique shî'ite Mughîra* († 737, Kûfa ; cf. aussi Ibn Qutayba, *Ta'wîl mukhtalif...*, 85) enseignait que les 28 lettres arabes, issues de la chute du Nom suprême de Dieu sur sa Couronne, lors de la Création, devinrent les Membres humains de l'Ombre corporelle de Dieu (cf. *supra* les 28 *anwâ'*).

En grec, les chrétiens mystiques[1] (« lettres pacômiennes » de saint Sabas) et gnostiques (Marc) isolèrent, dans les 24 lettres de leur alphabet, les 7 voyelles, pour leur donner une valeur spirituelle spéciale : la voyelle (disent les druzes, des Sémites) donnant « la vie » au squelette consonantique du mot (9 consonnes du Père, 8 semi-voyelles du Fils).

En arabe, la théorie de l'origine astronomique des 28 Lettres, avec tous ses développements par les ismaéliens, était utilisée, aux fins de la propagande du khalifat fatimite en Orient, au temps d'Ibn Sînâ ; sur laquelle la publication récente, par M. Kamel Hucein, de la *Sîra*, écrite par le chef Dâ'î de cette propagande, le fameux Mu'ayyad Shîrâzî, donne les détails les plus suggestifs. Le fait que la *Nayrûzîya* est dédiée par Ibn Sînâ à l'émir Muhammad Ibn 'Abd al-Rahîm, probablement de la famille vizirale de ce nom[2], défendant, à Bagdad, le shî'isme modéré des Buwayhides contre l'extrémisme ismaélien des agents fatimites, peut indiquer que la *Nayrûzîya* est un ouvrage tactique, sans plus.

Ibn Sînâ se transporte sur le terrain d'argumentation sapiential, sémitique, « oriental », de ses adversaires. Pour démontrer la vérité de sa philosophie émanatiste, il nous ramène, par une double Tétrade, à l'antique Tétrade pythagoricienne, comme les juifs hellénisés posant l'équation des quatre premières lettres hébraïques avec « l'Esprit de Dieu, l'air, l'eau, le feu » ; chez les ismaéliens, Abû Hâtim Râzî soutiendra encore contre Abû Ya'qûb Sejestânî que la Tétrade (D) est parfaite[3*].

Cette démarche montre Ibn Sînâ essayant d'helléniser une tradition orientale sans abandonner ses maîtres grecs. Il n'est pas sûr que sa mystique « orientale » l'ait « orientalisé » davantage, et que son utilisation

1. Cf. S. Clément, *Stromates*, VI.
2. Cette famille de vizirs buwayhides manque dans Zambaur (421-430 hég.).
3. Ivanow, *Collectanea*, 165.

de termes sûfîs pour enrichir sa documentation néoplatonicienne indique une source expérimentale directe et authentique. Ce n'est guère qu'en musique, où Ibn Sînâ est le premier à donner les noms persans de certains modes[1], que commence l'engagement de l'avicennisme musulman dans cette tradition orientale où Suhrawardî d'Alep fera pénétrer la *falsafa*.

Note additionnelle

Au cours de la discussion menée par le Pr Spitaler de Munich, aux XII[e] Journées des orientalistes allemands, organisées à Bonn par la Deutsche Morgenländ. Gesellsch. (29 juillet-2 août 1952), sur le thème *Rapports de l'Arabîya et du dialecte mekkois coranique*, j'ai signalé que le problème de l'alphabet philosophique m'avait orienté vers une position tout à fait différente quant à l'interprétation de ce que la langue arabe avait « inspiré » au prophète Muhammad. Pas plus qu'il n'a construit l'islamisme au moyen d'une combinaison consciente et ingénieuse d'éléments judéo-chrétiens empruntés à droite et à gauche, Muhammad n'a « construit » le lexique arabe du Coran suivant un dosage conscient de termes empruntés aux divers dialectes arabes, voire à l'araméen et à l'éthiopien. Comme l'a rappelé profondément H. J. Pos dans « L'unité de la syntaxe[2] », une pensée domine ce débat, celle de Bergson écrivant : « Au-dessus du mot et au-dessus de la phrase, il y a quelque chose de beaucoup plus simple qu'une phrase et même qu'un mot : le *sens*... » Surtout chez l'illettré, sous le choc d'une émotion violente : l'onomatopée, le cri originel est à la base du langage, et le sens y est « consubstantiel » au phonème épelé ; la présence, dans le Coran, de certaines lettres initiales isolées, les *awâ'il al-suwar*, atteste, selon moi, que le prophète Muhammad a entrevu, bien avant Khalil et Ibn Jinnî, l'*ishtiqâq akbar*[u], l'explication étymologique des racines arabes par le sens[3] de leurs lettres isolées. Selon le même processus d'involution psychologique des langues sémitiques[4] qui se retrouve dans l'*i'râb* des finales. En récitant le Coran, Muhammad n'entendait pas créer une *koinè*, comme le grec évangélique, mais retrouver l'*Ursemitisch* dans son plus primitif classicisme. De fait l'arabe coranique représente un durcissement sémantique finaliste, apocalyptique de la langue arabe la privant de certains degrés de liberté quant à l'invention de racines quadrilitères, que les dialectes arabes ont conservés. La *primauté de la sémantique* dans le langage coranique est évidente : qui te dira ce que

1. *Nawâ, isfahân, salmaki* (= *rast*).
2. Pos, ap. *Recherches philosophiques*, vol. I, 1931-32, Paris, p. 206 ; citant en épigraphe l'*Intuition philosophique* de Bergson.
3. Non pas par simple addition, mais par combinaison ordonnée.
4. Cont[illegible] avec le processus d'évolution des langues indo-européennes.

c'est que « *al-qâri'a* » (Coran 101)[v] ; Muhammad n'est pas nominaliste, « *al-qâri'a* » est pour lui un cri substantiel, une réalité : intérieure à l'*Arabiya*. D'où la théorie réaliste de l'*I'jâz al-Qur'ân*, dont le nominalisme mu'tazilite a exténué la force (cf. *Annuaire de l'École des hautes études, sect. sc. relig.*, années 1943-44, 1946-47, 1949-50 ; sous le n° IX).

AVICENNE, PHILOSOPHE, A-T-IL ÉTÉ AUSSI UN MYSTIQUE ?

Allocution prononcée le 14 mai 1954 en Sorbonne, à l'occasion de la séance solennelle du millénaire d'Avicenne. Texte publié dans *France-Asie*, « Revue mensuelle de culture et de synthèse » (directeur : René de Berval), 9e année, tome XI, nos 101-102, oct.-nov. 1954. Les pages de Massignon sont suivies de celles de Georges C. Anawati, « Avicenne et l'Orient : perspectives d'avenir ». C. J. et S. A

Le mot « mystique » a été généralisé dans des acceptions si diverses, surtout de notre temps, qu'il nous faut rappeler brièvement son sens fondamental. C'est l'expérience, non provoquée, de l'inattendu, de l'inexplicable, du singulier, de l'individuel, de l'instant, qu'il soit joie ou souffrance ; une expérience « subjective », certes, mais dont le sujet entend rester passif, sous l'étreinte du réel, afin de le concevoir, dans un recueillement non préconçu, que la plupart des psychologues et des psychiatres déclarent inefficace et stérile, mais qui a amené bien des hommes à « trouver » leur personnalité définitive, et à participer par une compassion puissante à la misère, aux détresses de l'humanité.

Avicenne (en arabe Ibn Sînâ)[a] a été avant tout un philosophe, ce qui, de son temps, comme de celui d'Aristote, signifiait d'abord un encyclopédiste expert en la classification de toutes les sciences, puis un comparatiste cherchant à éclairer nos connaissances en les déduisant d'une série de principes hiérarchisés, remontant eux-mêmes au Premier Moteur aristotélicien, à une Divinité ne se souciant que d'idées générales, et d'âmes impersonnelles. Avicenne, né musulman, étant le fils d'un ismaélien, c'est-à-dire d'un musulman gnostique, interposant entre lui et le Dieu jaloux d'Abraham (et du prophète Muhammad), diverses séries d'émanations spirituelles, d'anges « illuminant » les âmes humaines emprisonnées dans le monde sublunaire[b].

Avicenne nous dit lui-même avoir abandonné l'ismaélisme de son père, mais il resta imbu de la méthode syncrétiste des Ikhwân al-Safâ', ces encyclopédistes ismaéliens dont le grand ouvrage collectif essaya d'exposer dans un langage philosophique, et suivant une argumentation

très aristotélicienne, une conciliation entre la religion musulmane et la philosophie hellénistique[c]. Et, comme les seuls musulmans osant examiner les textes philosophiques traduits du grec étaient de la secte du père d'Avicenne, c'est chez des ismaéliens comme Nâsir-e Khosraw que nous voyons alors rédiger des livres intitulés *Conciliation entre les deux sagesses* (= la grecque, et l'islamique, c'est-à-dire l'ismaélisme) : conciliation gnostique[d].

Avicenne, plus dégagé de l'observance ismaélienne (à part son essai, *R. Nayrûzîya*, sur la valeur « symbolique » des 28 lettres de l'alphabet arabe, qui explique le Qur'ân au moyen de principes initiatiques ismaéliens à peine retouchés), avait le choix entre deux méthodes de conciliation : gnosticisme, ou mystique. J'entends par « gnosticisme » une abstraction de l'angélologie, mettant entre Dieu et les intelligences humaines des Principes abstraits arbitrairement posés par une axiomatique religieuse implacable comme bases d'un système du monde.

Comme Plotin, Avicenne paraît avoir opté, contre la méthode gnostique, pour une méthode « mystique » ; car son souci bien musulman (et prégnant d'un mysticisme certain) de n'adorer que Dieu seul lui fait « amenuiser » les interventions des Émanations, des Dix Intelligences, dans la montée des âmes vers Dieu. Quand son indomptable curiosité lui a fait aborder ce problème classique chez les *Sûfis*, de l'Itinéraire de l'âme vers Dieu, il écrit ses *Ishârât*[e], titre que je veux bien laisser traduire par « directives », à condition qu'on sente dans ce mot des « directives thérapeutiques » de médecin de l'âme, non une technique de « recettes » mécaniques. Ce livre est très remarquable, car il utilise les expériences des grands *Sûfis* antérieurs, plutôt que l'expérience personnelle d'Avicenne (nulle part il n'est dit qu'il ait fait une « retraite » de récollection, comme plus tard Ghazâlî) ; avec une sympathie religieuse sérieuse, qui décidera le grand théologien Fakhr Râzî à résumer les *Ishârât* pour rattacher la mystique au corpus de la nouvelle scolastique des ash'arites[f]. Avicenne avait même commencé ce rattachement ; témoin son emploi du terme *Ishq*, « Désir », pris aux hallâgiens, et à l'école basrienne antérieure d'Abd al-Wâhid Ibn Zayd. « Désir » – qui marquait chez les hallâgiens l'Essence même de Dieu, « librement pauvre de sa plus humble créature libre » – est restreint par Avicenne au sens de l'Émanation Nécessaire de Dieu qui fait mouvoir harmonieusement toutes les créatures dans un entrelacs de cycles sphériques, comme Platon, et l'avicennisant Dante.

Mehren a donné le nom de « traités mystiques » à d'autres écrits d'Avicenne, que je considère comme bien moins mystiques que les *Ishârât* : l'*Épître de l'Oiseau*, *Hayy-b-Yaqzan*, etc. Ce sont d'étonnants Récits symboliques d'une gnose angélologique, finaliste, gnostique, très dégagée de ses prototypes ismaéliens, à peine « philosophisée », mais

qui ne deviendra « mystique » et mystique assez inquiétante, qu'avec les retouches qu'y apportera Suhrawardî d'Alep, le fondateur de l'école philosophique de l'Ishrâq, qui a prolongé l'influence d'un avicennisme approfondi au point de vue religieux, en Perse, jusqu'à nos jours[g].

On a pu repérer un emprunt direct d'Ibn Sînâ à Hallâj : c'est dans une lettre à Ibn Abî l-Khayr, où, paradoxalement, Ibn Sînâ conseille d'« entrer dans le Réel de l'impiété en quittant l'apparence de l'Islam », phrase hégélienne, tirée, non sans déviation, d'un texte de Hallâj (*Akhbâr* n° 41 : signalé par l'avicennien Sa'd Kâzerûnî), qui vise, lui, un état d'abjection spirituelle volontaire.

Cela pour les écrits d'Avicenne. Passons maintenant à sa vie personnelle. Nous n'avons pas le moindre indice d'une « intériorisation » chez lui, des rites publics de l'islam, les commentaires du Qur'ân qu'Avicenne nous a laissés sont purement rationalistes, avec une pointe de gnosticisme. Et, quant aux « directives thérapeutiques » de ses *Ishârât*, nous avons vu qu'elles sont restées pour lui théoriques, et que ce grand médecin qu'était Avicenne, qui nous cite, surtout en persan, bien des observations recueillies personnellement, n'a pas voulu s'inoculer la mystique pour la comprendre, comme Ghazâlî l'osera.

Il est bon de comparer, ici, le tempérament de ces deux grands hommes ; Ghazâlî ira à la mystique, par dégoût de l'incertitude de toutes les sciences qu'il avait passionnément étudiées l'une après l'autre ; il y ira, par une sorte de pari pascalien (il cite cet argument, d'ailleurs, en son *Ibyâ*, Asín Palacios l'a remarqué), sans guide spirituel, à sa guise, et il en reviendra, pour finir dans une sorte de philosophie marginale de la mystique.

Avicenne, est-ce par délicatesse, hésite vis-à-vis de la Transcendance, et par humilité de pécheur, hélas habitudinaire jusqu'à sa mort. Il n'essaie pas, comme Ghazâlî, le vœu de pauvreté, mais il reste humain, et dans sa correspondance avec le *Sûfî* Abû Sa'îd Ibn Abî l-khayr[h] (cité par 'Ayn al-Qudât Hamadânî, né dans sa ville, avicennien et ghazaliyen), il distingue nettement les deux domaines, théorique (théologique) et pratique (mystique). Dans son influence sur la théologie scolastique thomiste, Avicenne agit comme monothéiste, mais selon la perspective de la science théologique théorique, non pas selon la perspective augustinienne de la Sagesse savoureuse, qui représente, elle, en chrétienté, la tradition mystique.

Si, durant sa vie, Avicenne s'est approché de la mystique avec curiosité et sympathie, après sa mort, l'école avicennienne s'est scindée, sur le problème mystique, comme sur la scolastique. En Occident, les traductions latines d'Avicenne ont contribué à différencier la scolastique, précisément « laïcisée et désécrée » en chrétienté par le recours avicennien à la philosophie grecque, de la sagesse mystique (là il faut attendre les spirituels espagnols, de Lulle à saint Jean de la Croix, pour pouvoir parler d'influence de

la mystique musulmane en chrétienté). En Orient, les textes arabes d'Avicenne ont servi à réduire la mystique expérimentale à une sorte de scolastique consciemment moniste ; Ibn Taymiyya, un clairvoyant adversaire, l'a vu avec force dans Ibn 'Arabî, où ce monisme « existentiel » se fonde à travers Avicenne, sur une reviviscence du gnosticisme ismaélien des Ikhwân al-Sâfâ'[1]. Mais Ibn Taymiyya a tort de faire remonter ce monisme existentiel jusqu'aux *Sûfis* anciens qui, comme Hallâj, ont voulu philosopher sur la mystique, mais n'ont admis de monisme que testimonial (« mon *témoignage* (de la Vérité) m'unit à Dieu » ; non pas, comme le moniste existentiel, « mon *existence* se réalise en Dieu »). C'est Suhrawardî qui a élaboré, dans sa doctrine de l'*Ishrâq*, ou Illumination, un nouvel avicennisme (la « philosophie orientale » annoncée par Avicenne à la fin de sa vie)[1] essayant de réconcilier philosophie et gnosticisme (ismaélien, teinté de mazdéisme), non plus directement, mais grâce à un moyen terme, un élément mystique ambigu, à la fois testimonial et existentiel. Ses grands disciples persans du XVIIe siècle en ont tiré une philosophie imâmite, où Avicenne, par ses *Ishârât*, est admis comme un docteur mystique, selon l'interprétation *post mortem* audacieusement développée par Suhrawardî, et les poésies apocryphes attribuées à Avicenne.

Avicenne ne s'y serait guère reconnu, lui, dont les sympathies personnelles pour la mystique ne paraissent pas avoir dépassé le stade, déjà significatif, du médecin – qui pose un diagnostic « finaliste » pour guérir – ou de l'esthéticien – qui, en musique, délaisse un instant l'exposé des théories grecques pour nous informer des noms persans nouvellement donnés aux « modes » pratiqués par les instrumentistes contemporains pour déterminer chez leurs auditeurs certains états d'âme et certaines émotions.

Au Congrès avicennien d'avril 1954, à Téhéran et à Hamadan, je ne puis m'abstenir de l'indiquer en terminant : les invités occidentaux ont ressenti, dans les communications faites par nos hôtes au Congrès, la puissance de la revendication musulmane de la transcendance divine du Dieu d'Abraham : revendication qui imprime involontairement chez l'auditeur chrétien une empreinte en creux du désir mystique – empreinte sans image, dénuée du luxe pénible de l'imagerie que des langues indo-européennes imposent à notre mystique. Si, chez Avicenne, le transcendantalisme musulman est à son minimum, il subsiste encore, et il nous frappe.

AL-BERUNI
ET LA VALEUR INTERNATIONALE DE LA SCIENCE ARABE

Extrait de *Al-Biruni Commemoration Volume*, Calcutta, Iran Society, 1951, p. 217-219. Abûl-Rayhân Muhammad b. Ahmad al-Bîrûnî ou Bêrûnî (362 h/973-v. 440 h/1050), penseur iranien originaire du Kwârizm, est l'un des plus grands savants de l'islam médiéval, un esprit universel, mathématicien, astronome, géographe, etc. Son ouvrage le plus connu est sa *Description de l'Inde* (421 h/1030) : *Kitâb ta'rîkh al-Hind* (éd. E. Sachau, *Alberuni's India*..., Londres, 1887 ; traduction en deux volumes, Londres, 1888). La rédaction de ce chef-d'œuvre a bénéficié des échanges personnels que Bîrûnî entretint avec des sages et savants de l'Inde, lorsqu'il accompagna le sultan Mahmûd de Ghazna dans ses expéditions dans le nord-ouest du pays. Bîrûnî apporta à ses hôtes sa science hellénique, passée au filtre de la pensée musulmane, et reçut une initiation au sanscrit. Il témoigne ainsi des échanges entre l'islam oriental, singulièrement l'islam iranien, et la civilisation et les religions de l'Inde. Que cet Iranien doué d'une curiosité universelle, écrivant ses livres aussi bien en arabe qu'en persan, témoigne de la supériorité de la science « arabe » est un paradoxe, que soutient Massignon en ce texte, comme en d'autres, où il cite un seul et même témoignage de Bîrûnî. C. J.

On donnait il y a deux mois à Paris une série de conférences fort remarquées sur l'histoire des religions, discipline essentielle pour les scientifiques, car elle donne à la fois la courbe, construite par points, du progrès expérimental des découvertes, et une perspective psychologique sur la structure de l'imagination des découvreurs et des inventeurs. C'était George Sarton, l'auteur d'une monumentale *Introduction to the History of Science* (Ier volume, Baltimore, 1927 ; le Ve volume vient de paraître : il mène jusqu'à la fin du XIVe siècle), où il a marqué que la première moitié du XIe siècle doit être représentée du point de vue international par Beruni bien plus que par Avicenne (Ibn Sînâ). Esprit critique, tolérance, amour de la vérité, courage intellectuel, telles sont les qualités maîtresses de ce mathématicien, explorateur des routes d'échange économique et intellectuel, comparatiste des philosophies et même des mystiques entre l'Inde et la Grèce, et des calendriers liturgiques, des fêtes mazdéennes aux fêtes juives, chrétiennes, et musulmanes.

En mathématiques, Wiedemann et Suter* ont souligné l'originalité de Beruni pour les chiffres dits hindous (principe de position), les progressions géométriques (à propos du jeu d'échecs), la trisection de l'angle et les problèmes non solubles au moyen de la règle et du compas seuls. En géographie, la projection stéréographique, la cartographie, la géodésie, la détermination des densités spécifiques de dix-huit minéraux et métaux précieux, l'incommensurable supériorité de la vitesse de la

lumière par rapport à celle du son, l'explication des puits artésiens, de certains cas tératologiques, du nombre toujours pair des pétales des fleurs (phyllotaxie), la construction de l'astrolabe sphérique.

Né kharezmien, c'est-à-dire parlant un dialecte iranien du Nord, à empreinte turque (ce qui pose le problème des Qarluq étudié par Minorsky), né musulman sunnite, à tendances ismaéliennes, par universalisme philosophique (ce qui le différencie du shî'isme raciste des imamites qui est surtout dévotion sentimentale[b]), il admirait le grand médecin Râzî malgré son irréligion : il tient de lui l'idée de progrès. Alors que Râzî s'est montré assez sévère pour la grammaire arabe, Beruni admire la puissance d'abstraction de la langue arabe : pour lui, la science internationale doit s'exprimer en arabe.

Comme beaucoup d'écrivains arabes, il a passé sa vie en dehors des pays arabes ; mais de l'année 1017 à 1048, année de sa mort, il a été principalement en Afghanistan, résidant à Ghaznî, capitale de la dynastie ghaznawide. C'est là qu'il a écrit, en dehors de sa chronologie (écrite en Jurjan en l'an 1000), ses principaux ouvrages sur l'Inde, sur l'astronomie (*Qanun Mas'udi* et *Tafhim*), le catalogue des œuvres de Râzî (cent trois titres), le catalogue de ses propres œuvres (cent treize titres), le livre des drogues, le livre sur les mines et les pierres précieuses, enfin la traduction du livre de Patanjali (en sanscrit) sur le Yoga, dont nous avons retrouvé le manuscrit à Istanbul (étudié par Hauer). J'ai visité Ghaznî en 1945.

Beruni a parfaitement compris le rôle international de l'arabe comme principale langue sémitique de civilisation : sa puissance de condensation et d'abstraction, sa syntaxe interne par infixes significatifs, non par affixes accolés ; sa valeur d'unification, sa morphologie dominatrice (structuralisation de la parataxe).

Mathématicien, il a pris le virage des sciences mathématiques vers leur orientation moderne : atomisme occasionaliste et quantique ; projection des nombres dans la durée discontinue (semis stellaires d'instants), étude des nombres ordinaux singuliers, ayant spécificité expérimentale, algébrisation de l'imagination mathématique.

En une célèbre préface du livre des drogues, il dit : « C'est dans la langue arabe que les sciences ont été transmises par traductions venant de toutes les parties du monde ; elles s'y sont embellies, ce qui leur a permis de s'insinuer dans les cœurs ; et les beautés de cette langue ont circulé avec ces sciences dans nos artères et dans nos veines. Et s'il est vrai qu'en toute nation on aime à se parer de la langue à laquelle on est resté attaché pour s'être accoutumé à l'employer avec ses amis et compagnons selon ses besoins, j'en dois juger par moi-même et par ma langue natale, kharezmienne : où une science serait aussi étonnée de se voir éternisée qu'un chameau de se voir dans la rigole de la Ka'ba, ou une girafe de se voir parmi des pur-sang. Et si je compare l'arabe au persan, deux langues dont je me sens intimement le familier, j'avoue

préférer l'invective en arabe à la louange en persan. Et l'on reconnaîtra le bien-fondé de ma remarque si l'on scrute ce que devient un texte scientifique une fois traduit en persan ; il perd toute clarté, son horizon s'estompe, ses linéaments se brouillent, sa portée pratique disparaît. La vocation de la langue persane c'est de perpétuer des épopées historiques sur les rois de jadis et de fournir des contes pour les veilles nocturnes. » (On reconnaît ici le contemporain de Ferdossi et des premières *Mille et Une Nuits*.)

Je pressens ici une objection : toute langue internationale scientifique dénationalise ; vous nous montrez un Beruni qui par une sorte de parti pris abstrait pour la supériorité technique de l'arabe, renie la race iranienne dont sa famille kharezmienne était issue. En ce temps de renaissance des nations orientales, Beruni prend-il figure de traître ou d'otage ?

Non pas : il a entrevu l'idéal supranational d'une langue universelle dont la beauté pure l'a séduit pour son esthétique transcendantale. En travaillant d'ailleurs comme tant d'autres grands Iraniens médiévaux au perfectionnement du lexique technique de l'arabe, considéré comme langue privilégiée pour les échanges intellectuels entre savants, Beruni a réalisé un progrès que seule son origine aryenne pouvait réaliser dans ce domaine. La langue arabe, comme toutes les langues sémitiques, contient beaucoup de racines ambivalentes (elle n'est pas seulement la langue du *Dâd*, mais la langue des *addâd*[c]) et il fallait des écrivains de souche aryenne pour faire prendre ainsi à l'arabe conscience de tout son destin ; pour poser un choix volontaire entre les deux sens contrastants de mots arabes devenant ainsi inducteurs, générateurs d'une structure philosophique positive et orientée. Beruni apparaît ici comme le chaînon le plus illustre d'une longue chaîne d'écrivains comparatistes depuis la plus antique caste des scribes iraniens soghdiens qui ont organisé l'administration des Achéménides et des Sassanides avant de fournir le lexique technique des parlers turcs d'Asie centrale, jusqu'à la fameuse caste hindoue des Kayasthas, qui, chargée par le sultan de Delhi de la tenue des registres de l'impôt foncier, a traduit en persan entre autres chefs-d'œuvre classiques de l'Inde sanscrite les Upanichads rapportées en Occident par Anquetil-Duperron[d]. Car la langue arabe, la science arabe, des savants musulmans, ont réuni comme l'empire islamique l'héritage grec avec l'héritage hindou dans une synthèse qui n'est pas une simple accumulation mais une ascension dans le progrès mondial. Dans le sens, précisément, de ce véritable orientalisme, qui n'est ni une manie d'exotisme, ni un reniement de l'Europe, mais une mise à niveau entre nos méthodes de recherches et les traditions vécues d'antiques civilisations dont l'expansion économique, colonisatrice de l'Europe et de l'Amérique, a cru pouvoir disposer à bon marché ; alors qu'elle recèle en profondeur une expérience sociale de la vie, un sens de paix

sereine, dans la justice, qu'a personnalisés admirablement un fils de cette Inde qui avait passionné Beruni, une grande âme orientale, Gandhi, dont cette étude faite l'année de sa mort (mort pour qu'il soit rendu justice à l'islam indien) ne pouvait pas ne pas rappeler l'incomparable destin.

Douzième partie

LA FOI AUX DIMENSIONS DU MONDE

INTRODUCTION

La conviction monothéiste de Louis Massignon, la géographie spirituelle dont le centre est Jérusalem, n'interdisent pas à l'espace de sa fidélité une postulation vers l'infini, « transfinie ». Si la Terre sainte est le lieu privilégié du rassemblement, le monde cesse d'être une Idée pour devenir l'aire expérimentale d'un pèlerinage universel. Nous savons déjà que les pèlerinages en Terre sainte (par exemple à Éphèse) étaient pour Louis Massignon des occasions de créer des réseaux s'étendant du Nouveau Monde jusqu'au Japon, et que son désir n'était pas satisfait s'il ne parvenait à créer un lien supranational des croyants, selon l'urgence d'un temps annonciateur du Jugement. Tandis que l'Église préparait son concile œcuménique, Massignon s'efforça de multiplier les signes de fraternité internationale. Il aima dans l'Islam le pouvoir d'effacer les frontières des nations, « sur le chemin de Dieu », dans la Chrétienté l'universalisme de la foi, dans Israël la résistance à l'inscription étatique. Il lutta pour que le travail cessât de se plier aux diktats territoriaux, et pour qu'il se libérât en s'internationalisant. Il voulut que les grandes institutions, ONU, Unesco, fussent dignes de leur vocation affichée, supranationale. Plus intimement encore, il médita la signification universelle de la foi, sous les formes variées de toutes les religions – ce qui porte démenti à l'image d'un Massignon refermé sur un sémitisme étroit. La conviction philosémitique est tout le contraire d'une clôture. Abraham est le prophète de l'hospitalité, qui signifie universalité. Il convient enfin de relever l'importance capitale que la figure et l'action de Gandhi eurent pour Louis Massignon. Elles offrirent l'exemple unique d'une efficacité politique considérable délivrée des périls de l'action politique. La politique de Gandhi n'est pas condamnée à la guerre, au couple ami-ennemi, mais elle transcende l'hostilité initiale, pour réconcilier les adversaires en une victoire commune sur l'intolérable, victoire acquise par la non-violence. Le jeûne efficace, le témoi-

gnage allant jusqu'au sacrifice de sa propre vie, sacrifice où l'on se substitue à la victime pour désarmer le bourreau, la religion ouverte à une générosité qui accepte toutes les formes de la foi sincère : Gandhi est le porteur de cette nouvelle forme de lutte contre soi-même et contre l'intolérable. Tandis que le siècle s'enferrait dans des stratégies de la violence illimitée, Louis Massignon sut déchiffrer dans l'action de Gandhi l'avenir des déshérités, et les prémisses d'une politique non étatique, d'une politique paradoxale, qui n'aurait pas pour conséquence de faire des opprimés d'hier les oppresseurs de demain : une rupture de l'histoire mondiale. C'est pourquoi il convenait de rassembler ici des textes dont la disparité apparente ne masque pas l'unité profonde.

C. J.

LE SENS DU SACRÉ

Diffusé à l'occasion d'une réunion, tenue le 14 mars 1953 au musée Guimet, de la filiale française du Congrès universel des croyants, ce texte permet de considérer l'histoire des rapports de Louis Massignon avec cette organisation. À sa fondation, la démarche d'un homme : le colonel Francis Younghusband (Murree, Pakistan, 1863-1942). Né et élevé en Inde puis en Angleterre, au sein d'une famille de militaires et de voyageurs, il entre dans l'armée anglaise en 1882. Les débuts de sa carrière sont placés sous le signe de l'exploration (il reçoit la médaille d'or de la Royal Geographic Society, dont il fut le plus jeune membre). Sa carrière le mène ensuite au Tibet et au Cachemire. Il regagne l'Angleterre en 1906, où il deviendra, en 1919, président de la Royal Geographic Society, encourageant diverses expéditions, dont celles de Mallory et de Schäfer. Il déclare dans son Journal : « *I shall through my life be carrying out God's divine message to mankind.* » Les lectures conjointes de Tolstoï et de Spencer achèvent de le confirmer dans cette voie. Sa conviction est encore accentuée par maintes expériences spirituelles survenues lors de son séjour tibétain. C'est ainsi qu'il fonde, en 1934, le World Congress of Faith dont le premier congrès se tient, après deux ans de préparation, au University College de Londres du 3 au 17 juillet 1936. Y participent notamment Nicolas Berdiaeff et le rabbin Judas Magnes, amis de Louis Massignon. Ce dernier, au titre de représentant de la branche française catholique romaine, transmet un mémorandum qui sera lu le 7 juillet. Membre de l'organisation (dont il avait entendu parler une première fois, en 1935, grâce au maharadjah de Baroda), Louis Massignon participera aux congrès de 1937 (Oxford), 1938 (Cambridge) et co-organisera celui de 1939 (Sorbonne, Paris). La rupture des liens avec l'Angleterre, après la défaite de 1940, entraîne la création d'une *French branch* autonome où se retrouvent Solange Lemaître, Jean de Pange, René Grousset, Georges Salles, Henri-Charles Puech, etc. Massignon y prendra régulièrement la parole, donnant, le 10 mai 1947, une conférence sur « la spiritualité musulmane », puis, le 13 décembre de la même année, sa « Réponse à un ami musulman », honorant le 10 mai 1948

la mémoire de Gandhi, récemment assassiné, s'exprimant le 28 avril 1950 sur « le problème des personnes déplacées en Proche-Orient », le 14 avril 1953 sur « le caractère sacré du droit d'asile et le dernier pèlerinage de Gandhi » et le 14 décembre 1956 sur « la personne humaine ». Le tract ci-dessous reproduit est un manifeste, non le texte d'une allocution.

F. A.

Notre groupe de croyants vous a convié, ce soir, à réfléchir, avec nous, sur la réponse que la mort de Gandhi[a] nous a suggérée : à la question posée par les Amis de Gandhi à New Delhi (5-17 janvier 1953) : quant aux « moyens de remédier aux tensions entre nations et en dedans des nations ».

L'échec du pacte Kellog de 1928[b], mettant la guerre hors la loi, a démontré qu'aucune unanimité, purement humaine, même fondée sur un serment solennel, n'est efficace contre la violence du mal.

Nous sonnons le ralliement des groupes de croyants, qui, un peu partout, timidement, mais fermement, se refusent à accepter l'inacceptable, à tolérer l'intolérable « désécration » de l'univers que serait une troisième guerre mondiale ; et entendent faire front dès maintenant à ses prodromes impunis, aux attentats contre le caractère sacré de la vie humaine, contre les femmes et les enfants, contre les blessés, les otages, les réfugiés ; contre toutes les œuvres d'art suprême qui nous ont été léguées comme un testament d'immortalité.

Pour cela, il faut et il suffit, pensons-nous, que les croyants des diverses confessions intensifient leur participation aux œuvres de miséricorde envers leurs frères humains, en renonçant une bonne fois à la jalousie confessionnelle, en trouvant l'unité ensemble dans la transparence parfaite de leur accueil et de leurs paroles de paix, à travers la pureté de l'abandon secret de leur foi en Dieu, qui sacralisera leur vœu d'œuvrer ensemble pour les autres, et le rendra efficace.

Il n'y a pas, au fond, plusieurs œuvres de miséricorde, il n'y en a qu'une, c'est l'hospitalité sacrée, qui fait foi à l'Hôte, cet étranger, cet inconnu mystérieux qui est Dieu même venant se confier à notre foi.

L'aspect matériel extérieur ambivalent et équivoque du sacré tel que le décrivent les sociologues, comme Caillois[c], ne doit pas nous arrêter, ni l'immatérialité inexprimable de l'aspect mystique des rites religieux tels que l'explique Rudolf Otto[d]. Dans le Droit d'asile « *Right of Sanctuary* », se révèle la valeur immortelle de la plus humble vie humaine, en tant que personne, qu'image divine, dont l'âme ne peut être entrevue qu'à travers le corps infiniment vénérable de l'hôte désarmé, dénué de tout, qui s'en remet à nous de tout.

Le bref examen des derniers jours de la vie de Gandhi, de son dernier jeûne à son dernier pèlerinage, et à sa mort tragique, nous fera prendre conscience avec lui, du caractère sacré, divin, du Droit d'asile.

Et nous amènera à la prise en considération de trois projets de zones internationales de sécurité et d'asile en cas de conflit :

1° Pour les blessés (Convention de Genève, du 12 août 1949, élaborée par la Croix-Rouge Internationale, non encore ratifiée à l'O.N.U.) ;

2° Pour les réfugiés (notre projet, lettre de Georges Salles à F. Dehousse[e], du 7 février 1952, encouragée par M. Jacques de Reynier, qui fut délégué de la C. R. I. en pleine bataille, à Jérusalem, en 1948) ;

3° Pour les œuvres d'art (le projet de sauvegarde de toutes les archives culturelles, élaboré par l'Unesco, se heurte, selon nous, à l'objection du Dr. Ralph Bunche[f], le prix Nobel : multiplier les sanctuaires inviolables risque de faire tout détruire).

En chemin, les objections seront examinées, ainsi que le degré de notre recours aux organismes officiels ; là encore, Gandhi nous a donné l'exemple.

MÉDITATION D'UN PASSANT AUX BOIS SACRÉS D'ISÉ

Texte paru dans la « revue bilingue de culture et de synthèse » *France-Asie*, n° 164, novembre-décembre 1960. Il a été rédigé par Louis Massignon à la suite d'un séjour au Japon, en 1958, à l'occasion du IX[e] Congrès international pour l'histoire des religions. Son édition dans *Parole donnée* est accompagnée de l'indication suivante : « Adaptation française d'un sommaire anglais publié en traduction japonaise, signée "Yoshihiro Masuya", dans le numéro d'août 1959 du *Mizugaki*, magazine shintō (éd. du Grand Sanctuaire, Isé, Japon). Ce texte sera réuni à d'autres témoignages de savants étrangers dans un volume intitulé *Ise As Seen by Foreigners* (en japonais et en anglais), sous la direction du Dr Bunsho Jugaku, professeur d'histoire et géographie à l'université Konan de Kobé, par les soins de son assistant, le professeur Kunihei Wada. » Le tome III des *Opera minora* (p. 714-722) comprend la version anglaise précédée d'une traduction française en abrégé.

F. L.

« Comme descend en l'esprit la pensée,
et la flamme au Miroir,
et n'est point offensé... »

À Stéphane Yamamoto (Shinjirō)
et à Violet Susman (Mary Agnes)

I

Une vraie « impression », certes, dans mon esprit, douce et précieuse, soyeuse. Cette visite fut courte, mais si paisiblement goûtée, après le coucher de soleil solitaire dans le bois sacré. De nuit, dans ma chambre

« Futami-kan n° 19 », face au silence d'une mer peu profonde, adossé à la pente de la colline. Puis, après le lever de soleil sur le golfe[1], le contraste vif de deux couleurs jumelles, du *vert* léger du quadrillage des rizières, avec le *vert* velouté des pins et thuyas (*hinoki*) forestiers. Toutes deux ressenties comme un réconfort[2] par l'esprit devenu illettré d'un étranger ; dispensé d'avoir à discerner des significations dans la publicité du lieu, affiches ou appels. Les deux verdures du paysage agirent sur moi comme le *tain* au fond du miroir de mon passé, me ramenant jusqu'à mon lieu natal, étrangement retrouvé là. Je n'étais plus un voyageur, mais un pèlerin tout nouveau ; au repos.

Avant de quitter la France, mes yeux s'étaient fortuitement « focalisés » sur deux kakémonos, arbres fleuris de printemps, conservés depuis plus de soixante ans, de la chambre de mon enfance, où mon père les avait placés. Mon père était un sculpteur ayant pris le nom de Pierre Roche ; il avait formé son style en étudiant avec soin les Gréco-Romains et les Renaissants ; il avait aussi fait ses études de médecine ; petit-fils de paysans, laboureurs jusqu'à la Révolution de 1789, au Vexin français (les ancêtres de ma mère étant, eux, des tisserands des Flandres), mon père était resté perméable au « charme » de la vie simple de l'agriculteur, sensible au mystère pur caché derrière la cruauté naïve de la nature. Il avait cessé de croire en Dieu, mais il gardait foi dans la naissance miraculeuse de la France au XV[e] siècle, dans les apparitions virginales qu'à travers des arbres Jeanne d'Arc avait aperçues, après ses cierges offerts à Notre-Dame de Bermont dans la forêt ; et il avait pèleriné solitairement, en silence, en 1889, jusqu'à Domrémy[3]. Le merveilleux paradoxe artistique d'une Virginité inviolée bénissant les outils, les semailles, les moissons, les troupeaux, était cher à sa pensée.

Bien des années après, en 1928, j'eus à étudier, pour un « Livre de Raison » (familial) que je voulais léguer à mon fils aîné, les croyances intimes des paysans du Vexin français, entre les deux rivières, l'Oise et l'Yerre ; et je découvris que Jeanne d'Arc n'était qu'un des très nombreux cas semblables de « jeunes filles vouées », « filles du Vœu paroissial » au mois de mai[4], « prêtresses » momentanées d'apparitions locales de la Vierge (comme Benoîte du Laus*, Amice de Léon, Bernadette de Lourdes, A. K. Emmerick de Dülmen, Mélanie de La Salette, Lucia de Fatima). Non pas précisément la Vierge et Mère juive d'une Chrétienté

1. Devant le Fuji (invisible), un peu à gauche.

2. Le *vert* est l'une des couleurs préférées de Goethe dans sa classification psychologique des couleurs (*Farbentheorie*) : le *vert* réconforte nos sens, le *pourpre* exalte notre dignité spirituelle.

3. Il avait toujours sur la table de son atelier le n° 7 de ses « églomisations » (sur mica) de cette Jeanne d'Arc (1896. Cf. sa *Notre-Dame de Chartres*, pour J.-K. Huysmans).

4. D. Dergny, *Usages*..., 1885, t. 2, 88 (cf. André Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, 1948, 125), et mon étude sur la paroisse de Labbeville (ap. *Paroisse et Mission*, n° 8). [Voir *supra*, p. 482 *sq.*]

consciente, mais son prototype, l'immémorial témoin qu'est la Vierge de Transcendance, – pressentie, comme un archétype commun, de la caverne grecque de Perséphone (mystères d'Éleusis) jusqu'à la caverne japonaise d'Amaterasu-Ōmikami[b]. La Vierge avec un *Miroir* (non pas de sexualité féminine, mais d'extatique abandon), et une *Épée* (non pas de sexualité virile, mais de nudité angélique), – toute étincelante de feu, comme en Jeanne d'Arc.

C'était en mai 1890, visitant la première exposition méthodique d'Estampes japonaises à Paris, aux Beaux-Arts, que Pierre Roche reçut le choc de la « révélation de l'Art japonais[1] » : vues plongeantes, sur des gestes instantanés « de l'observation pure et simple [...]. La beauté en découle par nécessité, semble-t-il ; par admirable et inévitable convenance[2]. » La matière de ces estampes, en elle-même, le papier Japon, lui inspira une sorte de « révérence », comme dans le culte shintô, le *gohei* ; il lui fournit le moyen de « purifier » son modelage de reliefs sculpturaux. Il inventa de modeler dans cette « matière flexible et indéchirable, qui ressemble par sa couleur à l'ivoire[3] ». À partir de 1891, saisissant dans un style nouveau, aux lignes aiguës, la vie des fleurs et insectes, paysages et contes populaires, de notre pays, il créa de nombreuses « estampes modelées » qu'il nomma « gypsographies[4] » ; car il les tirait et colorait sur moule de plâtre, de sa propre main, en épreuves uniques. Son ami Keisuke Niwa, critique d'art japonais, attira l'attention sur cette technique neuve, proche de celle des *sourimonos*. Trente ans plus tard, en 1922, l'année même de la mort de mon père, plusieurs furent exposées, et achetées, à l'Exposition de Tōkyō. Et, en 1935, lorsque le catalogue de ses « Estampes modelées et églomisations[5] » fut imprimé à Paris, j'en envoyai trois exemplaires au Japon, à mon ami le Dr. V. Bunkei Totsuka (mort le 17 août 1939), afin d'en déposer deux dans des Musées[6].

1. V. Elisséeff, *ap.* Musée Cernuschi, *Catal.*, nov. 1958, pour l'influence japonaise sur des peintres comme Whistler, Monet, Degas, Van Gogh.

2. Sa note (10 nov. 1902) sur *Kesa*, joué par Sada Yacco.

3. Il ajoute (ap. *Rev. Encycl. Larousse*, Paris, 15 août 1896, pp. 575 *sq.*) : « *Substance d'un brillant assourdi, nacrée, et d'une souplesse résistante et tenace* » (rééd. ap. *Catalogue* de 1935, pp. 61-65).

4. Cf. Catalogue : Estampes modelées et églomisations, Paris, 1935. Tandis que ses « gypsographies » visaient à l'expansion des lignes du paysage, ses « églomisations » visaient à en concentrer la signification dans un cadre pour méditation, comme le *mandala* indien. C'était une sorte de *miroir* au fond d'or peint où le motif brille, comme le *tain* à travers le verre du miroir (c'est une inversion du vitrail). De même que la lettrine initiale est devenue la miniature médiévale (Bloy), de même le cadre de l'estampe est devenu l'« églomisation » (ap. *Rev. Encycl. Larousse*, Paris, 20 octobre 1897, pp. 979 *sq.*, rééd. ap. *Catalogue*, pp. 69-73).

5. Le Dr. Totsuka en reçut le don comme d'un « grand trésor » (Sr. Violet Susman, dans sa lettre de Noël 1935).

6. Un autre exemplaire a été offert au Marquis Hosokawa.

II

Ces souvenirs de mon enfance m'apparaissent maintenant comme la pierre angulaire de la reconstruction psychologique que j'essaie en ce moment. Mais durant des années, ces aspects légendaires de la culture traditionnelle des paysans furent laissés en arrière par mon scepticisme d'adulte, comme de simples fantaisies, des superstitions ; quand je fus sevré du « lait de la tendresse » parentale.

Étudiant, après le sanskrit[e] (et les inscriptions d'Angkor), la langue arabe et les pays musulmans, parcourant durant des années les lisières du désert arabe en Afrique et en Asie, menant bien des combats d'homme, je fus soudain frappé du coup de foudre de la révélation ; déguisé, fait prisonnier sur la frontière du désert et des rizières, en Irak. Il ne fut pas possible de me débarrasser de ce coup de soleil de midi, comme j'avais fait avec l'aurore qui m'avait reflété les lueurs des contes ancestraux. Bien plus, ces contes folkloriques se ranimèrent dans ma mémoire, quand je découvris, parmi les symboles religieux de l'Islam, des analogies avec ceux de la paysannerie traditionnelle. Spécialement dans l'Islam des pays des moussons, de l'Arabie de l'Encens à l'Indonésie des Épices ; les observations astronomiques du lever annuel du « petit nuage » stellaire des Pléiades (dans le « Taureau ») au couchant[1], afin de « corriger » le calendrier primitif de la civilisation du riz, – la croyance à la préordination d'une Femme Virginale (nommée, soit Marie, soit Fâtima[2], mentionnée dans le *Serat Tjentini* javanais), émanée des Cinq Premiers Êtres[3], apparaissant devant les yeux d'Adam et d'Ève dans le ciel du Paradis, comme l'Étoile de la Prédestination, le Guide des Élus.

J'ai lieu de penser que ces symboles, avant l'Islamisation, formaient déjà les principales croyances des peuples primitifs, dans toute l'aire de la Civilisation du riz (et même du maïs).

---

1. Sur le célèbre calendrier lunaire des Pléiades (*Anwâ*, en arabe), connu depuis l'Ouest du Sahara jusqu'à l'Est du Turkestan (cf. L. Bazin), voir J. Frazer, *Golden Bough*, t. V-I, 307-319 ; et *Annuaire du Monde Musulman*, Paris 3[e] éd. I, 1929, 15-16. Nakayama Tarō (ap. *Nihon Minzokushi*, cité par Haguenauer, *Journal Asiatique*, Paris, 1930, 346) indique que le lever des Pléiades (*subaru*) au couchant présageait une récolte de riz précoce dans le vieux Japon. Pour les Kayan, cf. J. Frazer, *l. c.*, 314. C'est à l'aube que les Australiens observaient, avec les Pléiades, Canope (et probablement les deux Nuages de Magellan enregistrés par le catalogue arabe de Sûfi) selon J. Frazer, *l. c.*, 308. Cf. le « *petit nuage élianique* », et Gen 3, 15. La légende de la « disparition » de la *septième Pléiade*, leur Reine, conservée chez les primitifs étudiés par Frazer, doit faire allusion à une explosion préhistorique d'une étoile *supernova*, dont l'astrophysique arrivera peut-être à retrouver la date, comme pour celle du Crabe (1054, observée en Chine).

2. Voir ma *Mubâhala de Médine et hyperdulie de Fâtima*, Paris, 1955, 27 [voir ici t. I] ; et *Mardis de Dar el-Salam*, Le Caire-Paris, 1951, 31 ; pour les Bataks, voir J. Frazer, *l. c.*, 196.

3. Tout comme Amaterasu est « conçue » par les Cinq Premiers Êtres (= les cinq relations parentales des hommes).

Pour ce qui est de la Vierge de Prédestination, en particulier, il est très remarquable de la deviner, « sous-jacente » à la féminisation du secourable Lokeçvara bouddhique dès le Nord de l'Indochine, en Chine (Kwan-yin) et au Japon (Kwannon). Alors que l'Islamisation, pour assurer à cette Vierge un rang parmi les Prophètes, la masculinisait (Fâtir).

Si la Déesse, Mère du Riz dans l'Inde, n'est pas une Vierge (Annapurna), en Indonésie, elle l'est chez les Bataks de Sumatra et chez les Dayaks Kayan de Sarawak (Kalimantan), dont les Vestales dansant avec des épées[1] pour poursuivre et chasser les mauvais esprits, me rappelèrent les rites shintô vus à Isé[2].

Ici et là, nous atteignons le tréfonds des coups de sonde du folklorisme ; ces thèmes n'ont pas été « empruntés », ils représentent les plus anciens archétypes de l'humanité, foi et espoir dans des Miracles libérant du déterminisme, antérieurs à aucune idolâtrie standardisée : dans une promesse antédiluvienne, issue du Paradis.

Je pense avoir trouvé la plus suggestive des correspondances shintō-musulmanes dans le thème suivant : le Miroir des Fiancés encore en usage en Perse, en Afghanistan et au Pakistan : pour bénir la première rencontre entre les fiancés. Le Miroir est accroché sur le mur de fond de la salle de leur rencontre ; tous deux doivent y entrer par deux portes opposées ; évitant de se regarder en face, ils font dévier leurs regards vers le Miroir. Ce faisant, ils se rencontrent comme en Paradis, apercevant leurs visages redressés (l'œil droit à droite), et non plus « inversés », comme ici-bas. Ce miroir est dénommé *Ayine-i Bibi Maryam*, « Miroir de Notre Dame Marie[3] », probablement parce que c'est cette « vision redressée » dont elle fut dotée, comme Vierge Primordiale, avant la création des corps, apercevant tous les Élus, du fond du cœur de son corps fantomal, dans le Verbe même de Dieu.

Et ceci me fait supposer que si le Miroir d'Amaterasu-Ōmikami trouva son lieu de repos dans le Sanctuaire Intérieur d'Isé, c'est à cause d'un regard « redressé » de ce genre, lancé dans le Yatanokagami par la Prêtresse nommée, par Suinin, le Onzième Empereur. Elle avait déjà traversé, au *tirtha* sacré, l'Isuzugawa (sur l'Ujibashi) ; elle avait dû laisser le Miroir sur un arbre à sa gauche, afin d'accomplir sa purification au bord de la rivière. Alors, se relevant, elle voulut revoir le Miroir qui était derrière elle, dans son image reflétée sur la surface de l'eau. Ainsi, son premier regard purifié put saluer et « concevoir » le Rayon de

1. A. W. Nieuwenhuis, cité par J. Frazer, *l. c.*, 92-98.
2. Le *Shimenawa* shintô (cordelette de paille de riz) montre l'appartenance du Japon à l'aire de la Civilisation du riz.
3. Voir *Oriens* (revue), Leiden, 1953, p. 8 n. 1 : *mutaqâbilayn*. Cf. aussi la légende du Miroir repoussé par l[illegible] satanique » (*ap.* mon *Recueil de textes*... 1929, pp. 98, 240).

lumière venant du Miroir[1], derrière elle, ce Rayon, définitivement « redressé », lui donnant le premier salut à son entrée dans la Demeure de Paix, là où tous les matins naît le Feu primitif (dans l'*Imibiya-den*, qui n'est pas loin, derrière).

III

J'ai tenté, ci-dessus, de montrer comment l'étoffe de ma compréhension actuelle d'Isé, en tant qu'Asile religieux, s'est lentement tissée, comme une chrysalide, dans mon subconscient ; les séries de fils de mes timides vœux, s'entrecroisant, non sans souffrance ni angoisse, à la trame du destin. Et je tiens bon, encore, pensant à mes pères et à mes compatriotes.

Une telle notion du pèlerinage apparaît, pour des observateurs du dehors, un genre d'évasion plutôt irréelle et inachevée, un essai plutôt paradoxal de saut, en dehors de notre condition humaine rationalisée, de notre état désespéré de servitude et d'esclavage, soumis non seulement à la pression sociale – stakhanovisme ou taylorisme –, mais aux implacables Lois de la nature, Temps-Espace et Axiomatiques, dans l'affreuse prison en expansion des Nébuleuses. C'est l'espoir contre tout espoir en un *Miracle*, qui apparaîtrait au centre même de l'Univers, par le dedans ; capable de transformer notre hyperextension en involution, de nous réunir comme des Libérés, sauvés par une Hospitalité cachée, demi-voilée comme avant l'aube.

Mais une telle notion du pèlerinage, pourtant, existe déjà, ressentie et goûtée, par les hommes de douleurs, comme le seuil de la Délivrance. Nous pressentons que des pèlerins de la Voie se rejoignent comme un troupeau, par des chemins spirituels convergents. Qui leur sont jalonnés par des monitions subjectives, soit, mais transhistoriques, transspatiales, transfinies, – par des prémonitions et rappels saisissants.

Les recherches de la parapsychologie ont élaboré maintenant, dans des Universités, des méthodes d'analyse susceptibles de constater, par critique statistique, des milliers d'avertissements subjectifs de ce genre[2].

Parmi les millions de pèlerins japonais qui visitent Isé chaque année, depuis la défaite de la flotte mongole le 15 août 1281[d], il y aurait à procéder à des investigations afin de découvrir des souvenirs personnels d'« itinéraires spirituels » vers Isé, notant comment, en fait, leurs vœux ont été exaucés (cf. *Le Pèlerin Saka* de 1342, trad. Sadler).

---

1. Pour sa forme (octogonale ? 21 cm, 6 ?). S. Elisséeff réfère à K. Florenz (*Japanese Mythology*, 1901, 98, n° 24) et à la planche de Jean Buhot du miroir de Hakita exhumé en 1918. Le Miroir d'Isé est transferé tous les 20 ans par 12 prêtres, caché dans un triple boîtier en bois (cf. les peintures sur soie dans les Musées).

2. Spécialement l'Université Duke (North Carolina, Dr. Rhine).

Puis-je suggérer que l'enquête du Professeur Kunihei Wada, entreprise par l'Université Konan à Kobé, provoque la création d'un Bureau d'enquête psychologique shintō à Isé. Pour la recherche d'une documentation, parmi les pèlerins japonais, indiquant les « réponses spirituelles » reçues, là, à leurs vœux.

En tant que non-Japonais, j'ai cherché, dans ce qui précède, dans mes souvenirs, très minutieusement, tous les éléments subjectifs et objectifs de la « préhistoire » de mon « itinéraire » personnel vers Isé.

Et je soumets ce très humble rapport aux historiens des religions, avec toutes mes excuses pour son apparence égocentrique, inévitable en de telles investigations psychologiques, et pour l'apparente insignifiance de cette collection de faits singuliers. Je dis « apparente », car les spécialistes du calcul des probabilités savent très bien qu'une série de coups de dés réussie n'est pas une simple série ergodique ; elle transcende le hasard.

Un jour viendra, je pense, où l'on reconnaîtra en Isé une de ces Demeures de la Paix, qui, sur terre, ont été d'abord nationales, avant de devenir, comme Jérusalem, comme Bénarès, supranationales parmi les hommes. En ces Demeures, le droit d'Asile est suprême, aux yeux de tous ceux qui se savent destinés à comparaître aux Assises de la Vérité, à la fin des fins.

IV

Quelle réponse ai-je personnellement reçue à Isé, quel vœu, y étant comblé, m'a convaincu ?

Ainsi que je viens de le rappeler, c'est lentement, graduellement, que toutes ces informations indirectes, venant soit de mes parents, en France, soit de mes amis, en Islam, devinrent intelligibles pour ma pensée, et s'enchaînèrent dans ma mémoire. Mais elles ne devinrent contraignantes et impératives, interférant solennellement avec ma vie extérieure, que récemment ; à travers la double intervention d'avertissements insolites, d'*intersignes*, venant « d'ailleurs ».

L'invitation de mes collègues japonais au IXe Congrès International pour l'Histoire des Religions à Tōkyō, lancée en 1956, et sa réalisation compliquée, en août 1958, « réanimèrent » graduellement en moi un sentiment de manque à mon devoir personnel, filial vis-à-vis des œuvres japonisantes de Pierre Roche, « gypsographies et églomisations », et vis-à-vis de leur diffusion parmi les experts au Japon, depuis 1935.

Et puis cette année même, au début de l'été, il me fut inespérément donné d'accomplir enfin l'humble vœu de « réparation filiale » qui avait été légué à Paris trente-sept ans auparavant, le 9 juin 1921, par un Japonais hôte de la France, le C.A.Y. Shinjiro, à trois amis de Daniel Fontaine, son premier confident en France : Paul Claudel, Vladimir Ghika et moi-même, resté seul en vie pour exécuter ce testament. J'en avais

accepté le mandat, ce « covenant d'amitié », tenant à ce qu'il m'avait révélé la raison secrète de ce legs de « réparation » : un remords pour son manque de piété filiale envers son père, Y. Shotaro, le jour de sa mort (1917), s'étant trouvé dans l'impossibilité de remplir à son égard la cérémonie traditionnelle[1] de prière.

L'importance de notre « covenant » s'intensifia pour moi quand, six mois plus tard, le 18 janvier 1922, j'eus à endurer la même componction du cœur.

Or, neuf mois après, cette dernière volonté se trouva définitivement scellée dans mon cœur, lorsque je me trouvai désigné comme « répondant », vis-à-vis de la police parisienne, d'une jeune étrangère*, malade, souffrante, sacralisée « aux âmes des morts du Japon », par un vœu : d'une rare et radieuse jeune fille, qui avait deviné notre secret commun de componction filiale, elle qui le sublima et le pansa de toute sa compassion. Elle qui, plus tard, fonda à Tōkyō avec le Dr. V. Bunkei Totsuka, un dispensaire et un hôpital japonais, à Sakuramachi, soignant et consolant les désespérés dans les faubourgs de la misère.

Exilée, plus tard de cette vraie patrie, elle mourut il y a huit ans, mais le tout vierge désir de son Amour[2] y exhale toujours son parfum ; le 30 août dernier il m'y a attiré comme un aimant par delà les mers, de sa tombe à Douvres jusqu'à la dalle funèbre de notre ami japonais, mort le 28 février 1942, à Aoyama Boshi.

Après tout, le seul Miracle auquel l'humanité aspire, c'est l'*Ewigweibliches*[f] comme Goethe l'avait entrevu, mais dans le sens d'une Inviolable Virginité nous faisant naître à la Vie. C'est le plus ancien Miracle dans l'ordre de sa prédestination, et le plus récent dans l'ordre de sa révélation ; la Promotion Finale de la Femme, la Première « conception » sans tache, de ce sexe faible nous enlevant en haut, nous incendiant, à la fin, comme le Miroir caché d'Amaterasu-Ōmikami, au Feu du Buisson Ardent.

Offrande à l'amitié japonaise, ma nuit de pèlerin à Isé (précédant mon jour de jeûne mensuel pour la Justice) se trouva vécue et presque dansée liturgiquement, avec l'Épée terrible de l'Espérance, – par la solitude antique de ma pensée, submergée de timidité, comme celle de la Shirabyōshi, dans le récit de Lafcadio Hearn[3].

P.-S. – La publication par M. Fritz Vos de son étude sur l'*Ise Monogatari* (La Haye, 1958, 2 vol.) permet de préciser comment situer le thème

1. Quoique né bouddhiste, à Kamakura, mon ami, en cela était plutôt dans la ligne shintō (ni encens, ni image, ni nom sur l'autel privé).

2. Comme l'adolescent, l'ascète nu çri Shukadêva, le premier des Brahmachari (selon Gandhi), qui découvre, dans l'apparente tentatrice beauté de l'Apsara Rambhâ, La *Mère toute pure* de sa seconde naissance. Cf. les bas-reliefs d'Angkor, et le chromo de Bombay, que je vis avec Albert Ponnou à Saïgon, le 10 septembre 1958, dans la pagode Mariammane ; reproduction de la *Cukâ-Rambhâ Samwad* inspirée au peintre Vasudêva Pandiya (1927) par les poèmes marathis d'Uddhava Chighnan et de Muktashwar, eux-mêmes issus du poème sanskrit *Subhashith Ratnakar* : références dues à l'amitié de deux grands amis de Gandhi, K. Saheb Kalelkar et Pyarelal.

3. Ap. *Glimpses of Unfamiliar Japan*, 1903, pp. 525-552.

du *pèlerinage d'Isé* dans la mentalité japonaise. Au tréfonds de l'émotion nostalgique fugitive, du *mono no awaré* ressenti par les amoureux raffinés de l'époque de Heïan devant une feuille qui tombe, une larme qui reste suspendue aux cils, s'infiltre, au miroir de leurs cœurs, une brève lueur de « déchirante pureté » rimbaldienne, ramenant à ce primordial *awaré* de la danse de l'espérance devant la Caverne d'Amaterasu. Par là même qu'Isé eut pour grande prêtresse une princesse vestale, trois fois purifiée, depuis 236 jusqu'en 1339 (et Kamo, de même, de 818 à 1204), Isé devenait une fissure de clarté pure, déchirant le paysage raffiné d'amoralité candide où vivait la Cour avec ses poètes. M. Vos marque admirablement cela (p. 43) à propos de Narihira († 880) : s'il se décida à écrire l'histoire de sa vie amoureuse (*Ise Monogatari*), ce fut pour la centrer (chap. 69-75) sur l'incident, à demi-masqué, d'une intrigue avec la Grande Prêtresse : intrigue « sacrilège » qui fit interdire l'accès à Isé de ses descendants de clan Takashina ; intrigue amèrement inachevée, d'ailleurs, comme celle de Genji avec Utsutemi, dans le roman de Murasaki.

Isé, « où souffle le vent divin » (= *Kamu-kaze no* : c'est l'épithète homérique, « mot-oreiller » du nom *Isé*), survole toute l'histoire des Empereurs ; j'ai encore vu, en avant de sa grève étroite, à Futami, « le gros rocher à coquillages » de son golfe, pris à témoin par l'empereur Jimmu (*Kojiki*, XLIX). Et la revue du sanctuaire d'Isé (*Mizugaki*, août 1959) a publié des vers (*waka, tanka, haiku*) de 23 Empereurs sur le pont sacré d'Isé, en commençant par Gotoba Tennō († 1234), qui disait préférer les poètes « où la vérité se teinte de tristesse ».

Sur les « vestales » d'Isé (le mot est d'A. Waley, *Tale of Genji*, I, 298), cf. Fritz Vos, *l.c.*, 2, p. 120. Sur l'esthétique de l'*awaré*, cf. Donald Keene, ap. *Sources of Japanese Tradition*, Columbia University, 1958, pp. 176-177. On trouvera les IX prières rituelles d'Isé *ap.* Donald L. Philippi, *Norito*, Institute of Japanese Culture & Classics, Kokugakuin University, Tōkyō, 1959, pp. 57-67.

SUR LA FONDATION DU PREMIER HÔPITAL CATHOLIQUE JAPONAIS À SAKURAMACHI

C'est en 1921, en Angleterre, que le Dr Totsuka rencontra Violet Susman « qui, de façon étrange, pensait avoir reçu vocation de prier et souffrir pour le Japon* ». De concert avec l'amiral Yamamoto, il eut dès lors le projet de fonder dans son pays un hôpital catholique. Il quitta Londres pour Paris, sous la protection du père Richard Deffrennes, avec sœur Violet Susman et sœur Rose Bicknell, ses premières assistantes. Il y rencontra le prince V. Ghika, C. Henrion, Raïssa et Jacques Maritain, Louis Massignon. Pie XI bénit le projet en 1924, projet que Totsuka, ordonné prêtre la même année, consacra à l'Étoile du Matin à Saint-Antoine. Ce n'est néanmoins

qu'en 1938, après bien des difficultés, qu'il réussit enfin à fonder à Sakuramachi un hôpital de cent lits, avec les premières Sœurs de Saint-Jean l'Évangéliste. Épuisé, il mourut en 1939.

Massignon le considérait comme un pionnier de la « présentation vraiment méditée des vérités chrétiennes aux japonais[b] » et le texte qui suit est un hommage à cette personnalité exceptionnelle, en même temps qu'un vibrant appel à soutenir l'œuvre fondée par lui et que continuaient, sur place, les religieuses japonaises de Sakuramachi. Il fut publié dans la revue *Rythmes du Monde*, t. VIII, n° 2, 1960, « Aspects du Japon », p. 123-125.

L. Mr.

Dans le numéro de *Rythmes du Monde* intitulé *Le Japon face au Christ*, l'accent a été mis sur la perspective historique et missiologique, où il semble que l'Église soit apparue aux Japonais comme les appelant, *du dehors*, à recevoir un étranger comme leur hôte, s'en remettant forcément à la motion invisible de l'Esprit-Saint pour leur faire connaître en cet hôte étranger leur propre Sauveur à eux.

Il est d'ailleurs malaisé, dans un exposé général, dans un « bilan », de faire entrer en ligne de compte cette « récognition » intime et toute personnelle, ressentie dans « le confessionnal du cœur[c] », en secret – le mystère de la Visitation – le geste de la « fraction du pain » à Emmaüs[d]. Et pourtant, D. François de Grunne y a fait allusion dans ce numéro, à propos des icônes japonaises « non-chrétiennes[e] » démarquées pour servir à la dévotion et au culte clandestin d'une chrétienté traquée.

Charles de Foucauld m'a fait comprendre, à propos de l'Islam, de l'Islam « face au Christ », qu'il faut, pour déterminer l'union désirée, fraternelle, avec nous, que dans ce « face-à-face », une brusque interversion de rapports s'établisse – une grâce s'allume dans « *le miroir du cœur de l'Islam* » – lui faisant prendre conscience, en lui-même, de cette face douloureuse du Christ que nous lui tendons, et, bien entendu, que le miroir de notre cœur à nous reflète en nous (pour nous enivrer) cette compassion soudaine, allumée dans le tréfonds des âmes musulmanes, par cette Lumière « qui éclaire (nous l'avions oublié, peut-être autant qu'elles) tout homme venant en ce monde[f] ».

Le « face-à-face » du Japon et du Christ doit aboutir à cette intussusception[g] profonde du Christ comme de ce Salut attendu au terme de tous les pèlerinages japonais visant à rendre le miroir de l'âme absolument pauvre, clair et nu, vidé de toute chose créée, pour que la Vérité y descende comme dans l'esprit, la pensée. C'est même là, je crois, la signification primitive du pèlerinage national d'Isé.

Hiérarchiquement cette intussusception du Christ par le Japon a été définie lorsque Rome a constitué des évêques japonais, dont l'archevêque de Tokyo, maintenant cardinal[h].

Corrélativement, dans la masse, si faible encore numériquement, de la chrétienté japonaise, on doit pouvoir déceler des germes de vocations

apostoliques, non seulement destinées à être incorporées aux congrégations missionnaires étrangères, mais à former des congrégations japonaises autochtones. Là est le test de la prise de conscience de la *Face du Christ* dans le cœur du Japon.

Sous une forme très humble, très pauvre, et par cela même, irrécusable, ce test me paraît s'appliquer au premier hôpital catholique japonais à Sakuramachi. Pour le fonder, en effet, son fondateur, le P. Vincent Bunkei Totsuka (mort le 17 août 1939), médecin de grande classe et de grand avenir, a renoncé à tout pour devenir un pauvre prêtre (à l'époque où les *Cottolongo* n'avaient pas encore droit de cité[1]). Pour le faire survivre, il a fondé la première congrégation japonaise, les Sœurs de St-Jean l'Évangéliste, autorisées après sa mort, par Rome, grâce au cardinal Marella[J] ; le 18 février 1944 la bonne nouvelle parvenait à la supérieure, la R. M. Maria Okamura Fuku (et à son assistante R. M. Fukoko Totsuka) en « un jour de froid grésil », *mizoré*, comme on dit là-bas. Et le signe de l'esprit du fondateur, son profond amour pour les plus infortunés des malades, continue à guider les Sœurs de Sakuramachi. Le Dr Totsuka avait créé une section pour tuberculeux ; et voici qu'à la réunion du *Catholic Social Worker* de 1954, c'est à ses sœurs qu'il a été fait appel pour soigner, dans un hôpital spécial, les petits enfants japonais débiles mentaux (il y en a toujours, dans ce pays nerveux, sous-alimenté, « volcanique », et la guerre n'en a pas diminué le pourcentage). La R. M. Okamura put acquérir du gouvernement un terrain à Hachio-ji (1954), bâtir cet hôpital, qui a été ouvert pour cette catégorie d'enfants (jadis gardés au foyer familial, pêle-mêle avec leurs frères normaux, ce qui était, nous disait Mme l'Ambassadrice de France Arsène-Henry, la source de bien des tristesses). Cet hôpital, Kônohara Gakuin (St-John's Asylum), fonctionne depuis la fin de juillet 1956, avec 150 lits pour enfants de cette catégorie.

Dans l'ensemble, l'œuvre comprend aujourd'hui 28 professes, 6 novices, 6 postulantes. L'hôpital principal a 217 lits (189 pour tuberculeux pauvres, 17 pour tuberculeux religieux, 11 pour débiles mentaux) et emploie 150 personnes (8 médecins permanents, 3 à mi-temps, 2 spécialistes, 40 nurses).

L'hôpital principal (Sakuramachi), bâti en 1938 en bois, doit être reconstruit d'urgence (car il menace ruine, en cas de séisme ou de typhon ; et il n'est pas « ignifugé »). L'œuvre pense pouvoir obtenir des subsides, prêts à terme, etc., grâce à diverses institutions officielles et privées, mais aucune aide de ce genre n'est prévue pour reconstruire la maison des sœurs (au moins 25) et la chapelle annexe.

Il y a 36 ans, lorsque le fondateur rentra au Japon, il avait, à la suite d'une grâce insigne, compris qu'il fallait *tout abandonner* ; il avait renoncé à son poste de professeur assistant à l'université de Sapporo (Hokkaido), et renoncé à la bourse d'études (deux années) qui l'entrete-

nait en Europe. Il s'était mis, en parfait « Bon Samaritain », à la merci de Dieu, et il avait compris aussi, ce qui n'est pas loin du sublime, que le premier médicament qu'il devait rapporter au Japon, à ses futurs malades, c'était l'aumône de la Dernière Cène, en devenant prêtre.

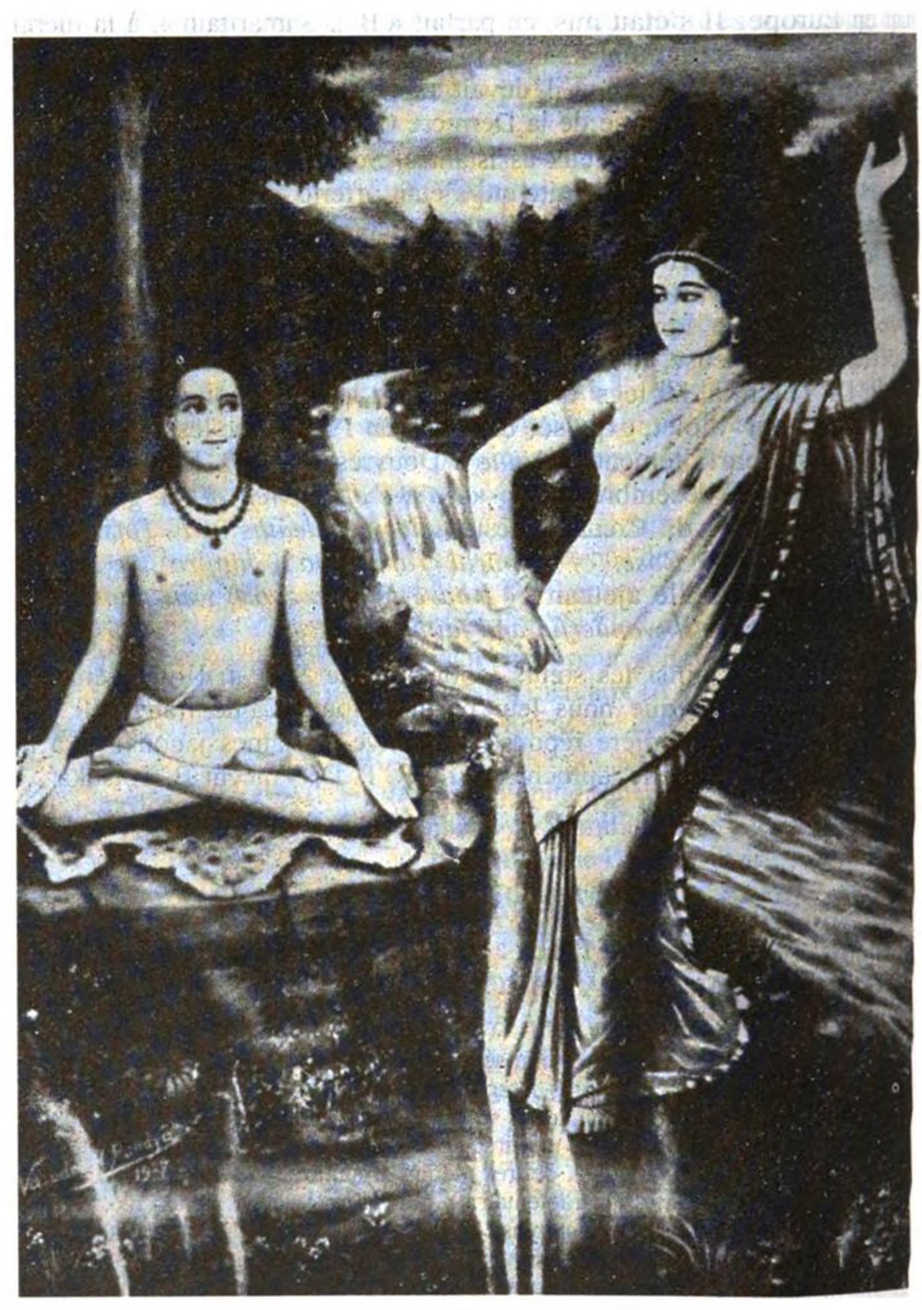
Il n'avait recruté que deux assistantes, Sœur Violet Susman, sa première malade (une compatiente qui s'était offerte pour le Japon, sous la direction de D. Columba Marmion) et Sœur Rose Hermielle Bicknell, fille d'un amiral britannique. Par cette dernière, un Comité de secours (intermittents) avait paru s'organiser en Angleterre pour la fondation rêvée. En France, nous ne pûmes y réussir. Sœur Rose, d'une vocation ascétique rigoureuse, mourut à Tokyo (1927) sans pouvoir transférer au R. P. Dr Totsuka le legs qui eût permis la fondation définitive de l'hôpital. Sœur Violet, expulsée du Japon en 1943, avec les autres étrangers, mourra parfaitement *destitute* à Douvres en 1950. Elle nous écrivait de là, le 28 décembre 1945 : « *I am the only left of the group* des Bons Samaritains du Cœur de Jésus *after the deaths of F. Totsuka, of F. Iwashita, of Sr Rose, of Admiral Yamamoto (Shinjiro). a Saint's death, too...* » et elle ajoutait : « *I have left our work well founded in Japanese hands. All wonderful and faithful souls.* »

Elle désignait ainsi les sœurs japonaises de St-Jean l'Évangéliste à notre fidélité, afin que nous leur portions toute l'aide fraternelle qui convient à cette première réponse collective des âmes japonaises à la vocation exceptionnelle, autochtone, du R. P. Dr Vincent B. Totsuka[1].

LA TENTATION DE L'ASCÈTE CUKÂ PAR L'APSARA RAMBHÂ : SUBLIMATION DE CE THÈME DANS LA DÉVOTION POPULAIRE

Début septembre 1958, Massignon séjourne au Japon, où il est invité à participer à Tokyo au IX[e] Congrès international d'histoire des religions. Sur le chemin du retour, à Saigon, dans « la pagode Mariammane (rue Truong-cong-dinh, ex. Amiral-Roze), une image de piété peinte à Bombay en 1927 par la firme Vasudéo Pandya, de très médiocre facture, SHREE SUKADEO AND RAMBHA, une apsara tentatrice devant un ascète impassible, tout jeune, accroupi comme un sannyasi[a] », le surprend. Le thème le séduit, lui rappelant ses « études sanscrites d'autrefois, avec cette morsure de la vocation ascétique, de l'appel au Désert, suivie, d'abord (encore incroyant) en lisant le Yogasutra de Patanjali, dans la mauvaise trad. de Dvivedi[b] ». Le chromo découvert par hasard dans la pagode évoque le personnage légendaire de

1. M. Taneaki OTABE prépare en ce moment une biographie ; on peut, en attendant, se référer à l'article *Totsuka (V.B.)* de l'*Encyclopédie Japonaise Catholique*, article signé EBIZAWA.



Figuration du « Dialogue entre Rambhâ et Cukâ »,
pagode Mariammane à Saigon
(peinture de Vasudéo H. Pandya, Bombay, 1927 ;
photographie d'Albert Ponnou).

Cukâ, chaste prédestiné ; la tentation de ce parfait ascète par la séductrice Rambhâ est un épisode absent des textes anciens (notamment le *Mahâbhârata*). Massignon devait découvrir qu'il avait été forgé au fil du temps par le folklore populaire, et véhiculé non pas dans la langue classique mais dans la langue dialectale, révélant ainsi le sens profond de la légende, ignoré des savants. Il commença par proposer un premier texte, plus long que celui-ci, à son ami René de Berval en 1960, pour le publier dans la revue *France-Asie*[c]. La parution tardant, il décida de remanier le texte et de le donner en contribution au florilège d'articles réunis en hommage à Carl J. Burckhardt, qui fut président du Comité international de la Croix-Rouge de 1944 à 1948, *Mélanges* parus à Munich en 1961 (*Dauer im Wandel*, Festschrift zum 70, Verlag Callwey). C'est ce dernier texte que nous reproduisons ici.

L. Mr revu.

La tradition classique de la littérature sanscrite nous a transmis plusieurs exemples célèbres de ce thème, – où l'apsara tentatrice est envoyée par les dieux pour faire perdre à un ascète les mérites de sa pénitence, qui menaçait de faire crouler l'Olympe indien[d].

En sanscrit, ces récits nous décrivent l'affrontement du vœu de chasteté parfaite du « brahmachari[e] » avec l'attrait sexuel. L'ascète peut être vaincu dans ce duel que son attitude prométhéenne a provoqué, où sa personnalité définitive, ébauchée par son vœu, se trouve aventurée. L'apsara, elle, obéit à l'ordre des dieux, dans le même sens de sa nature féminine ; elle aussi peut être vaincue, et sa défaite peut être sanctionnée par une punition physique (comme dans le cas de Rambhâ « pétrifiée » par l'anathème de Visvamitra). Mais aucun texte sanscrit ne nous montre, à l'issue de ces duels, de résultat spirituel positif, échange ou solidarité, réalisation du besoin « amoureux », que chacun a, d'être aussi « objet reflété et valable, en rapport avec le sujet qu'il est » (selon le mot profond de J. J. Mayoux à propos de l'héroïne de *Victory*, de Joseph Conrad[f]). Tandis que dans les langues dialectales de l'Inde moderne, « vernaculaires », du marathi au gujrati, du punjabi au bengali et au tamil, nous voyons que la dévotion orale des illettrés a lentement approfondi les récits sanscrits de la tentation, aboutissant à *sublimer* cette scène d'incitation au péché, en grâce, *bhakti*, de transfiguration spirituelle liant et « assomptant » ensemble l'ascète et l'apsara.

La dévotion populaire n'a voulu conserver qu'un cas-limite de cette tentation : opposant le plus inébranlable des brahmacharis, Cukadéo, fils de Vyâsa, à la plus radieuse des apsaras, Rambhâ, fille de Kuvéra. Déjà, dans le texte sanscrit du *Mahabharata*, dans le chapitre 333 décrivant l'envol suprême de l'ascète Cukâ, les plus belles des apsaras sont attirées à le contempler, et leur admiration exclut de leur part tout désir de le tenter[g]. Mais là s'arrête la confrontation spirituelle sereine, entre elles et lui : il n'y a pas catalyse. Tandis que dans la méditation populaire moderne, particulièrement en dialecte marathi, l'irradiante splendeur de

कळे भोगियां भवबंधन । न कळे कां पां तेथींचें मन । जाणा नेणाच शाखें ॥ १९ ॥ स्त्रीदेह नरकसमुद्र । जाणोनि तेथें रमती नर । ते नरकरूपी घोर संसार । केवी परी तरतील ॥ २० ॥ जेथें जन्म तेथें रमती । हे संसारिकांची रीती । विष्ठामूत्रद्वारीं रमती । ते कृमी-रूप निर्धारें ॥ २१ ॥ ऐसें छी छी करोनि देखा । निं-दितां रंभा चडली तवका । मग करिती झाली काय ऐ-का । जन्मेजया श्रोतेहो ॥ २२ ॥ शुकशब्द उल्का शि-रतां श्रोत्रीं । रंभा पोळली जिव्हारीं । तें शल्य काढाव-या बाहेरी । फाड करी स्वहृदया ॥ २३ ॥ दोहीं करीं-चीं दाहीं नखें । उदरीं रोंवोनियां निकें । द्विभाग करून म्हणे देखें । निर्मळ कीं हें कश्मळ ॥ २४ ॥ मौक्तिक-शुक्तीची पुटें । उकलितां अंतरीं चोखटें । कर्पूरकेळीचे गोटे । सारे पदर सोलिल्या ॥ २५ ॥ ऐसे अप्सरीनें पोटीं । म्हणे गुणग्राहका लवी दृष्टी । छेदिल्या नाहीं रक्तवृष्टी । व्यथा मात्र असेना ॥ ४२६ ॥ हे विद्यारत्न वैरागर । निर्मळतेचा क्षीरसागर । सुगंधाचा मटथागर । कीं आगर कळांचे ॥ २७ ॥ अंतरीं पाहे योगींद्र । दिव्य कपोत कृष्णागर । वा चंदन नव केशर । चोख जवादी मृग-नाभी ॥ २८ ॥ ऐसिया परिमळाची पेटी । उघडली तें देखतां दृष्टी । परम आश्चर्य वाटलें पोटीं । देहीं रोमांच उठले ॥ २९ ॥ ताही भाव पातले द्वये । नेणे विकल्प भेद भय । कन्या अथवा देखिजे माय । तैसें जाहलें ते काळीं ॥ ३० ॥ मग काय बोले उत्तर । परिसोत श्रो-ते चतुर । जेणें होय निरुत्तर । वितंडवाद दोहींचा ॥ ३१ ॥ शुक म्हणे ऐक भामिनी । माते पूर्व कर्माची का-

Texte marathi du « Dialogue entre Cukâ et Rambhâ »
(dernière partie, p. 33, du poème de Mukteshvar).

l'ascète Cukâ, la vérité nue de sa chaste adolescence pénètre Rambhâ de stupeur, lui fait reprendre conscience de sa prédestination « virginalement » maternelle envers Cukâ.

On comparera le chromo « Made in Germany » reproduit en hors-texte (voir planche III [reproduite ci-dessus, p. 782, NdÉ]) avec le texte marathi ci-contre en caractères dévanagaris, versifié[1]. Le *chromo* a été établi, pour propagande dévotionnelle commerciale, d'après l'original, peint en 1927 d'un artiste, brahmane, gujrati, Vasudéo Hiralal Pandya (né en 1895 à Harsol ; près d'Ahmedabad, où il s'est retiré), de la caste Nagar Brahmin de Visalnagar ; vaishnava[h]. – Le *texte* reproduit la page 33 du *Rambhâ-Cukâ Samvad* (= dialogue de R. et C.) versifié au début du XVIIe siècle par le poète marathi Muktéshvar : dont les lignes 7-18 montrent l'apsara Rambhâ se justifiant de l'accusation de l'ascète dénonçant ses provocations charnelles ; en « ouvrant son cœur », pour lui faire respirer le parfum de sa pureté[2].

Récit sera publié ailleurs (dans *France-Asie*, de Tokyo) de ma rencontre fortuite avec ce chromo, dans une pagode à Saïgon, ainsi que de l'identification du texte « vernaculaire » de Muktéshvar. Ce sont deux grands amis de Gandhi et du brahmacharisme, Pyarelal[i] et K. S. Kalelkar[j], qui me mirent sur la piste ; c'est M. J. H. Lakhani (Chhotu) de Bombay qui a réussi à retrouver l'adresse du peintre Vasudéo H. Pandya et à me procurer le texte marathi de Muktéshvar (et d'Uddhava Chighana) ; lequel texte m'a été analysé en anglais à Paris par M. Vasant Ambekar : qui l'avait entendu de la bouche de sa Mère, dans son enfance, à Poona.

Les lignes 7-18 du poème de Muktéshvar affirment positivement ce que le chromo a suggéré de suite, non pas à moi seul mais à Pyarelal, dans la *prise de regard* entre l'ascète et l'apsara. Ce n'est pas une prise de regard hostile, aheurtée et « close », c'est une perspective « ouverte » sur une extase communielle ; où l'ascension radieuse de Cukâ vers le ciel de l'ascèse fait « retrouver » par la belle Rambhâ sa prédestination et sa finalité d'apsara, née du barattement de la mer, dispensatrice de l'*amrtâ*, de l'ambroisie qui enivre d'immortalité sanctifiante, – non pas corruptrice par une chair vouée à la putréfaction, mais âme d'Océanide eschyléenne, consolatrice d'un héros envié des dieux[k].

---

1. J'aurais voulu ajouter un texte gujrati parallèle à ce texte marathi mais je ne l'ai pas encore retrouvé ; d'autre part M. Vasudéo H. Pandya m'a écrit qu'il ne se souvenait plus d'où il s'était inspiré en 1927 ; et que son intention avait été d'exalter un héros, en nos tristes temps de *kali-yuga* sans approfondir sa victoire sur l'apsara (Lettre 6/12/60).

2. « Rambhâ-Cukâ Samvad » de Muktéshvar, éd. Bombay, (1903), 36 pages. – Ce poème a été résumé par le poète Uddhava Chighana, *Poems*, ed. Narayan Chintaman Kelkar, impr. Nirnaya sâgara, Bombay, 1902, pp. 1-3 : « *Cukâ Rambhâ Samvad* ».

Il y a plus : dans cette sublimation populaire d'un thème de tentation classique[1], la dévotion des humbles oriente, d'elle-même, sans qu'il faille voir là une influence externe, soit de l'Islam persan, soit de la chrétienté syro-malabare[l], vers une solution correcte des deux principaux problèmes religieux qui ont si longtemps troublé la pensée de l'Inde : – celui du nombre des réincarnations, – celui de l'unicité de la vérité divine. Pour le premier problème, en effet, Cukâ dit positivement à Rambhâ, après l'avoir durement rabrouée comme une courtisane, qu'il a honte d'avoir douté de la pureté de son cœur, et de s'être « retranché » contre elle dans la forteresse stérile de son ascèse : « pardonnez-moi... je vous le promets, quand je renaîtrai, c'est dans votre sein (litt. ovaire) que j'aurai, avec ma reconnaissance, la joie de votre cœur pur, odorant le musc, en partage. Et vous serez ma Mère, et j'aurai l'honneur unique d'avoir une Mère telle que vous. – De mon passé je ne me soucie plus, et, ce qui me réjouit maintenant, c'est la pensée que j'aurai le privilège d'être votre fils dans ma nouvelle naissance. » – Rambhâ, entendant ces paroles de Cukâ, se met à tressaillir, ses yeux sont pleins de larmes (de vénération), elle ne peut parler (de suite)... (Muktéshvar, *l. c.*, stances p. 33, en bas).

Il n'y a pas un nombre indéfini de renaissances, il n'y en a qu'une, celle où l'on « rentre dans le sein de sa Mère », comme Jésus le dit à Nicodème[m].

Pour le second problème, Cukâ dit aussi positivement à Rambhâ, qui l'incite à interrompre son ascèse, pour expérimenter les joies de l'Olympe, qu'il ne veut pas de cette idolâtrie qui polythéise indûment, en les isolant, les attributs divins (comme dans les temples de Bénarès), il rejette leur fausseté : en vrai brahmachari, Cukâ est devenu « un », parce que Brahman l'atman des Upanishads[2n] qu'il a rejoint, est Un. Mais l'ascèse parfaite n'aboutit pas à la simple destruction de la chair en vue d'un paradis purement spirituel ; pas plus que le *satî* héroïque de la veuve fidèle sur le bûcher de son époux. Consommant le dialogue entre l'Amante et l'Aimé, qui oppose la splendeur virile à la grâce féminine dans un duel où ils ne pourraient que s'entre-détruire, il y a un Tiers interlocuteur, qui opère la jonction, il y a l'Amour, l'Esprit de Vérité,

1. En même temps que la sublimation du « dialogue » s'opérait dans les dialectes modernes, – ses deux interlocuteurs étaient l'objet d'un processus analogue. Cukâ, devenu le promulgateur prométhéen du *Bhagavata-Purana* pour la dévotion vichnouïte, est placé par le célèbre Kabir tout en tête des plus grands saints de l'Inde (*Bijak*, st. 91 ; cf. Charlotte Vaudeville, *Au cabaret de l'amour*, 1959, pp. 58, 61, 77, 79, 91). Quant à Rambhâ, enlevée par Ravana et sauvée par Rama (tout comme Sita, Rambhâ avait été « pétrifiée » par une malédiction de Visvamitra, qui cèdera plus tard à une autre apsara, Minâka, dont naîtra Çakuntala), elle devint l'idéal de la beauté féminine.

2. Sur les *Upanishads*, cf. notre éd. des *entretiens* d'un mystique musulman, le prince Dârâ Shikûh, ap. *JAP* 1926-2, 285-334°.

Satya, qui brise l'altérité entre les deux, les transfigure et ressuscite « ensemble », dans un Lieu sacré.

Reprenons la planche hors texte : la peinture, d'abord, traitée, selon l'académisme assez britannique que M. Vasudéo H. Pandya avait appris à l'atelier de Manilal Jani, maintient scrupuleusement les traits traditionnels ; Cukâ, le torse nu, est assis en padmasâna (« position de lotus ») sur sa peau de tigre, il porte le double chapelet sivaïte, *mâlâ*[1], avec le cordon sacré, *upavîta* ; – Rambhâ, avec ses deux robes, l'une moulée, l'autre flottante (cachant à demi les pieds), et son bandeau au front, et ses trois bracelets aux poignets, se rejette un peu en arrière, touchant à peine le sol ; elle est entourée de toutes les merveilles du printemps, feuillages agités par la brise, fleurs s'ouvrant pour répandre leur parfum, abeilles bruissantes, – cascades des eaux s'écoulant des sommets neigeux, Himalaya ou Mérou (lac Anavatapta) de cette Gangâ, pour apporter, comme au Néak Pean d'Angkor[2], la guérison aux corps et aux âmes. L'échange des regards brille transversalement, pénétrant tout le paysage d'un éclairage spirituel, chaste.

Ensuite, le texte de Muktéshvar. Ses stances avaient d'abord suivi littéralement les modèles originaux sanscrits, maintenant l'opposition stricte entre le vœu inébranlable de l'ascète, et les appels répétés de la tentatrice aux joies charnelles, dans les nuits de pleine lune, et l'enivrement du printemps. Ces prototypes sanscrits (*Subhashit Ratnakar*, amicalement communiqué par K. S. Kalelkar ; – poème anonyme de 39 stances traduit en gujrati par Tanamani Shankar Lalshankar Shiva, – *Rambhâshuka Samwadrupa*, Shenugar Dyananirmaya, éd. à Ahmedabad, 1931, par Pandit Hareram Sudnyaram, ces deux derniers amicalement communiqués par M. J. H. Lakhani) poursuivent l'antithèse. Tandis qu'ici Muktéshvar (suivi par Uddhava Chighana, dans son Cukâ-Rambhâ Samvad de la fin du XVIIe siècle) introduit la péripétie cathartique ; Cukâ passant de la critique générale de l'hypocrisie charnelle des femmes à son application directe à sa tentatrice Rambhâ, celle-ci passe de l'appel général aux joies sexuelles à sa justification personnelle, et riposte, « pleine de fierté offensée », en « entrouvrant son cœur » ; ce qui confond Cukâ. Par-delà son entêtement ascétique, Cukâ découvre le mystère pur de l'« irradiante » beauté de la femme.

C'est là ce qui m'avait saisi à Saigon, devant ce chromo, cet appel à une sublimation spirituelle, au brahmachari, comme me le confirma Pyarelal. L'Inde me tendait une solution du problème que m'avait posé, depuis des années, sous une forme ambiguë, en chrétienté grecque puis

1. Le mâlâ a 108 grains d'olaeocarpus (*rudruska*) ; l'*upavita* est en trois ficelles (Mrs Amina Ahmed Kar, de Dacca).

2. Néak Péan : H. Marchal, *BEFEO*, t. 26, p. 1-9 ; M. Glaize, *BEFEO*, t. 40, fasc. 2 (comm. am. G. Coedès) cf. sur son arbre protecteur, brisé par l'ouragan du I. XI. 1935, cinq jours avant la mort de Sylvain Lévi, qui l'avait pressenti. V. Goloubew, *BEFEO*, t. 35, p. 556.

celtique, le syneisaktisme des « agapètes » d'Éphèse et de leurs *virgines subintroductæ*, et celui des pèlerinages d'Érin où la belle Crinog, religieuse, n'hésitait pas à « dormir sous le même manteau » qu'un jeune compagnon, afin de lui faire surmonter la tentation qu'elle lui présentait[p]. Kuno Meyer a étudié cette psychologie périlleuse[1], où je verrais volontiers la source de l'échec du syneisaktisme profane tenté ensemble par Tristan et Yseult.

La solution indienne du Cukâ-Rambhâ Samvad est plus franche, le brahmachari consommé est inattaquable, son âme semble « être identifiée avec la Paix elle-même » (selon le mot de saint Jean de la Croix, repris par Gandhi).

Parallèlement au thème indien de l'*Apsara qui devient la Mère* de celui qu'elle risquait de désirer charnellement, *au moment où elle lui fait respirer le parfum de son cœur*, en le lui entrouvrant, – le folklore nous offre le thème du *lait jailli des seins d'une vierge, pour en faire la Mère d'un héros* qu'elle risquait de désirer charnellement. C'est le thème des légendes javanaises (Raden Pakou) et indiennes (de Vaisali) étudiées par E. Cosquin[2]. Ces légendes ne sont pas de simples « explications » de rites d'adoption, comme l'avait pensé René Basset, elles créent un lien sanctifiant, communiel, de maternité entre le héros et la vierge qui lui découvre son sein (pour l'allaiter) ou son cœur (pour qu'il en odore le parfum de sainteté). C'est le thème des légendes de Sainte Brigitte et de Sainte Germaine[3q], c'est l'extase de Gertrude van Oosten[r] et de Sainte Lydwine de Schiedam admises à allaiter l'Enfant nouveau-né la nuit de la Théophanie[4]. Thème repris par Claudel dans sa « Violaine » donnant un lait miraculeux à l'enfant de sa mauvaise sœur, avec une guérison soudaine[5].

C'est l'évocation de ce « *milk of human kindness*[s] » dont le monde a soif. Et si je me suis permis de l'évoquer ici, aujourd'hui, c'est qu'en notre temps cynique, où l'on a vu des combattants achever leurs propres blessés sur le champ de bataille, pour « s'en alléger » dans leurs mouvements, le CICR de Genève – où C. J. Burckhardt siège, – est pratiquement le seul à donner aux blessés, prisonniers, et réfugiés des deux camps ennemis d'à présent ce « lait de la miséricorde » : cela qu'il m'a permis.

1. Kuno Meyer, *Sitzb. Pr. Ak. Berlin*, 1918, 362-374 ; cf. *Études Carmélitaines* 1951, p. 98, n. 1.

2. E. Cosquin, *Études folkloriques*, 1922, p. 199-264 (comm. G. Massignon).

3. Sur Sainte Berhet de Kildare, cf. Tom Peek Coss, *Motif-index of early Irish literature*, Bloomington, Indiana, 1952 (cit. Stith-Thompson, *index*, T. 611). – Sébillot, *Folklore de la France*, 2, 213 ; 3, 61, 285. – et Paul Delarue, *Brigitte, « la maman qui m'a pas fait, mais m'a nourri »* (*ap.* rev. « *Fabula* », Berlin, 1959, 2/3, pp. 254-263 (comm. am. M[me] Teneze à M[lle] G. Massignon) ; – cf. le mot d'une noble abyssine à Frobenius, *Der Kopf als Schicksal*, München, 1924, 88 (d'après J. Campbell). Gaston Maugard, *Contes des Pyrénées*, Paris, Érasme, 1935, pp. 175-181 (et « Folklore », n° 67, 1952, p. 25).

4. J. K. Huysmans, *Sainte Lydwine*, grande éd. en caractères gothiques, 1901, p. 242.

5. Richard Griffiths, *Claudel et Sainte Lydwine*, ap. *Bull. Soc. Amis de J. K. Huysmans*, 1959, n. 38, pp. 436-439.

un certain 22 mars 1956 que je n'oublierai jamais, de l'aider à faire apparaître, dans certains « camps » en Algérie : ce sourire de compassion maternelle, « pleuvant » sa douceur sur le juste et l'injuste, impartialement, sur une humanité déchirée qui meurt quand elle en est sevrée.

L'ABBÉ JULES MONCHANIN

Jules Monchanin (1895-1957), ordonné prêtre en 1922, avait consacré sa vie à l'Inde, où il vécut de 1939 à sa mort. En 1938, il était entré dans la Société des auxiliaires des missions à Louvain, avant de se mettre, l'année suivante, au service de l'évêque indien Mgr J. Mendonça, et de consacrer dix années aux plus humbles villages de l'Inde, comme vicaire et comme curé. En 1950, il fonda, avec le bénédictin Henry Le Saux, un petit ermitage contemplatif (*ashram*). Il rencontra Louis Massignon en mai 1930, à Marseille, à l'occasion de la XXII[e] semaine sociale. Bien vite il se mit à son école, complétant sa grande culture hindouiste et sa connaissance d'Israël par des études approfondies sur l'Islam. Une amitié profonde se noua entre les deux hommes. À la fin des années 1930, ils collaborèrent ensemble à un petit « groupe de rapprochement judéo-catholique[a] ». Texte publié dans *L'Âme Populaire*, n° 346, novembre 1957, Saint-Denis, p. 4.

L. Mr revu.

Il nous a quittés jeudi dernier 10 octobre 1957 à la clinique de l'hôpital Saint-Antoine où notre ami Morel-Francoz, Résident français à Pondichéry, l'avait fait transporter (vingt heures d'avion). À notre dernier entretien quelques heures avant sa mort, le visage creusé, la voix haletante, les yeux magnifiquement purs et sereins, nous nous disions que l'au-delà de la mort c'est l'essentiel Désir.

Il nous avait quittés pour son Ashram indien en Maduré il y a plus de vingt ans, entièrement donné aux âmes de là-bas, serviteur des pauvres, des proscrits, des parias que Gandhi, le premier, a fait respecter de leurs frères de race.

Il m'avait laissé en partant avec l'amitié sainte de deux de ses Filles spirituelles, la R. M. Marie-Abraham à Beyrouth, et la Supérieure des Clarisses à Rabat[b], le service des âmes musulmanes arabes les plus abandonnées, les plus persécutées, les mieux torturées par nos frères chrétiens, les « crouillats » comme on les appelle, déformant ainsi ignoblement le mot arabe *akhouya* qui signifie « mon frère ».

Monchanin avait un amour passionné pour les âmes les plus humbles qu'il voulait recueillir à genoux ; c'était aussi une très haute intelligence, il avait profondément étudié la sagesse traditionnelle des livres que méditent les Indiens sur lesquels il a écrit de si beaux commentaires. Entre tant de théologiens indifférents et de missiologues trop intéressés, Monchanin s'était placé dans une sorte de *no man's land* exposé

aux projectiles des deux camps. Son intelligence exceptionnelle loin de refroidir sa compassion l'avait universalisée dans le temps comme dans l'espace. Je n'oublierai jamais ce qu'il me disait au moment où il fournissait au Bulletin des Missions de Lophem[c] des articles d'une si exceptionnelle noblesse : « Quand nous aurions converti tous les vivants du monde entier pour en faire des chrétiens à notre image (si déficiente) il reste tous les morts de l'Inde pour moi, de l'Islam pour vous ; et tant que nous n'aurons pas compris cette toute puissante intercession pour tous les morts qui seule permet de faire converger les différents milieux religieux humains depuis leur origine jusqu'au Juge du Jugement, le Christ aux mains percées par sa justice, nous n'aurons pas rempli la vocation que Dieu a gravée dans notre cœur, vocation universelle. »

À Saint-Séverin, lundi dernier 14, tous les amis qui se pressaient à sa messe d'enterrement, où nous sentîmes si intimement l'union du sacrifice qui se célébrait et du prêtre étendu en face de l'autel dans son cercueil, face au crucifix, – tous comprirent qu'un peu du meilleur de notre prière était monté en présence de Dieu avec le dernier soupir de notre ami : l'abbé Duperray[d] qui était avec lui alors, le vit étendre doucement en croix ses deux bras.

INTRODUCTION

Dès 1919, Louis Massignon prend connaissance du texte fondamental où Gandhi définissait le principe de *Satyâgraha*, la « revendication civique du vrai ». Il le publie *in extenso* en anglais dans la livraison d'avril-juin 1921 de la *Revue du Monde Musulman* (t. XLIV-XLV, p. 55-63). Son intérêt pour la civilisation indienne n'est pas nouveau, puisqu'il a étudié le sanscrit, avant même d'apprendre l'arabe, avec Sylvain Lévi, à l'École pratique des hautes études. La thèse sur Hallâj, qui l'occupe de 1907 à 1922, ne le détourne qu'en apparence du monde indien. Massignon mesure l'influence marquante exercée par la spiritualité hallâgienne sur certains mystiques musulmans de la péninsule (comme 'Ayn al-Qudât al-Hamadânî, soufi du XII[e] siècle, qui appelait Hallâj le « Prince des Amants »), comme il est attentif aux nombreux cas d'« hybridation » entre l'hindouisme et l'islam. C'est d'ailleurs au contact de l'islam que Gandhi aurait approfondi l'idée de « vérité » qui anime sa doctrine de « non-violence active », inspirée de « la tradition hindouiste la plus pure, tout en restant d'accord [...] avec les principes islamiques fondamentaux d'une émancipation graduelle des masses » (*op. cit.*, p. 53). La vérité est affaire d'action plus que de compréhension. Massignon rapproche le *Satyâgraha* gandhien du cri théopathique de Hallâj : « *Ana al-Haqq* » (« Je suis la Vérité »). Il retient particulièrement la vision gandhienne du vœu – cette « détermination inflexible » – comme désir de Dieu. Dans « L'exemplarité singulière de la vie de Gandhi », il esquisse une « courbe de vie » du Mahâtmâ, avec ses points singuliers, ses « nœuds », ses correspondances qui arment en profondeur une destinée, lui conférant une signification transindividuelle et transhistorique. « Exemplarité singulière » d'une existence placée sous le signe du sacrifice et du témoignage. « Singularité », par son engagement à mettre le sacré au cœur de la cité, y compris dans les relations de politique internationale. Or, Massignon ne cesse, à partir des années trente, d'appeler ses contemporains à une véritable conversion intellec-

tuelle et morale, à reconsidérer, à la lumière du jeûne et du pèlerinage, les principes de l'action militante. « Exemplarité » du destin de celui qui scella de son sang la revendication civile et civique de vérité et de justice. La figure de Gandhi, dans la lignée apotropéenne, accompagne Massignon dans tous les combats menés contre le cynisme des puissants, contre l'arbitraire et la torture, contre les atteintes à la dignité humaine. Fonction à la fois paradoxale et puissante que celle du Mahâtmâ dans le dispositif massignonien : une *praxis* souvent déroutante, parfois « approximative », toujours éminemment rayonnante. Massignon ne le rencontra que deux fois, brièvement, le 5 décembre 1931, à Paris, chez Louise Guieysse-Bréal, fondatrice des Amis de Gandhi. Lorsqu'il se rendit lui-même en Inde, en juin 1945, Gandhi était en prison. Il mourut assassiné le 30 janvier 1948. F. L.

LA SIGNIFICATION SPIRITUELLE DU DERNIER PÈLERINAGE DE GANDHI

Paru dans les *Mardis de Dar el-Salam*, 1956, p. 3-24.

F. A.

I

C'était, il y a quinze jours, la fête de l'Épiphanie. Je me trouvais aux Indes, à New Delhi, parmi les invités du Ministre (musulman) de l'Éducation du Gouvernement de l'Inde, ou plus exactement de la Commission Nationale Indienne de Coopération à l'UNESCO, appelés à participer au « Seminar on the Contribution of Gandhian Out-look and Techniques to the solution of tensions between and within Nations[1] ».

Cette invitation m'avait poursuivi par câble durant mon trimestre universitaire aux États-Unis[a], et, me souvenant de l'édition parisienne que j'avais donnée, dès avril 1921, des pages fondamentales de Gandhi sur la « revendication civique du vrai » (ou *satyâgraha* : ap. *Revue du Monde Musulman*[b]), et de mes deux contacts directs avec Gandhi, à Paris, le 5 décembre 1931 (chez Mme Guieysse[2], et à Magic-City[c]), – je n'avais pu m'y dérober. D'autant plus qu'avant d'aborder la langue

1. Les procès-verbaux des réunions (5-7 janvier 1953) ont été réunis en volume (ed. Ministère de l'Éducation, New Delhi, mai 1953, 424 pages), en anglais, avec introduction de M. Humayun Kabir. On y retrouvera mes interventions aux p. 48-49, 52-64 (tirées à part), 67-70, 74, 81, 366-367, 406-409. – Le présent texte y est daté du Caire, 20-1-1953.

2. Mme Louise Guyiesse-Bréal, née en 1872, entrée dans le coma le 30 janvier 1954 (6e anniversaire de Gandhi ; morte le lendemain) ; elle avait été l'hôtesse de Gandhi à Paris (1931), 166, Bd Montparnasse. Fondatrice des « Amis de Gandhi » dès 1932, elle publia dans ses « Nouvelles de l'Inde », périodiquement, des extraits de la presse gandhiste « Harijan »

arabe, j'avais étudié le sanscrit au cours de Sylvain Lévi[d], – et que mon vieux désir de visiter l'Inde s'était trouvé réalisé en 1945[e] ; sans pouvoir y rencontrer Gandhi, alors en prison.

Et Gandhi avait été tué le 30 janvier 1948, ayant assisté le 15 août 1947 au schisme fratricide de « Mother India » proclamée indépendante sous la forme de deux États rivaux : l'Inde (Bhârat hindou), et le Pakistan musulman, dans l'explosion des haines, et la déportation de 12 millions de réfugiés, tant musulmans qu'hindous.

Les derniers mois de la vie de Gandhi s'étaient usés à courir du Penjab en Bengale, prêchant inlassablement la non-violence aux deux partis unis jusque-là pour chasser l'occupant britannique, et brusquement déchaînés l'un contre l'autre au lendemain de l'évacuation.

Tandis que le matérialisme des politiciens européens décrétait qu'il n'y avait plus à s'occuper des idées sociales de Gandhi, puisqu'il était mort vaincu, et que ses amis, comme le pandit Nehru, à la tête du Gouvernement de l'Inde, mettaient en sommeil, pour raisons d'opportunité, sa doctrine de la non-violence, – un sentiment sourd persistait çà et là, de par le monde, et dans l'Inde (où Vinobha[f] commençait son admirable mouvement, si gandhiste, pour persuader les grands propriétaires de mettre à la disposition des paysans sans terres d'importants domaines à allotir entre eux) : pressentant, devant la menace des deux matérialismes, le matérialisme technique du grand capitalisme colonial, et le matérialisme marxiste des Soviets, que l'exemple de Gandhi ouvrait une voie de salut pour l'humanité. Que les perspectives de l'expérience sociale tentée par Gandhi dépassaient les frontières de l'Inde, et que son œuvre pouvait être reprise.

Notre convocation portait deux mots un peu équivoques, voulus par l'UNESCO, et fortement marqués d'intellectualisme : « techniques », mot fort impropre pour Gandhi. Prenons, par exemple, le problème du *birth-control* : tandis que les techniciens proposent des procédés anticonceptionnels, à partir de la méthode Ogino, jusqu'à l'avortement, Gandhi préconisait le vieux vœu traditionnel (*brahmacharya vrata*) faisant aboutir la vie conjugale à un chaste célibat. Un vœu n'est pas une « technique », Gandhi l'a dit avec d'autant plus de mérite que cela l'opposait à la fois aux prétentions de la plupart des Yogis hindous qui réduisent la vie spirituelle à un travail d'entraînement « gymnastique », et des sociologues européens qui la réduisent à une évasion imaginaire hors de la pression du milieu social.

Et « tensions », mot technique également impropre, utilisé par Klineberg[g] et Lévi-Strauss dans les milieux dirigeants de l'UNESCO pour désigner ces altérations des rapports sociaux normaux qui préludent aux crises et aux guerres. Là encore, je pense que Gandhi n'aurait pas employé le mot « tensions » de façon équivoque comme l'UNESCO pour désigner toutes les anomalies statistiques, tensions vers le bien, comme vers le mal, à la manière de Freud, confondant la luxure et la charité sous le même terme ambivalent de « *libido* ». Mais il n'aurait pas non

plus suivi la terminologie quiétiste de tant de mystiques hindous, qui définissent l'héroïsme (une « tension », pourtant, s'il en fut) comme une placidité sereine de l'âme, une ataraxie de philosophe. En mourant, Gandhi tentait de dire à son meurtrier une formule de prière lui permettant d'échapper à son « karma » ; ce qui témoigne d'une forme de compassion angoissée caractéristique. De façon précise, Gandhi, à la suite de Tolstoï et de Ruskin[h], se refusait à confondre sous le même terme d'économie politique, « intérêt » ou « valeur », une tension loyale, avec une tension perverse.

Ceux à qui notre convocation avait été adressée, Lord Boyd Orr (Angleterre), Dr. Ralph Bunche (U.S.A.), Pasteur Niemöller (Allemagne), G. Tucci (Italie), Mme Meireles (Brésil), H. Haekal (Égypte), M. Deftari (Perse), Y. Tsurumi (Japon) apportaient des orientations de pensée plutôt humanitaires que scientifiquement sociologiques, plus expérimentales que théoriques[i]. En face de nous, les leaders gandhistes étaient surtout des théoriciens ; A. Kripalani, notamment, intime confident de Gandhi, dont il s'efforça de systématiser l'attitude mentale, tandis que Kalelkar la reliait davantage aux vieux textes sanscrits, et Pyarelal à une compassion clairvoyante pour les humbles.

II

Le 5 janvier, nous avions, sur mes instances, fait précéder le geste classique d'accrocher une couronne au Four Crématoire (à Raj Ghat) où le corps de Gandhi avait été incinéré, avant qu'on porte ses cendres à Prayaga (Allahabad), pour les jeter dans le Gange, – par quelques minutes de recueillement à Birla-House, sur l'herbe courte de la pelouse carrée où Gandhi avait été frappé le 30 janvier 1948.

Là, on nous raconta comment, dix jours avant, le 19, des femmes musulmanes de Delhi, qui s'étaient décidées, avec Mme Amat el-Salam, à jeûner avec Gandhi pour la paix entre Musulmans et Hindous, jusqu'au 18, étaient venues en délégation, voilées, jusqu'à la porte de Birla-House, se plaindre à Gandhi que, malgré leur jeûne, les violences n'avaient pas cessé, dans Delhi, contre la minorité musulmane. Elles étaient « en purdah » (voilées). Gandhi vint à elles, et leur demanda de lever leur voile devant lui « comme devant leurs frères et époux » ; ce qu'elles firent toutes[1]. Il leur dit sa compassion à leurs épreuves, son espérance de voir cesser le boycottage des musulmans, de voir revivre « l'exquis artisanat musulman » dans Delhi. Elles se plaignirent alors qu'elles allaient être privées, par l'hostilité des Hindous, d'aller sept jours plus tard (le 26), à la fête anniversaire d'un saint mystique

1 Récit de cette visite par Gandhi, le soir même, à Birla-House (« Harijan », 25-1-48 ; cf Ga[illegible] [illegible]n-violence in peace and war, ed. Navajivan, Ahmedabad, 1948, t. 2, p. 368-369)

(*'urs* = « noces »), Qutb Bakhtiyâr (mort en 1235 : directeur spirituel d'un sultan de Delhi, Iltutmish[1], qui avait traité à égalité Hindous et Musulmans), enterré à Mehrauli, à 7 milles au Sud de New-Delhi (près du *Qutb* Minar). Gandhi leur persuada d'y aller tout de même, et pour qu'elles aient confiance dans le service d'ordre volontaire qu'il organiserait sur la route pour les protéger, il leur promit d'y aller avec elles (il avait 79 ans). Il y alla dès le matin du 27 janvier ; il y avait des Hindous en nombre (Sanatani), et des Sikhs, mais moins de Musulmans que les autres années. Apprenant que le vandalisme de ses compatriotes hindous avait endommagé l'édifice, Gandhi manifesta sa honte devant le vandalisme de ses frères hindous, et promit que tout serait remis en état. Les excès en sens contraire commis en Pakistan par des musulmans contre des hindous ne sont pas une excuse. Quand bien même le monde entier agirait mal, devons-nous agir mal ? Si Gandhi recourait à des actions mauvaises, les musulmanes qui l'entendent n'en seraient-elles pas navrées ? Et ce serait pour lui pire que la mort.

Les pèlerins musulmans ayant pu arriver jusqu'à la tombe de Qutb Bakhtyâr, sous la protection de la police volontaire mixte, et grâce à des autobus, Gandhi fut reçu par les musulmans sous la qubba (à clairevoie) du saint, accompagné par les femmes hindoues de son Ashram. Le gérant du Waqf, Hilâl Qutbi (descendant du saint), rappela, dans une allocution, les grands exemples de tolérance, d'égalité et de justice dus au sultan Iltutmish sous l'influence de Qutb Bakhtyâr. Ma'ni Sahib, gérant du waqf Muhyiddin Tschishti à Ajmir, remercia Gandhi d'avoir rendu possible la célébration de cet anniversaire (*'urs*), et marqué ainsi le début d'une réconciliation, l'espoir, aussi, d'un retour dans leurs foyers des milliers de musulmans chassés depuis six mois[2].

Gandhi, très ému, se décida à parler, quoique venu en pèlerin, non en orateur. Convaincu de l'unité profonde de toutes les religions, il déclara : « Je vous demande, comme à des frères de sang, de former le vœu de ne jamais plus prêter attention à la voix de Satan, en abandonnant la voie de la fraternité et de la paix. » Ayant récité, avec ses compagnes, des versets coraniques (dits chaque soir à son Ashram), à la demande des musulmans présents[3], Gandhi termina en priant ses auditeurs de ne pas chercher à venger l'attentat commis contre le camp des Réfugiés, à Parachinar (près Peshawer) ; réclamer le talion, « sang pour sang, c'est le chemin du suicide », il faut opposer l'amour même au meurtrier. Cela peut paraître difficile, mais cela ne l'est pas. C'est pourquoi, lorsque j'ai rompu mon

---

1. Cf. sur Iltutmish, l'étude du prof. Khaliq Ahmad Nizami, d'Aligarh, ap. « *Islamic Culture* », Hyderabad, avril 1946, p. 165-180.

2. 'Urs repris les 29-30-31 octobre 1955 (pour le *mawlid*) selon l'affiche signée « Niyâzî Qutbi » ; cf. reprod. h.t. [manquant ici. NdÉ].

3. Récit par Gandhi, le soir même, à Birla House (*ap.* « Gandhi, non-violence... », *l. c.*, t. 2, p. 389-392). Probablement la *Fâtiha*.

jeûne (le 18), j'ai fait la remarque que si seulement les gens de Delhi pouvaient purifier à fond leurs cœurs, et les garder ainsi purs, Delhi pourrait résoudre le problème de l'Inde (une). Mais, si, au contraire, les gens de Delhi agissaient contrairement à leurs pensées, simplement pour prolonger la vie d'un vieil homme comme moi, c'est ma mort, en réalité, qu'ils provoqueraient, tout en s'imaginant qu'ils sauveraient ma vie.

(*N. B.* – J'ai tenu à refaire, le 6 janvier, ce pèlerinage ultime de Gandhi, à Mehrauli, y amenant avec moi les deux délégués musulmans, H. Haekal, et M. Defteri. Nous vîmes, sous la qubba, une inscription arabe attestant qu'elle avait été réparée, en exécution de la dernière promesse de Gandhi. H. Haekal observa : Gandhi s'est vraiment montré pour nous un frère ; devant notre guide, le gérant du waqf, Niyâzî b Hilâl Qutbi, à qui je remis la biographie en persan d'un autre martyr, Hallâj, par Ferhadi).

Gandhi est bien mort dans la passion de l'unité ; le matin même du 30 janvier, où un fanatique de l'aile droite du Mahasabha le poignarda, il avait achevé, pour « les 700 000 » villages de l'Inde, le plan d'une constitution inter-communale basée sur la non-violence, s'appuyant sur de petits groupes, répartis dans chaque village, d'adhérents au gandhisme, tissant eux-mêmes leurs vêtements (khadi), poursuivant l'éducation des arriérés, selon les règles de l'Hindustan Talim Sangh (de Sevagram, à Wardha, U.P.), ayant abjuré, si Hindous, le tabou de l'intouchabilité, luttant pour la suprématie du pouvoir civil sur le militaire[1].

Je voudrais maintenant dégager les leçons qu'il convient de tirer de cette mort exemplaire, où Gandhi a été amené, entraîné petit à petit, par ces femmes musulmanes voilées, du 19 janvier au 27, et du 27 au 30.

La femme, dans la vie de l'homme, représente la visitation de l'Étranger[1], du sacré. Elle est le signe de l'hospitalité, elle substitue la parenté cognatique à la parenté généalogique mâle des agnats, elle suspend cette parenté légale, quatre fois, dans la généalogie légale du Messie (Thamar, Rahab, Ruth, Bethsabée), avant de la supprimer dans la conception virginale, avec Marie.

En Islâm, l'action de la femme, pour voilée qu'elle soit, comme son visage, traduit l'intervention « étrangère » de l'Esprit divin dans la société humaine. Sa participation aux cinq devoirs fondamentaux du monothéisme abrahamique, diminuée en apparence par des périodes d'incapacité physiologiques, est rehaussée par les degrés supérieurs de liberté que ces déficiences même confèrent au libre choix de chacune. Quand elle remplit ses devoirs canoniques, ce qui est *fard* (d'obligation stricte) pour l'homme, est, pour la femme, *nâfila* (surérogatoire). Or, c'est par les *nawâfil* que l'on se rapproche spirituellement de Dieu. L'homme atteste,

1. Cf. « Gandhi, non-violence... », *l. c.*, t. 2, p. 392-394.

tandis que la femme conçoit. La *shahâda* (attestation que Dieu est Un) devient chez la femme un *dhikr khafi* (mémorial du cœur). La « guerre sainte » des femmes, dit un hadîth, c'est le pèlerinage béni (*hajj mabrûr*). C'est derrière le second voile d'une *maqçûra* (clôture grillagée de nonne) que la femme musulmane peut participer à la prière publique du vendredi (*salât*). C'est par procuration qu'elle peut payer la dîme aumônière (*zakât*). Quant au jeûne canonique (carême de Ramadan), le fait d'être pour la femme, presque facultatif, en avive chez celles qui jeûnent, l'importance « dévotionnelle », en font presque un vœu.

Ce n'est pas par des femmes musulmanes que Gandhi se forma une éthique de la Femme, au début. C'est à la suite de la méditation des grandes figures féminines de la tradition hindoue[k], Sita, d'abord, puis Savitri, Mirabai, et grâce aux œuvres de Tolstoï. Il entrevit, sous une forme prophétique, la promotion finale de la Femme ; née plus noble que l'homme, se sacrifiant davantage, sachant endurer davantage en silence, étant plus courageuse, croyant davantage à la non-violence. Gandhi entrevit aussi qu'un jour cesserait pour elle cette malédiction de la prostitution « vieille comme le monde », mais qui n'a jamais été aussi officialisée qu'aujourd'hui dans les cités humaines. Parce que l'homme a poussé la femme à se parer pour le séduire, à devenir idolâtre de toutes les sorcelleries du démon de luxure. Mais cet âge mauvais doit passer, et la Femme doit faire « adorer le parfum de son cœur », capable ainsi de captiver, non plus son homme, mais l'humanité. En partageant, à égalité, les devoirs religieux de l'homme, avec cette compréhension spirituelle qui lui est propre[1].

Les femmes musulmanes, dans l'Inde, ont une physionomie particulière ; c'est là qu'elles ont, dès le début, reçu une formation éducative d'une valeur morale plus prononcée que dans les autres pays musulmans. Elles se sont intéressées de bonne heure à la vie sociale ; et, après 1920, elles ont compris que la campagne de Gandhi pour une récupération du sens du sacré avait une consonance profonde avec l'intériorisation des rites de l'Islâm, telle qu'une musulmane croyante peut la « concevoir ». Et le sens de la transcendance du Dieu Unique qu'une humble brahmaniste hindoue comme Kasturbai (Mme Gandhi) ne pouvait faire entrevoir à son mari, – Gandhi l'aperçut, à la fin de sa vie, à travers des jeûnes et des pèlerinages entrepris en commun avec des femmes musulmanes, pour la Justice.

Gandhi l'a réalisé *inconsciemment*, car ses phrases stéréotypées sur l'unité de toutes les religions sont de simples rééditions du syncrétisme polythéiste traditionnel de la pensée religieuse hindoue. Et nous savons,

1. Cf. *Gandhian Out-look*, p. 68, 74, 94-95 ; « *Young India* », 10-4-1930, 28-5-1925 (*ap.* Prabhu et Rao, *The mind of Mahatma Gandhi*, Madras, 1946, p. 131-132). Et la revue *Esprit*, Paris, 1955, p. 38-39.

nous, chrétiens, que s'il n'y a qu'une Parole, les divers synonymes à quoi nous pouvons recourir pour rendre compte d'une idée dès que nous l'avons conçue ne sont pas indifféremment « quelconques », et doivent être soigneusement choisis pour s'insérer dans des domaines de pensée définis, avec des structures d'intelligibilité ordonnées.

Mais des rites religieux comme le Jeûne et le Pèlerinage musulmans font partie de la *via negativa* du plus orthodoxe des monothéismes, tendent vers ce Dieu réel, singulier, révélé et inaccessible qui est le Dieu d'Abraham. Ils font concevoir Ses perfections dans des orientations ordonnées, exclusives de toute autre.

Par le fait même que Gandhi se voua à des jeûnes et des pèlerinages avec des croyantes au Dieu d'Abraham, ses concepts de jeûne et de pèlerinage, en sanscrit *vrâta*[1] et *tîrtha*[2], s'approfondirent pour lui. La tradition de l'ascèse hindoue recommandait le jeûne et le pèlerinage comme des techniques volontaires et pénibles d'unification du Moi, de transformation du Moi personnel égoïste en une idée universelle plutôt virtuelle que vivante, parce qu'absence de toute illusion. Et voici que la participation à des jeûnes et pèlerinages musulmans, donc à des actes canoniques prescrits par une loi monothéiste révélée, amenait Gandhi à réaliser ce que la littérature chrétienne, à travers Tolstoï et Ruskin ne lui avait fait connaître que « verbalement », l'imminence redoutable d'un Dieu actuel, au fond de tous nos actes, en eux-mêmes, par intériorisation de ces rites. Et c'est ainsi que Gandhi se trouva amené au Sacrifice suprême, parce qu'il avait fait l'aumône de l'hospitalité (*atithî*) dans son âme, à de pauvres femmes persécutées.

Plus haut que le syncrétisme intellectualiste banal de l'hindouisme ordinaire, Gandhi poussa sa passion de l'Unité jusqu'à cette réalisation de l'unité avec l'Étranger qui s'appelle l'hospitalité, qui est la consommation des « œuvres de miséricorde », parce qu'elle les contient toutes, abolissant l'intouchabilité des parias ; sacrifiant ses privilèges de caste aux parias, il reçut en échange participation aux rites de salut dont les monothéismes abrahamiques ont eu dispensation.

La méditation des étapes spirituelles finales de Gandhi, en janvier 1948, amène à plusieurs réflexions sur la restauration du « sens du sacré » comme moyen de sauver le monde d'une troisième guerre mondiale. Après avoir indiqué les linéaments d'une action collective des différentes communautés croyantes contre l'intolérable « désécration » de l'univers que serait une troisième guerre mondiale, – on trouvera, en annexe, comment, dans de petits groupes, non pas d'initiés hautains,

1. *Vrâta*, littéralement « vœu », pratiquement « jeûne » ; le jeûne est le vœu par excellence, car on y vit de Dieu seul.

2. *Tîrtha*, littéralement « gué », pratiquement « pèlerinage » ; c'est l'expatriement qui fait passer au-delà du fleuve.

mais de compatissants « compatients », sortes de « cellules-pilotes » (comme disait Gandhi), l'expérimentation chrétienne, catholique a été commencée d'une lutte contre la haine entre enfants d'Abraham, entre Chrétiens et Musulmans (et même Juifs) par le recours aux moyens pauvres enseignés par les Saintes Écritures, la prière engagée dans des vœux de jeûne, de pèlerinage, d'aumône, d'hospitalité.

Après le « jeûne » et le « pèlerinage », mais avant ces deux principes de vie religieuse, et si on remonte à leur source, nous avons chez Gandhi le *satyâgraha*, la « revendication civique du vrai », cette « non-violence héroïque » dont il me semble que les contacts avec l'Islâm lui ont permis d'approfondir la valeur métaphysique.

Le terme sanscrit pour « vérité », c'est Satya, et il est très exact que dans l'hindouisme, l'amour de la vérité s'est élevé jusqu'à une sorte de culte, tant chez les Sivaïtes (légende de Raja Harichandra, qui dit toujours la vérité, au risque de devoir exécuter sa femme devant le roi Visvamitra, si Siva ne la sauvait[1]) que chez les Vichnouïtes (culte de Saya Narâyana à Murbhanj, en Orissa ; culte de Satya Pîr en Bengale Oriental), et Gandhi lui-même s'est référé pour son *Satyâgraha* à l'exemple légendaire de Prahlad[1].

Mais dans les milieux syncrétistes hindo-musulmans, depuis des siècles, on constate, sous l'influence des mystiques musulmans, dont l'apostolat en pays turc, persan et hindou, a constamment désigné le Dieu d'Abraham, « Allah » en arabe, sous le nom de « Vérité », *Haqq*, – que cette valeur du terme *Haqq* a réagi, par traduction, sur son équivalent sanscrit *Satya*. *Satya* est devenu, par excellence, le « vrai Dieu » chez les Kabirpanthis, et le Paradis qu'Il promet se dénomme, chez eux, « Satyaloka ». Il y a eu plus : en Bengale oriental, à partir du XVIe siècle, sous l'influence de l'empereur Hoceïn Shâh (1493-1519), le culte vichnouïte de Satya Pîr (« du Maître de Vérité ») se confondit avec le culte d'un saint martyr musulman de Bagdad, Mansûr Hallâj († 922), parce qu'en mourant, du haut du gibet, il aurait crié le cri apocalyptique annonciateur du Jugement : « Je suis la Vérité », *Anal-haqq*[2 m]. Actuellement encore, selon le témoignage écrit que je recueillis du professeur Muhyiddin de Dacca, durant son séjour à Montréal, ce culte musulman hallâgien de la Vérité subsiste, avec des fêtes dramatiques, dans deux cantons du Bengale, à Shureshwara (en Faridpur), et à Maij Bhandar (en Chittagong). Paysans, bouchers et cardeurs, ces musulmans prirent parti pour le Congrès et pour Gandhi (contre Jinnah et le Pakistan), il y a sept ans, au nom d'une revendication de justice sociale et de vérité qui les unissait[3]. Pour l'Islâm mystique, la justice est un appel de la Vérité divine

1. D.C Sen., *Hist. of bengali litt.*, 1911, 168 ; « Harijan », fév. 1938.
2. D.C Sen., *l. c.*, 683-687, 803-804 ; v. Glasenapp, *Hinduismus*, 102.
3. W. Cantwell Smith, *Modern Islâm in India*, 1946, 229.

elle-même, nous invitant à la témoigner dans la vie sociale ; ce que fit Gandhi, contrairement à l'érémitisme anti-social de la plupart des ascètes hindous.

Dès 1920, le Dr. Abdulmajid a souligné l'apparentement du terme gandhien *Satya* au terme musulman *Haqq*, Nom divin.

III

La lecture de l'« autobiographie » de Gandhi (écrite en 1925, et traduite en français[n]), de son « commentaire de la Gîta », et de ses « lettres de l'Ashram » (« from Yeravda Mandir », 1932), œuvres fondamentales auxquelles je dois renvoyer, ne peut que nous confirmer dans la conviction que Gandhi, le premier, a montré le chemin qui peut détourner l'humanité d'une troisième guerre mondiale qui l'exterminerait.

Gandhi n'a cessé de s'opposer à l'intolérable « désécration » de l'univers qui s'annonce dès maintenant, non seulement par le terrorisme et le contre-terrorisme, mais par des attentats délibérés contre le caractère sacré de toute vie humaine, contre les femmes et les enfants, contre les blessés, les otages, les réfugiés ; contre toutes les œuvres d'art suprême qui nous ont été léguées comme un testament d'immortalité.

Pour faire triompher ce mouvement, Gandhi pensait que les croyants des diverses confessions devaient intensifier leur participation aux œuvres de miséricorde envers tous leurs frères humains, en renonçant une bonne fois à toute jalousie confessionnelle qui ne serait pas émulation dans le bien, – en découvrant ensemble le principe de leur unité finale dans la transparence parfaitement loyale de leurs paroles d'accueil, d'hospitalité et de paix, fixés dans l'abandon secret de leur foi en Dieu ; et Dieu sacralisera leur vœu d'œuvrer ensemble pour les autres, et le rendra efficace.

Il n'y a pas, au fond, plusieurs (huit, dit-on) œuvres de miséricorde, il n'y en a qu'une, c'est l'hospitalité sacrée, qui fait foi à l'Hôte, à cet étranger mystérieux, cet inconnu qui est Dieu même venant se mettre à notre merci, désarmé.

L'aspect matériel extérieur, ambivalent et équivoque du sacré, tel que le décrivent les sociologues, comme Roger Caillois[o], ne doit pas nous arrêter, – ni l'immatérialité inexprimable de l'aspect « mystique » des rites religieux, dans l'explication spiritualiste qu'en donne Rudolf Otto.

Dans le Droit d'asile « *Right of sanctuary* » apparaît la valeur immortelle de la plus humble vie humaine, en tant que personne, qu'image divine, dont l'âme ne peut être entrevue qu'à travers le corps infiniment vénérable, et fragile de l'hôte désarmé, dénué de tout, qui s'en remet à nous de tout[1].

---

1. *Rev. Internat. Croix-Rouge*, juin 1952, p. 462-463.

Regardons-le alors, à travers notre orthodoxie pleine de méfiance envers cet ennemi possible, en cessant d'en faire une cloison opaque : en en faisant une fenêtre. Et ne lançons pas notre regard directement sur cet Hôte, regardons-le d'abord dans ce qu'on appelle, en Perse, aux Indes et en Afghanistan, le « miroir des fiancés », ou le « miroir de Bibi Meryem ». On sait qu'en principe, les fiancés n'ont guère pu apercevoir de leurs fiancées que la main, avant cette première rencontre, pour laquelle on accroche un miroir, au fond du salon de la rencontre (avec, souvent, un Coran, sous le miroir « *Ayiné Mushaf* »). Quand ils entrent, chacun par une porte, dans ce salon, ils ne doivent pas chercher à se voir directement, ce qui serait en position inversée, voyant l'œil droit de l'autre à gauche, et l'œil gauche à droite. Ils regardent d'abord au fond du salon, et c'est dans le miroir qu'ils s'aperçoivent en position redressée, *mutaqâbilîn* (Coran 37, 43 ; 56, 16) : l'œil droit à droite, l'œil gauche à gauche, comme dans le face-à-face du Paradis, tels que Dieu les voit, caché au fond de leurs cœurs, décentrés hors de leurs égoïsmes réciproques[1].

Tous les atroces conflits entre races différentes, surtout aux colonies, viennent de ce que le colonisant refuse de voir le colonisé (et inversement) dans ce « miroir des fiancés », et le regarde de travers, avec une commisération paternaliste, méprisante et désabusée, sans « redresser l'image ». Je pense à tant d'attentas dont nous nous trouvons, Français, solidairement responsables, les otages exécutés à Dalat en Indochine, les femmes enceintes tuées par la police aux émeutes de Casablanca[P], jusqu'à cet espion que je fis un jour dénuder devant moi, pour la fouille, au front de Macédoine, en attendant de l'envoyer au G.Q.G. pour la peine capitale, alors qu'il défendait son pays contre des intrus ; préfigure de la nudité de mon Juge me jugeant au dernier jour « j'étais vêtu, et tu m'as dénudé ».

C'est ainsi que le sacré se révèle à nous dans ce monde affreux du péché, où tout a été petit à petit désécré, sous les conseils d'une intelligence angéliquement perverse, disjoignant la douleur de l'autre, que nous infligeons à l'autre, de l'instinct du sacré nous avertissant de la visitation divine qui s'atteste « par l'humanité, la pauvreté, la maladie, le sommeil et la mort[2] ». Faute de hardiesse métaphysique, l'UNESCO, évidemment mieux intentionnée dans sa timidité que l'ONU dans son formalisme invétéré (où le casque polyglotte fonctionne en massacrant les syntaxes), – l'UNESCO n'a même pas osé définir la « nature humaine » parce qu'elle lui apparaît contradictoire, témoignant d'une pluralité historique de cultures irréconciliables, sauf par des compromis

1. Cf. revue *Oriens* (Leyde), VI[e] année, 1953, p. 17.
2. Sentence du shî'ite Khabishî, ap. « *Analecta Bollandiana* », 1950, t. 2, p. 251, n. 3.

momentanés. Alors que réduite à sa pauvreté essentielle, elle peut devenir le miroir pur de la nature divine elle-même[1].

Il faut, dans l'hospitalité (c'est elle, non la parenté charnelle, qui est la base de la société définitive), percer jusqu'à sa signification essentielle, d'apparentement de la nature divine à notre nature humaine, leur unité, cette « passion de l'être ».

Et dépasser le dilemme entre son interprétation sociologique (le sacré, à la fois objet de respect et sujet de transgression, où le jeûne prépare l'orgie, et le sadisme s'émerveille de la pudeur ; qu'il s'agisse du sexe, du jeu, ou de la guerre), – et son interprétation spiritualiste (le sacré, à la fois objet de désir, et sujet de stupeur, où la pensée recourt à des idoles qu'elle brise comme illusoires).

Le sacré, au-delà de ces deux aspects opposés, statiques et sans vie, est une prise de contact, une proposition, à notre adresse, de structures mentales nouvelles, inattendues ; notre Hôte nous propose des réalités « en devenir », des futurs libres, des finalités potentielles regorgeant d'intelligibilité, qui s'objectiveront : indéfiniment « ouvertes », et pour toujours, dans le sens de la recherche la plus infinie, et de l'espérance la plus théologale. Par l'hospitalité, nous trouvons le sacré au centre du mystère de nos destins, comme une aumône furtive, et divine, dont aucune assurance, sociale ou autre, ne nous dispensera jamais. En abritant et soignant l'âme à travers le corps, elle atteste la valeur immortelle de la plus humble vie humaine, de ce corps infiniment vénérable en son vêtement usé de travailleur (semence de gloire), qu'il n'est pas permis de lui arracher comme faisaient les gardes frontières de l'Inde, en 1947, arrachant aux femmes déportées, avec leurs vêtements, leurs boucles d'oreilles et leurs anneaux de pieds, comme faisaient nos gendarmes au Liban, en 1943, privant tel ministre incarcéré, ridiculement de son dentier. Ces raffinements misérables dans la désécration des otages de l'hospitalité méconnue, Bonaparte les a stigmatisés dans la conduite de la Convention envers Marie-Antoinette, « otage sacré ». La légende de S. Julien-le-Pauvre témoigne admirablement de l'ultime revanche de ce corps humilié lorsqu'il ressuscitera. « L'âme ne se sauvera que dans le corps qui lui a été assigné » (Eckhart[a]).

IV

Mais, pour faire renaître le sens du sacré, il faut qu'un peu de « la matière de chair soit consentante à l'incarnation de l'Esprit », m'écrivait Th. Monod[r], le directeur de l'Institut de Dakar, à propos de l'inapplication par l'administration des « admirables » lois sociales dont nous

1. Sur « La personne humaine, le droit d'asile et la juste guerre, en Islâm », cf. *Rev. Internat. Croix-Rouge* [illegible] 448-468. [Voir ici t. I.]

avons doté l'Afrique Occidentale française. Il faut créer, petit à petit, une mentalité favorable par des campagnes d'opinion en faveur de buts limités. J'en vois trois, actuellement susceptibles d'attirer la sympathie.

Trois projets de zones internationales de sécurité et d'asile en cas de conflit[1] :

1° Pour les *blessés*, nous avons la Convention de Genève du 12 août 1949, préparée par la limitation des armements ; élaborée par la Croix-Rouge internationale, elle n'est pas encore ratifiée par l'ONU (mais plusieurs nations l'ont déjà signée).

En attendant, on continue à admettre qu'on tire sur les camps sanitaires, qu'on coule les bateaux-hôpitaux, qu'on fusille les otages, et qu'on prépare la guerre totale, chimique, atomique et bactériologique.

2° Pour les *réfugiés*[2]. Le droit d'asile n'est pas encore reconnu en droit international ; on mobilise les apatrides, on mobilise les femmes et les enfants pour espionner (déviation du scoutisme), on éventre les femmes enceintes (il y en avait trois dans une première liste de 180 victimes, lors de la répression policière de Casablanca).

Le premier essai d'internationalisation des réfugiés, ce fut l'innovation des passeports Nansen. Puis, en 1945, l'organisation de l'IRO ; mais l'IRO, institué pour secourir les « victimes du nazisme et du fascisme », secourut en premier les juifs, et omit purement et simplement les *Volksdeutsche* chassés par Staline, et les Arabes palestiniens chassés de chez eux, pour recaser les réfugiés juifs. D'autre part, on veut liquider le problème des *Displaced Persons* en les forçant à devenir citoyens des pays qui les hospitalisent, ce qui est une « désécration » du droit d'asile. Or, les frontières actuelles ne sont pas partout équitables, et tous les jours de nouveaux réfugiés sont expulsés, ou s'échappent ; il y aura toujours des réfugiés parmi nous. D'autre part, on nationalise le travail dans tous les pays du Pacte Atlantique, alors que le *travail devrait être supranationalisé* (ainsi que je l'ai fait avouer par le Dr. Ralph Bunche, à New Delhi), sans quoi, nous assisterons à la soviétisation du monde. – Il faudrait aussi un plan international pour la meilleure répartition des cultures (Lord Boyd Orr avait préparé, à la Food Agricultural Organization, soutenue par l'ONU, un plan admirablement documenté, mais l'égoïsme national l'a fait échouer, et Lord Boyd Orr a démissionné) et un remembrement plus équitable de la propriété foncière. C'est là qu'on voit le mieux éclater la passion inhumaine de la colonisation européenne. Quels colons français accepteraient de rétrocéder à l'amiable aux laboureurs indigènes quelques lopins de latifundia qu'ils leur ont confisqués, et qu'ils ne cultivent même pas en

1. Cf. *Revue Internat. Croix-Rouge*, juin et août 1951.
2. Cf. H. Coursier, *Études sur la formation du droit humanitaire*, Genève, 1952 ; et Duchesse de la Rochefoucauld, ap. *Rev. Acad. Sc. Morales et Politiques*, 1952, 129-138.

entier (contrairement à leurs cahiers des charges) en Algérie et ailleurs : on n'a même pas distribué de lopins de terres irriguées aux anciens combattants indigènes au Maroc. Il faut aller aux Indes pour constater le succès de l'admirable effort de Vinobha Bhave et de son Sarvodaya Samâj, obtenant le don de milliers d'hectares aux laboureurs sans terre, et en Égypte, pour saluer la loi agraire due à Mohamed Néguib. – En chrétienté, le droit d'asile médiéval est réduit dans notre nouveau droit canon (art. 1179) à la garde de « choses » (valise...) dans une église (jadis la Sorbonne, comme l'Azhar, était « lieu d'asile » ; c'était le temps de la Trêve de Dieu (dimanche : 1095) et de l'association de paix (Verdun-sur-le-Doubs, 1016). L'Islâm lui-même perd le sens de la *dakhâla* (protection de l'hôte). Signalons la XLe conférence interparlementaire d'Istanbul (sept. 1951) qui a demandé une définition du Droit d'asile[1].

Et quelques essais pratiques : NE Madrid (nov. 1936) ; Shanghai (Nantao : P. Jacquinot de Besange, 6 nov. 1937) ; le projet de 1938 (Croix-Rouge internat.) ; les essais de Sienne, Constance, Venise, Zeebrugge (Baron Allard). Jacques de Reynier, à Jérusalem, a réussi à maintenir des « îlots de refuge » (à King David, Terra Santa, YMCA), à partir du 19 avril 1948, pour quelques mois*.

3° Pour le *patrimoine mondial des œuvres d'art*. Je préfère le projet élaboré en 1951, à Amsterdam (dir. de Musées) au projet trop vaste de l'UNESCO, sauvegardant pêle-mêle, tous les biens dits « culturels » de l'humanité, fausses idoles, comme saintes icônes ? Ce qu'il faut, en tout cas, sauvegarder et à tout prix, de l'œuvre d'art, c'est son site, son cadre de « temple » pour la composition du lieu de la méditation, pour l'évocation par le pèlerin d'art sincère de l'intention première, « incantatrice », du fondateur, cela que Ruskin a si bien marqué. Ce n'est pas pour la « matière » de l'œuvre d'art, périssable, que nous plaidons, c'est pour sa « forme » de beauté pure, qui nous sera inaccessible dès que le paysage de son site aura été bouleversé et avili par « nécessité militaire », plus ou moins « atomique », ou par les funestes progrès de l'affichage. À la limite, il faudra plaider pour la réservation d'esplanades nues, désertiques, telles que l'Islâm les affectionne, à la sortie de ses villes, pour les grandes prières collectives de la communauté croyante ; pour les *mosallan*. Cela que les Bénédictins et Chartreux maintiennent dans la chrétienté occidentale ; cela que la chrétienté orientale, plus fortement encore, au-delà de l'Athos, ou de l'Éphèse de saint Jean, trouvait, pendant le Carême, au *Panérèmos*, aux falaises désertes de la rive ouest de la mer Morte, entre S.-Sabas et Hébron.

1. Cf. *Bulletin interparlementaire*, Genève, 1951 (oct.), p. 97 *sq*.

Comment faire aboutir ces humbles projets, qui nécessitent l'adhésion des organismes internationaux, ONU et UNESCO, et l'approbation de nos gouvernements nationaux, alors qu'ils tolèrent quotidiennement des violations impunies du sacré que nous défendons ?

La règle gandhienne de la non-violence nous recommande de demeurer loyaux, tant que l'indignation de Dieu n'éclatera pas, – envers notre pays, tout en reniant l'affreux adage « *my country, right or wrong, my country* », – envers l'ONU et l'UNESCO, tout en nous refusant à nous suffire de leur manque de foi (en Dieu) et de leur refus des sacrifices, de leur productivisme ploutocratique. Elle nous recommande, au minimum, d'imiter la via media de la Croix-Rouge internationale, qui oppose magnifiquement, née d'un petit pays traditionnellement neutre, sa volonté d'indiscrimination dans l'hospitalité, à la volonté raciste des égoïsmes nationaux, qui introduisent leurs Services de Renseignements dans les œuvres de bienfaisance internationales (telle la Grande-Bretagne, dès 1949, dans l'UNWRA de Jordanie), par une déformation vraiment sacrilège. En Palestine, la Croix-Rouge internationale, elle, a eu un de ses délégués, Jacques de Reynier, qui, lors du massacre sioniste des Arabes désarmés de Deïr Yâsîn (8-4-1948), n'a pas hésité à s'exposer à la mort pour sauver les trois dernières victimes qui n'avaient pas encore été achevées au couteau[1]. Mais l'avilissement graduel des méthodes des belligérants rend la tâche de la Croix-Rouge internationale de plus en plus difficile, notamment la visite des camps de réfugiés ou d'internés politiques où la torture sévit. Elle tient bon, résiste aux attaques injustifiées comme celles de la conférence de Toronto. Néanmoins, son existence est menacée, et je pense qu'elle ne la sauvera qu'en contrattaquant les nationalismes racistes qui dominent « économiquement » l'ONU et l'UNESCO. Mais il faudrait, pour cela, que la Suisse soit moins unilatéralement liée à une politique d'enrichissement dans un monde qui s'appauvrit.

En attendant de rallier à notre effort d'aussi grands organismes, l'exemple de Gandhi nous suggère un recours immédiat des actions collectives, en nombre restreint, mais d'une efficacité spirituelle certaine. Le jeûne, par exemple, cette arme spirituelle que le président Abraham Lincoln, dans une journée mémorable (23-4-63), employa, au cours de la guerre de sécession, contre les exploiteurs esclavagistes du Sud de l'Union.

N. B. – Du fond de son insignifiance numérique et sociale, la petite sodalité de la « Badaliya », (dont « Dar el-Salam » abrite précisément les réunions au Caire), s'est décidée, devant les excès inadmissibles de la répression coloniale contre les musulmans nord-africains, à recourir à

1. Cf. Jacques de Reynier, *À Jérusalem, un drapeau*..., Neuchâtel, 1950, p. 69-78, 220.

l'arme spirituelle du « jeûne privé », les 12 juin, 14 août, 19 septembre 1953, et chaque premier vendredi du mois (depuis le 4 septembre). Le 12 juin coïncidait avec le dernier jour de Ramadan, le 14 août avec la fin du *Siyâm al-'Adhrâ* des chrétiens d'Orient, le 19 septembre, à la fois avec l'Achoura musulmane, et le Kippour israélite. Beaucoup de musulmans ont participé à ces jeûnes privés chrétiens, et même quelques israélites, disciples du regretté Judah Magnes, qui voulait la réconciliation à égalité entre Juifs et Arabes en Palestine, avec le retour des réfugiés[1] qu'il faudra bien réaliser un jour.

L'EXEMPLARITÉ SINGULIÈRE DE LA VIE DE GANDHI

Texte paru dans la revue *Esprit*, janvier 1955. Extrait du *Ghandian Outlook and Techniques*, 7 janvier 1953, New Delhi, Ministry of Education, Government of India. F. L.

J'ai sous les yeux une photo de Gandhi, reçue de New Delhi à l'instant ; prise le 26 janvier 1948, lorsqu'il quittait la tombe de Qutbaddin Bakhtyar*, à Mehrauli ; il y était venu en pèlerinage d'action de grâces à la tête d'un groupe de femmes musulmanes qui avaient jeûné avec lui son dernier jeûne (12-18 janvier), jeûne qui avait obtenu une trêve dans les sanglantes représailles anti-musulmanes où cette tombe musulmane avait été profanée. Derrière lui, la coupole à jour ; il redresse son grand corps émacié de vieillard de 79 ans, pieds nus, jambes nues jusqu'au genou, le torse enveloppé avec grande décence, tête nue ; il doit s'appuyer à gauche contre une Hindoue de son *ashram* ; à sa droite, très droit, le gardien musulman de la mosquée-tombe de Qutbaddin, Hilal Qutbi dont le fils Niyazi me racontera la scène sur place, le 6 janvier 1953. Gandhi venait de prier quelques versets coraniques avec ses hôtes, et de renouveler avec eux son vœu de non-violence (*ahimsa*), à tout prix. Il va être tué, le 30 janvier, par un Hindou exaspéré par cette dernière démarche, jugée provocatrice, de Gandhi : pour la défense de la minorité musulmane de Delhi, capitale de l'Inde une et indivisible.

Et me voici remontant dans mes souvenirs de Gandhi : juin 1945, où je ne pus le joindre à New Delhi, quand il partait pour Simla ; déc. 1931, quand je pus l'approcher et l'écouter, deux fois, à Paris ;

---

1. Cf. Robert Barrat, *Justice pour le Maroc*, avec préf. de François Mauriac, Paris, 1953, p. 14, 283-284. Au bout de deux ans d'exil, le Sultan Mohammed V est rentré triomphalement à Rabat, et cinq sur six des détenus politiques d'outre-mer dont nous réclamions la libération à la Mutualité le 24 juin 1953, ont été libérés à leur tour.

mai 1921, quand la délégation musulmane pour le Khalifat me remit à Paris le texte de son « engagement » de *Satyâgraha*[b], ou « défense de la vérité » par un vœu, une parole donnée.

Ce texte, alors vieux de deux ans (28.2.19) me frappa tellement que je le publiai avec un commentaire, *in extenso*, de Gandhi : dans la *Revue du Monde Musulman* (N° de juin 1921, p. 53-64 : en anglais). En voici la traduction française : « Estimant en conscience que le projet connu sous le nom d'amendement N° I de 1919 de la Loi Criminelle Indienne, et le projet de Loi Criminelle N° II (*Emergency Powers*) de 1919 sont injustes, subversifs du principe de liberté et de justice, destructifs des droits élémentaires des individus sur lesquels reposent la sécurité de toute la Communauté et l'État lui-même, – nous affirmons solennellement que, au cas où ces projets deviendraient Lois, et tant qu'ils n'auront pas été retirés, nous nous refuserons civiquement, d'obéir à ces lois et à toutes autres pouvant paraître expédientes à un Comité établi à cet effet ; et nous affirmons en outre que, dans cette lutte, nous suivrons fidèlement la vérité et nous abstiendrons de violences envers les vies, les personnes et les biens. »

Pas de mot insolite ou obscur, dans ce texte destiné au grand public, et l'appel au mot « vérité » y éclate dans une sérénité spirituelle si simple que je persuadai Jacques Maritain[c] d'en publier, à l'époque, un éloge, et un commentaire.

Comme historien épris de philosophie historique, et comme sociologue engagé dans des enquêtes sociales, c'était une découverte. La pensée de Gandhi m'apparaissait comme une pensée de justice, mais vivante, un désir efficient de se purifier et de purifier les autres en entrant en action ; sa pensée pénétrait, nue d'une nudité ascétique, dans la boue d'un monde de péché et d'ordure. Si rectiligne qu'aucun piège ne pourrait la fausser. Parce que c'était un vœu (*vrata*), instaurant le sacré (*punya*), en maintenant la parole donnée, sans briser le lien d'hospitalité communautaire.

Gandhi, qui est mort en appelant Dieu « *Ram, Ram* », aimait la légende de Sita, il croyait de toutes ses forces que, lorsque la pieuse épouse de Rama, pure comme une épée de feu, fut enlevée et enfermée à Lanka par le monstrueux Rakshasa, ce dernier n'osa jamais porter la main sur elle ; qu'elle n'eut pas à se défendre du viol par la violence, en sa prison, car son vœu de fidélité conjugal était inflexible.

Cet épisode du Ramayana était si peu de la littérature, pour Gandhi, qu'à plusieurs reprises, interrogé sur le danger immédiat de rapt et de viol encouru par des jeunes filles pures durant les troubles politiques (et c'est pour cela qu'en 1948, Gandhi alla jusqu'à Noakhali, en Bengale oriental), il maintint intact son appel à l'héroïsme et au vœu ; il dit, avec sa foi dure : *potius mori quam foedari*[d] ; une femme absolument fidèle

à sa pureté, un homme absolument fidèle à sa parole ne peuvent être souillés par un impur assaillant ; tant que l'une, et l'autre sont décidés à mourir, plutôt que de tuer l'assaillant, ou de renier la vérité. On insista : il concédait alors que des volontés de femmes mal affermies pouvaient recourir au suicide (langue retournée, ou empoisonnement) au moment où elles se verraient assaillies. Mais Gandhi croyait à l'inviolabilité du point vierge qui est au fond de l'âme humaine, Dieu, où est notre seul Asile contre le péché et l'ordure : le Feu.

On peut ricaner, ou hausser les épaules devant la « naïveté » de Gandhi devant ce cas-limite. On peut parler de subjectivité anormale, je vois, là, la force spirituelle du vœu : dont Gandhi a dit magnifiquement « Dieu est l'essence du vœu » ; Dieu, qui est immortel, rend incorruptible le corps fragile, la parole timide de qui croit en Lui seul.

Pour moi, qui avais déjà, en 1921*, expérimenté dans des négociations, confidentielles, militaires, diplomatiques ou religieuses, de la part des nôtres, hélas, des tentatives de corruption de ma parole envers « nos » adversaires, me valant des épithètes de « Don Quichotte » et de « traître », intraitable et bon à tuer, j'avais la joie de découvrir, dans Gandhi, un homme qui, loin d'être découragé par ces épithètes, faisait de son vœu de vérité le principe d'une action sociale de purification collective, autant que personnelle. Certes, l'indifférenciation hindoue entre les catégories spirituelle et temporelle que nous introduisons, hélas, dans la vie ascétique, évite à l'ascète hindou de mener de front, comme certains Occidentaux, un vœu de pauvreté personnelle concurremment avec un vœu de rapacité collective. Mais Gandhi audacieusement me prouvait, par ses victoires morales déjà éclatantes, que le vœu de *satyâgraha* était viable, et que la non-violence était la vertu non des lâches, mais des héros.

Là est son *exemplarité* d'hindou, qui a révélé au monde ce secret de l'Inde, qui n'est ni dans les tours des fakirs, ni dans les rodomontades des yogis, – cette humilité vierge inconsciente de sa gloire, de la veuve se brûlant en « *sati* », au Manikarnika de Bénarès, par fidélité absolue à son vœu conjugal, inconsciente de son Créateur, mais innocente comme l'eau du Gange, venue des glaciers. L'Amrita, cette source de vie qu'Alexandre, après Gilgamesh, est venu y chercher ; et que grâce à Tolstoï et à Ruskin, Gandhi a identifié avec l'humble adoration du Dieu jaloux d'Abraham ; alors que le vœu hindou, avait trop souvent, et trop longtemps, dévié en suicide orgueilleux et stérile. Colomb trouvant le reste de la Terre habitée en cherchant l'Inde, symbolisait, disait Schopenhauer à propos des *Upanishads*, cette découverte spirituelle que l'Europe civilisée attend toujours de la pensée hindoue ; ou mieux de, son imagination infra-rationnelle, pour qui, avant toute dialectique, et

tout droit romain, la vie humaine, et même la vie cosmique, est une, et universelle pitié, tendresse maternelle ; grâce divine, qui sacralise toute existence, contre la violence, et le mal.

La *singularité* de Gandhi consiste en ceci : c'est qu'au lieu d'expliquer ce message mondial de l'Inde par une grande mythologie ou métaphysique démesurée et immense, à la manière de tant de ses compatriotes, il ne nous a livré, dans ses écrits, que des *cas de conscience* vécus, où ses « inconsistances » comme il dit, ses « repentirs » dirait un typographe, trahissent sa passion ingénue pour une vérité expérimentale serrée de plus en plus près. Pas trace de casuistique autoritaire ; les aveux, si discrets, et si nets, de ses fautes d'enfance, de ses erreurs de chef. Depuis son *Autobiographie* (qui va jusqu'en 1925), son *From Yeravda Mandir*[3] (1933), ses éditoriaux hebdomadaires de *Young India* (1919-1932) et de *Harijan* (1933-42, 1946-48) ; jusqu'à son commentaire sur la *Gîta* édité en 1946 par Mahadev Desai.

La « science expérimentale » de la « compassion » qu'on peut retirer de leur lecture ne fournit aucune « technique » toute faite, quoique ingénument Gandhi ait pensé qu'il arriverait à s'en forger une. Il sentait bien, pourtant, que « technique » est contradictoire avec « vœu ». Comme la compassion, le vœu est essentiellement désir de Dieu, et Dieu pourrait-Il jamais nous en rassasier. Au-dessus de la Loi (*dharma*), il y a la Grâce (*bakhti*), qui seule peut approfondir le retour aux origines jusqu'à l'Un.

On se rendra compte de ces caractéristiques gandhiennes, en parcourant cette table à double entrée où nous avons mis en regard, la chronologie de ses vœux personnels, et celle des événements sociaux auxquels il a participé : [voir page suivante]

Ce tableau a été construit en fonction de plusieurs hypothèses de travail :

a) On ne saurait penser (et revivre, car penser c'est retrouver) une « histoire » humaine, puisque la durée où nous vivons est orientée, qu'en postulant une continuité structuraliste finaliste (contre la théorie du discontinu fortuit) ; – on ne saurait l'écrire qu'en expliquant les faits linguistiques phonologiquement (et non phonétiquement), et les faits psychiques par une psychologie de la forme (contre l'empirisme associationniste). La finalité historique doit devenir « intérieurement » et librement intelligible, car elle concerne la personne, qui dégage à elle seule le sens de l'épreuve commune (et non l'individu, élément différencié dépendant du groupe social, qui en demeure la « fin » naturelle : contre Cournot).

1869 (2/X), naît Porbandar (Kathiawad).	1869-76, *Gujrat* : milieu de Jaïnas (3e caste . traditions de jeûne, pèlerinage, non-violence)
	1876-83, Rajkot : milieu scolaire.
1883, Rajkot : mariage (à 14 ans) avec Kasturbai Makanji.	
1885, mort de son père.	
	1887, collège de Bhavnagar.
1888, tenté un instant à Londres par les mœurs européennes.	1888-91, *Londres* : études : avocat.
1889, ressaisi par l'ascèse hindoue.	
1891, lit la « Gîta ».	1891, *Inde* : deuil de sa mère.
1893, Durban : méprisé « *coolie-barrister* », *compassion* pour les opprimés ; lit Bible, Coran, Tolstoï (Rme de Dieu), Upanishads.	1893-1914, *Afrique du Sud* : lutte pour l'émancipation des Hindous, plaide ; actions de masses non violentes (recrute volontaires pour armée anglaise, 1899, 1906), mais dirige 2 colonnes de protestataires (1906, 1913) Amitié pour Gokhale (Inde, 01-02), Tolstoï (09), Andrews (1914-1940)
1901, refuse collier en or offert à Kasturbai.	
1903, apprend et médite la « Gîta ».	
1904, lit Ruskin (« *unto this last* »), et fonde « Phoenix ».	
1906, *vœu* définitif de brahmacharya sans objection de Kasturbai.	
	1907-14, lutte contre « *Black Act* », après 7 ans, Smuts retire le *B.A.*
1908, *prison* (2 fois) : assommé.	
1910, fonde Tolstoï Farm.	
1913, *prison*.	
1914, *jeûne* (14 j.).	
1915, fonde son 1er ashram.	1915, retour à l'Inde : loyaliste, (recrute volontaires pour front). Enquête collective à Ghamparan.
1917, Ghamparan : *compassion* pour les paysans exploités.	
1918, *jeûne* contre *lock-out*, *vœu* du lait (de chèvre)	
1919, 28.2 : *vœu* solennel de Satyâgraha.	1919, lutte contre *Rowlatt Acts* ; hartal du 6.4 ; 13.4 : massacre de Jallianwala Bagh à Amritsar ; Tilak. Fondation du *Congrès*, soutient mouvement musulman des Serviteurs de la Kaaba (Pro Khilafat) : amitié de M. Abulkalam Azad, désobéissance civile : boycottage étoffes anglaises. Amitié de Romain Rolland.
1920, *vœu* de filer avant repas.	

1921, *jeûne* (5 j.) (contre violences de ses partisans).	
1922-24, *prison*.	
1925, *jeûne* (pour ashram) *compassion* en Travancore pour les Parias, promeut langue hindoustanie.	
	1926-28, refus de suivre Congrès pour Swaraj.
	1928, boycotte *commission Simon*.
1929, son disciple J.N. Das meurt (grève de la faim pour prisonniers).	
1930, *prison* (Yeravda).	1930, Congrès accepte ses XI pts. Marche du sel ; G. réprouve les soldats mutinés de Peshawar
1931, hartal.	1931, sept.-déc. : Londres, Paris, Rome, suspend désobéissance civile. Émancipation des parias (Harijan). Séisme du Bihar.
1932, *prison* (Yeravda) *jeûne* à mort (20-26 sept.).	
1933, *jeûne* (21 j. : parias).	
1934, *jeûne* (7 j.). Attentat manqué de Poona.	
1935, végétaux crus, œuvres chez paysans.	1935, quitte Gongrès, par esprit de non-violence ; victoire du Congrès dans 8/11 provinces.
1936-38, fonde 2[e] ashram (Segaon-Sevagram).	
	1938, G. accepte statut « Dominion » (37+ Ikbal 38).
1940, *prison* Vinobha Bhave « I[er] satyagrahi ».	1940, 2[e] suspension désobéissance civ. Appel à la non-violence internationale « *to the Britons* ». Reprise lutte.
1941, recueillement.	1941-42, quitte le Congrès.
1942, *prison*.	1942, boycotte *Comm. Cripps* : Jinnah lance ouvertement le Pakistan.
1943, Kasturbai meurt en prison.	
1944, prières pendant Ramadan pour l'entente avec l'Islam[1].	1944, Bombay (Birla House) : échec des entretiens avec Jinnah (9-26 sept.).
	1945, *Plan Wawell* (chefs du Congrès relâchés).
1946, déconseille hartal « technique ».	
1947, *jeûne* (1-3 sept.) pour Calcutta, accourt à Noakhali s'interposer guerre civile, massacres en Panjab.	1947, 15 août : *Partition Mountbatten*.
1948, dernier *jeûne* (12-18.1) pour Delhi ; – 'Urs de Mehrauli (26.1), assassiné à Birla House (30.1).	1948, 12 millions de Personnes Déplacées ; 29.1 plan pour les 700 000 villages.

1. Là s'arrête la documentation de D.G. Tendulkar (Ap. *Gandhijä*, 1544, pp. 331-398).

b) On peut schématiser la vie d'un groupe social en construisant les courbes de vie individuelles de chacun de ses membres différenciés suivant leurs relations de milieu externes (voyages, maladies, mariages, fonctions sociales), mais il est vain d'en faire la « sommation » sans y avoir repéré certaines courbes individuelles remarquables douées de points singuliers et même de *nœuds* correspondant aux « expériences intérieures » de vérité et de justice, par quoi ils ont « trouvé » des « résolvantes psychiques » à leurs aventures du milieu. Aventures devenues pour ceux-là d'abord, et éminemment, des situations dramatiques compréhensibles : ce qui leur permet, ensuite, de les « dénouer », pour les autres et de les consoler : dans leurs péripéties cathartiques.

Le tableau ci-dessus donne, d'un côté, à droite, ces situations dramatiques exposées sur le théâtre sur-exhaussé des cités ; et de l'autre, les résolvantes psychiques trouvées par Gandhi. On sait, Aristote et Goethe l'ont montré, qu'il n'y a qu'un nombre restreint de situation dramatiques possibles dans un milieu social donné, et ces situations ne sont pas fatales comme des « lois d'airain » ou des apories éléates. Mais il est exact que les résolvantes de leurs péripéties sont des trouvailles imprévisibles et strictement personnelles, des prises de conscience « testimoniales », réactions héroïques ; et en les plaçant à gauche, dans le tableau, je n'ai pas voulu établir de « correspondances » magiques, « miraculeuses », alors qu'il s'agit de coïncidences de la nature avec la grâce, d'intersignes personnels avec des archétypes traditionnels, qu'aucune dialectique systématique ne peut deviner.

Ces coïncidences, qui sont au carrefour du temps cyclique externe et du temps interne de chacun, ne se laissent réduire à aucune des explications des philosophies de l'histoire à la mode, – juxtaposition d'atomes anecdotiques, pressions du milieu, structures fortuites de la statistique, pression des organismes institutionnels ou des fonctions folkloriques, des proverbes sapientiaux, maximes philosophiques ou archétypiques, – ou autres schémas combinatoires arbitraires où une société se pipe elle-même, en croyant pouvoir s'enfermer et se définir dans une représentation explicative de son passé, et par là même préformatrice de son devenir.

C'est librement qu'une comparaison peut s'instituer entre les deux colonnes, dans l'esprit de tel ou tel, qui conçoit de l'amitié pour Gandhi, au fur et à mesure qu'il repère, dans le rythme de sa propre vie, des coïncidences, des interférences expérimentales analogues à celles de la vie de Gandhi.

Alors, les traits caractéristiques, les points singuliers de la courbe de vie personnelle de Gandhi leur remémorent des circonstances uniques de leurs propres vies, des prises de conscience poignantes, étapes décisives dans la formation de leur science expérimentale de la compassion, des participations réelles, lucides et intelligibles de tout leur être, (le

corps aussi, pas seulement la pensée ; Gandhi en prison) : aux douleurs de la parturition sociale qui tordent dans l'inconscience et le désespoir la masse des opprimés des malheureux, des bagnards.

Et Gandhi, ce mort, les saisit.

Si Gandhi est le premier, peut-être, dans l'histoire de l'humanité qui ait fait momentanément, acclamer, dans une joie sereine, la réalité de ses victoires morales, devant des dizaines de milliers de proscrits du bonheur, dont il avait guéri les cœurs brisés, – et si le développement actuel des moyens de communication permet à ceux qui veulent l'imiter d'atteindre à des effets de masses analogues, – cet exemple, d'une déchirante pureté, de l'efficience du sacrifice engagé, ne peut pas ne pas nous ébranler.

En dehors de l'Inde, où, sur le plan diplomatique, Nehru tient parole à l'ami dont il est allé jeter les cendres au fleuve sacré, il existe d'autres zones de douleur collective atteintes par l'ampleur croissante et redoutable des mouvements de convection qui brassent l'humanité pensante, et y portent le nom de Gandhi, de la seule manière qui lui aurait plu, puisqu'il a écrit son horreur des statues (s'il a toléré une lampe devant le portrait de Kasturbai[g]). En dépit du scepticisme qui accueille « la religion du cœur » chez les dirigeants de la technique de violence, dans les grandes nations modernes, l'appel du nom de Gandhi n'évoque pas d'écho chez les conservateurs fossilisés mais retentit comme un appel judiciaire de résurrection.

De son vivant il est certain que l'Irlande, avec le jeûne de Mac Swiney[h], a participé à son esprit, pour conquérir son indépendance.

Et, jusqu'à sa mort, Gandhi a suivi passionnément le mouvement satyagrahi qu'il avait fondé en Afrique du Sud, contre un racisme de plus en plus affreux.

Il pensait que l'Indonésie, si proche de l'Inde, pourrait être aussi sauvée, ainsi.

En Gold Coast de 1950 à 1952, un magnifique mouvement autochtone dirigé par un gandhiste authentique et conscient, le Dr Kuame Nkrumah[i] a libéré politiquement du colonialisme britannique près d'un million d'hommes.

Le principe de la redistribution volontaire des terres cultivées, cette application de la non-violence si admirablement propagée dans l'Inde de Nehru par Vinobha Bhave[j], depuis quatre ans, et si vainement ridiculisée par les communistes du Travancore et d'ailleurs, pour qui comme pour Diakov (1949)[1], Gandhi est l'ennemi N° 1, – a eu, en Afrique un écho indéniable dans le programme spécifique de redistribution des terres instauré pour l'Égypte par Néguib.

1. Dans : *Krizis Kolonialnoi Sistemy*, Moscou, 1949, p. 111.

Le crise actuelle du colonialisme français en Afrique du Nord a parmi ses causes profondes l'accaparement criminel des bonnes terres par les gros colons absentéistes, grâce à leurs complices, les rabatteurs indigènes ; d'où diminution massive du nombre des petits propriétaires autochtones, corrélative de la création d'un prolétariat agricole de déracinés désespérés (classe parfaitement négligée dans les secours aux victimes du séisme d'Orléansville). Qui oserait, même parmi leurs guides spirituels chrétiens, demander aux gros colons français de donner un peu de leur « superflu immobilier » aux ouvriers agricoles musulmans d'Algérie, comme Vinobha Bhave l'a demandé, non sans succès, aux gros zamindars hindous ? Il faudrait y arriver pourtant.

Quelques amis de Gandhi, qui avaient – avec Mme Louis Guieysse. hôtesse de Gandhi à Paris en 1931 – étudié les moyens d'assainir la morale sociale en France par l'application de certains principes de Gandhi, considèrent que le moment est venu d'appeler chaque Français à un examen de conscience sur l'application, dans la vie commune de la nation, outremer surtout, de la non-violence.

Ils soulignent l'analogie qui existe entre le danger de « partition » auquel le séparatisme musulman pakistanais exposait, depuis 1942, l'Inde, effectivement coupée en deux en 1947, et le danger de « partition » auquel l'obstination des colons exploitants, et le ressentiment des musulmans exploités expose la France nord-africaine depuis les émeutes de Casablanca, et le meurtre de Ferhat Hached[k].

Dans les deux cas, c'est l'Islam lésé qui se récuse, et c'est la majorité adverse qui doit faire tout pour rétablir avec lui des rapports fraternels. Aux Indes, le Bengale offre encore une dernière chance de pallier la « partition » néfaste de 1947, avec sa population musulmane si pénétrée de culture hindoue. En Afrique du Nord, où la partition peut encore être évitée, nous pouvons, comme Gandhi avant 1947, inciter nos compatriotes, chrétiens ou non, à participer sans réserve à toutes leurs revendications de justice. les plus religieuses, comme le jeûne, le pèlerinage, la répression de l'alcoolisme et de la prostitution réglementée par nous contre leur foi. Gandhi était allé jusqu'à une langue commune, et il nous faudra prendre l'arabe comme seconde langue nationale en Algérie si nous voulons y rester « chez nous » avec ceux qui la parlent, et construire avec eux un avenir commun.

Notre jeûne, en particulier, commencé un dernier vendredi de Ramadan, *jum'a yatîma*, nous a associés des pauvres, des prisonniers, des réfugiés, des contemplatifs, des instituteurs, qu'il avait profondément émus, tout en scandalisant nombre de bien pensants. Nous continuerons.

Nous pensons que, si le « déchiffrement de l'histoire est réservé aux êtres de douleur[l] », comme le constatait Albert Béguin[l] à propos de Léon

1. On a de Gandhi une note remarquable sur la Cène, recueillie à New Delhi, 18-10-1946, publ. *Harijan*, 27 [illegible]

Bloy, pour qui l'histoire « était devenue le lieu des souffrances divines qui de jour en jour se répètent », – et si « seuls ceux qui parviennent à l'imitation du Dieu souffrant peuvent l'approcher », – cette vérité si noble ne doit pas rester un sujet de méditation statique. C'est une clameur à répercuter dans toutes les zones de douleur de ce monde déchiré, pour que se lèvent ceux qui pensent, comme Gandhi que le monde ne peut être soulevé et sauvé que par un peu d'héroïsme. Il me paraît difficile que je m'entende répondre « tout le monde ne peut pas être Jeanne d'Arc », dans notre France, dont le monde entier attend précisément qu'elle la devienne.

ALLOCUTION À L'OCCASION DU TREIZIÈME ANNIVERSAIRE DE LA MORT DE GANDHI

Allocution prononcée le 28 janvier 1961, publiée en mars de la même année dans le *Bulletin de l'Association des amis de Gandhi*. F. L.

En ce moment où la mort soudaine de Mohammed V – pour qui votre Président a lutté depuis 1953, dans le cadre du drame à la fois algérien et maghrébin où Gandhi l'aida à trouver des maximes de méditation et d'action qu'il cherchait depuis près de 50 ans – donne le signal de la phase décisive du drame, il me sera permis d'évoquer devant vous des expériences de vérité, mes échecs partiels, imitant en cela Gandhi. Un seul succès, radieux, demeure dans ma mémoire, celui du Comité pour l'Amnistie aux Condamnés Politiques d'outremer où, de bout en bout d'admirables amis, gandhiens sans le savoir, m'aidèrent à libérer tous ceux dont nous avions réclamé la libération le 24/6/54 à la Mutualité : Dr Raseta (Madagascar : libéré 25/7-6/8/55), Lyazidi (Maroc : libéré Sept. 54), Habib Bourguiba (Tunisie : lib. Août 54), Messali Hadj (Algérie : liberté surveillée, le seul à qui elle n'ait guère réussi), Zoro Bitra (A.O.F. : lib. 1955), Benhamida (Maroc : lib. 55). Voici les voix, dont plusieurs se sont tues par la mort, qui avaient crié le 24/6/54 : Camus, Sartre, Baboulène, Pasteur Auriol, Émile Kahn, Francis Jourdain, Henri Longeot, Raymond Marion, Edmond Michelet, Louis Aujoulat, P. Hutin-Desgrées, Pierre Boiteau, Pierre Stibbe, Gandhiens au sens large, de ce ralliement général que les « Amis de Gandhi » ont le devoir d'ouvrir aussi large que possible, expliquant l'essentiel de la non-violence et de ses moyens pauvres, de l'Élysée au bagne de Calvi et à Tananarive, réunissant, avec le dévouement de Krust, de Houdeville, de Gisèle Rabesahala et de Mlle Normandin, les signatures de 20 000 pétitionnaires qui « sauvèrent » Madagascar. À part ce succès malgache, manœuvre d'enveloppement du problème franco-africain, nos

efforts pour l'Algérie constamment contrés par une incompréhension de plus en plus malveillante, m'ont forcé à approfondir, suivant Gandhi, comment rendre efficace une revendication sociale de « vérité ».

Ce qui m'a touché chez Gandhi, c'est la manière dont il n'a cessé, inlassablement, de se « rectifier », de se « réformer », dans son « *satyâgraha* » par une sortie hors de soi de son solipsisme dans une sorte d'extase devant la Vérité pure – hors de soi, mais non sans souci des autres. La vérité n'est pas une invention ou découverte incommunicable, à la Pirandello, – c'est le fruit d'une communion à un repas quotidien entre camarades, compagnons partageant le même pain gagné loyalement et licitement, dans l'honneur. On a beau être sûr d'avoir raison, il ne faut pas rester seul avec « sa vérité ». « On n'est pas seul quand on a raison » disait profondément Sartre. Cessons d'être seuls, sachons comment persuader notre adversaire de la Vérité, pour que nous y trouvions vraiment avec lui, pour toujours, cette vie de la conscience pure dont son incompréhension nous sépare.

Cette séparation est due à la violence et à la ruse, l'une brise les sens, l'autre corrompt l'âme. Pascal a dit vrai : le duel est implacable entre la violence et la vérité[a]. Si la vérité, par manichéisme, cède à la tentation de dominer la brutalité matérielle et la corruption spirituelle par des ruses et pressions spirituelles, exercées au nom des idées les plus nobles, elles en sont toutes travesties. Elles ne nous ont pas été données comme des armes, mais comme des hôtes, nues et désarmées, pour nous apprendre le dénuement qui nous identifie à elles. Et les êtres pervers qui nous incitent à des pressions spirituelles (paternalisme, autoritarisme pédagogique) pour faire « triompher la Vérité » (*sic*) sont des anges déchus. Il m'a été donné de discerner, comme Gandhi, et de déjouer ces pièges : utiliser un faux état-civil pour la Résistance, antidater un certificat médical pour être admis sur un avion en mission urgente, livrer la clé des télégrammes personnels d'un chef militaire à son successeur.

Seule l'intransigeance sur la vérité, toute la vérité, vaut, pas seulement pour nous, mais *pour convaincre l'autre qu'il n'y a qu'une vérité*. Car lui aussi s'estime serviteur de la Vérité, mais avec recours à des moyens impurs inculqués par de mauvais maîtres (le sous-off. catéchisant les recrues sur mer, pour l'Indochine : « Ne faites jamais confiance à un Viêt » ; le grand diplomate affirmant : « On ne peut faire confiance à la parole d'un Arabe » ; après notre kidnappage de Ben Bella[b]...) et place son honneur, l'honneur de l'armée, de la police à « servir la Vérité » par des contre-vérités qui la ruinent.

Gandhi a clairement marqué le danger de la contamination adverse dans ses lettres à Mrs. Aruna Asaf Ali, cette musulmane intrépide, qui menait une action clandestine pour le parti du Congrès, avec d'indicibles astuces féminines, contre la police britannique qui avait mis sa capture à prix. Toute action masquée, camouflée, lui disait Gandhi, est un péché. On ne peut rendre vie à des multitudes mortes en pensant sui-

vant des termes conventionnels, accessibles aux seules unités initiées. On n'avance vers le but qu'à découvert, et en se découvrant au risque d'être coffré. La discipline du secret est un symptôme de violence. À Mrs. Aruna, traquée, minée par la dysenterie, Gandhi envoyait, avec son admiration, cette exhortation humoristique : « Vous voilà squelettique, ne mourez pas dans l'incognito, livrez-vous avant, afin de gagner au moins le prix offert pour votre capture par la police, afin de le verser à la caisse pour les Parias » (Pyarelal, *The Last Phase*, 1/36-38). Tandis que Gandhi approuvera sans réserve la non-violence nue d'une autre musulmane, Amtus Salam, jeûnant à mort pour faire rendre deux épées cachées pour un attentat (*id.* 1/510-515).

Comment communiquer à l'autre notre conviction de la vérité, quand l'autre met son honneur à défendre cette vérité en la travestissant par des recours à la ruse ou à la violence, s'engageant même à mourir pour cet idéal dévié, par un serment corporatif, dont il ne comprend pas qu'il est nul ; tel le Colonel Henry, auteur du faux contre Dreyfus. Deux fois déjà, je me suis heurté à cet obstacle mystérieux, prétematurel, justiciable du miracle (j'en parlerai en terminant). D'abord dans le cas des assistantes sociales de qui on exigeait des « fiches psychologiques » sur les ouvriers nordaf qu'elles assistaient, fiches groupées, soit par des personnages religieux, soit par des universitaires ; ma protestation publique de Professeur au Collège de France nous valut, d'abord, le 25/10/55, la grenade (et ses blessés) aux Sociétés Savantes, où je venais de rappeler le serment de non-violence prêté par Gandhi à Mehrauli, et repris par nous le 12/10/55 devant la Mosquée de Paris pour l'égalité de traitement de tous les Algériens. Puis, au moment de Budapest, où je demandais des prières dans la non-violence, la confection en deux temps d'un interview truqué, puis tronqué (*Paris-Presse* du 6/11/56, *Le Figaro* des 20 et 22/11/56 ; Mauriac a conté l'édifiante histoire, *L'Express* des 21 et 30/11/56, ne maintenant que le 21 dans son *Bloc-Notes* imprimé ; cf. *France-Observateur* du 29/11/56). Il s'agissait de montrer au public français que Gandhi m'entraînait à *ne pas* choisir entre victimes et bourreaux, donc à trahir la vérité.

Devant ce mur, faut-il rejoindre le pacifisme intégral, anticiper, à la manière de Platon, sur cette suppression des conflits armés que l'ère nucléaire va imposer ? En négligeant la malice perverse qui, délaissant la guerre, recourt à l'exploitation économique, et passe du meurtre des corps à la corruption des consciences ? Ou bien, pour lutter contre cette exploitation économique, faut-il supprimer, avec le communisme, cette parole donnée gratis à l'hôte, le droit d'asile sacré[1] qui a immunisé si longtemps le vieux monde contre les excès de l'exploitation économique ?

---

1. Tel le décret Bourges-Maunoury du 6-11-55 sur la déclaration obligatoire à la police de l'« étranger » hospitalisé dès la 1re nuit, ou la 2e, si ce fut *gratis* ; qui vise sous ce terme « étranger » les nordaf suspects de ne pas vouloir rester français, cas bien remarquable d'hypocrisie administrative contre lequel j'ai protesté de suite auprès du ministre signataire, puis du garde des sceaux ; en vain.

Là, Gandhi a été mon soutien, dans sa voie médiane, entre ces deux excès. Donnant « asile » par son serment de *satyâgraha*, à toutes les victimes, se faisant leur camarade de travail, communiant avec eux à la vérité de leur sort. Sans remonter à mon édition du serment de Satyâgraha gandhien (grâce à des amis musulmans indiens, ap. *Revue du Monde Musulman*, juin 1920), je citerai parmi mes expériences :

1. La Commission interministérielle pour le Centenaire de l'Algérie. Nommé Rapporteur (1929), j'enquêtai sur place sans passer par l'Administration et revins convaincu de l'urgence de quelques réformes de justice ; le Président Tardieu[c] les fit repousser en bloc par la Commission au moyen d'une ruse classique ; lui faisant lire un rapport de police tronqué de sa seconde partie qui me donnait raison, il ne put se retenir de s'en vanter plus tard dans *Gringoire* (15 et 25/10/37) insinuant que je m'étais déjugé. Toujours le même procédé : disqualifier le témoin qu'on n'a pu gagner.

2. Ni Tardieu, ni l'État n'étant tout à fait pervers, je gardai pour l'Algérie contact avec les officiels, et le ministre Depreux, dans son noble Statut algérien de 1947, fit appel à la caution de mon nom, au vote final par les deux Assemblées, pour garantir sa promesse : justice serait rendue, parole tenue, à la langue arabe et à l'Islam (habous, etc.). Sans succès.

3. La caution était bafouée, et je ne sentais aucun courage pour m'insurger en satyagrahi. Lorsqu'en Égypte arriva un bien curieux incident ; on y écoutait les plaintes de l'Algérie, des pèlerins de La Mekke ; on se dit que je ne resterais peut-être pas indéfiniment sourd aux plaintes des opprimés. Le 8 février, faisant ma visite (après celle au Roi) en tant qu'académicien arabe, au grand cheikh d'El Azhar Chennaoui, il ne fut question que de sa promotion, et des quatre Azhariens qui préparaient avec moi leurs thèses en Sorbonne. Chennaoui, néanmoins, imagina de diffuser le lendemain un interview où il me faisait lui répondre, au sujet des sévices d'état de siège subis par les Musulmans en Algérie, que je m'emploierais à les faire cesser (*sic*). D'où tollé des SR français du Caire, câblant à Paris contre moi, appel de l'Ambassadeur qui me demande de démentir. Littéralement, je le devais, n'ayant rien dit de tel. Moralement, cela m'était interdit. Chennaoui avait lu dans mon cœur ma honte silencieuse d'avoir si longtemps toléré cela des miens, de la patrie de Jeanne d'Arc. Je me bornai à faire diffuser par les services de presse de l'Ambassade un « communiqué parallèle » à celui de Chennaoui, disant ce que j'avais dit, taisant ce que je n'avais pas dit. Chennaoui m'en tint rigueur, comme d'une lâcheté. Mais sa flèche de vérité m'avait atteint : désormais, j'agirais publiquement dût-on m'accuser du geste de Cham.

4. Je commençai par démissionner de l'Académie des Sciences Coloniales (10/6/49 ; lettre au Président Lioré, rendue publique en 1951 –

L'Aube 16/2/51, *Le Monde* 17/2/51). Puis vint l'incident de Sidi Ali Bou Nab (près Camp du Maréchal) où, au cours d'une campagne électorale, des gendarmes avaient souillé une mosquée, s'y soûlant d'alcools aux frais des habitants. Seul avec la Ligue des Droits de l'Homme je protestai (*J.O.* d'Alger, 23/11/49, N° 55). Surpris, le Gouverneur Général Naegelen[d] pensa que je pourrais l'aider à un compromis, et me fit proposer une place d'avion « pour venir voir ». Je refusai ; je connaissais l'esprit de corps de la gendarmerie depuis un incident au front de Macédoine (Kilkich, 1916) où un gendarme voulant faire fusiller un témoin d'un de ses vols, je n'avais pu sauver le témoin qu'en abandonnant ma plainte contre le gendarme. Mon chef d'État-Major m'avait prévenu que la parole d'un gendarme, *assermenté*, primait la parole d'un officier ; que si je persistais dans ma plainte, et le faisais condamner, il faudrait le *dégrader* devant le front des troupes et que, par esprit de corps, toute la gendarmerie s'en prendrait à moi ; j'avais connu déjà cet état d'esprit dans des ordres religieux, cette possession démoniaque. Aussi je ne vins pas à Alger.

5. À Paris, mon œuvre de cours du soir pour Nordaf, avec publications d'études démographiques sur eux (à partir de 1929), me fit participer de façon gandhienne à la misère de ces « parias ». Et, lorsque le 14 juillet 1953, cinq d'entre eux furent abattus Place de la Nation lors des cortèges ouvriers à la Fête de la République, parce que le cortège des ouvriers Nordaf avait voulu défiler seul, séparé du cortège de la C.G.T. qui ne lui communiqua pas le programme de dislocation arrangé avec la police, – je demandai et obtins d'aller défiler à la Mosquée, avec quelques amis, dont Charles-André Julien, plaçant sur le premier cercueil une calligraphie de Hallâj, amant et martyr de la Vérité Créatrice, sur l'ablution dans le sang de la prière de désir, et le verset coranique sur les martyrs (3, 163) me sentant l'un d'entre eux (21/7/53). Et je me fis leur visiteur de prison à Fresnes (d'abord dans le cadre d'une conférence de Saint Vincent de Paul, puis isolé, quand ladite conférence m'eut rayé pour avoir réclamé la création d'un statut légal pour l'objection de conscience (comme en pays anglo-saxons) ; ces pauvres confrères considèrent qu'un visiteur est un auxiliaire de la police ; voilà jusqu'où va leur « vérité », chrétienne et française.

6. Entre-temps était venu l'appel officiel de l'Inde qui me fit siéger au Gandhian Seminar (janvier 1953) de New Delhi. Et le choc au cœur, à Birla House où fut tué Gandhi, à Mehrauli, où il engagea sa mort pour que justice soit rendue aux Musulmans. Je compris son appel pour que j'engage à fond les « Amis de Gandhi » pour que la France fasse justice aux Musulmans algériens ; et je commençai, dans ce but, les jeûnes mensuels dont le 74e tombe le 4 mars 1961. (*N. B.* à propos de jeûne, je ne suis pas capable de faire, ni de conseiller des jeûnes héroïques comme celui de Lanza[e] à Clichy ; il sait que je suis venu alors auprès de

lui trois fois, en dernier le 16/4/57, pour jeûner le Vendredi Saint avec lui). Dans ma participation d'alors au Comité France-Maghreb de Mauriac, j'apportai l'élément gandhien du jeûne pour le retour d'exil de Mohammed V, qui m'en remercia publiquement à Saint Germain-en-Laye et à Radio-Tanger (23/8/56, midi). De même dans les manifestations silencieuses organisées pour réclamer la fin des tortures, et la paix en Algérie, je fus chargé de la première (Esplanade des Invalides) et eus à expliquer la non-violence gandhienne au Cabinet du Ministre de l'Intérieur, puis lorsque le Préfet de Police m'envoya sa lettre d'interdiction, je lui tins parole, et décommandai les participants, ce qui aboutit à faire arrêter le lendemain environ 500 sympathisants non prévenus, ce dont je ne fus pas fier. Bien que la seconde, avenue de l'Opéra (22/6/57) eût été interdite au dernier moment, je m'y suis mis en tête, avec Sartre, Mauriac, A. Philip, Le Brun ; on n'arrêta, ce qui me mortifia, que les jeunes ; et le vote des « pouvoirs spéciaux » en rendit le renouvellement impossible.

7. Nous en étions là, après le 13 mai, quand, grâce à la formation patiente de ses jeunes dans son « Arche » de Bollène, un pur gandhien, Lanza del Vasto, lança en 1959 Pyronnet[f] contre le scandale des camps de concentration de « suspects » Nordaf (non jugés, ou acquittés ; ce qui est *harâm*) avec ses manifestants assis en « *padmâsana* », demandant à y être internés. Un grand souffle d'espoir passa sur toute une partie de la jeunesse française, écœurée du cynisme raciste des ultras, et choquée par la propagande de désertion des pacifistes intégraux. Comme le disait un de ces jeunes à Cl. Bourdet durant la nuit de notre détention à l'ancien hôpital Beaujon (*France-Observateur* du 2/6/60, p. 3) : « Pour la première fois l'impression de faire quelque chose, cet espoir et cette satisfaction ».

Ayant donné sans hésiter mon nom à Pyronnet, j'étais tenu, sans y convoquer les « Amis de Gandhi », à aller m'asseoir, pour me faire arrêter, le 30 avril (Camp de Vincennes) et le 28 mai (Rond-Point des Champs-Élysées). Mais j'estimai qu'il ne fallait pas continuer le geste, et je me bornai à aller visiter Pyronnet au bidonville de Nanterre.

Quoique Lanza, Pyronnet et le Comité d'Action Civique non-violente organisé pour coordonner l'action eussent très sagement évité de mêler le nom de Gandhi à leur action de jeunes, il est permis de se demander, à son exemple, et c'est ce que je fais ici, dans quelle mesure cette forme d'action non-violente doit se proposer des buts de structuration politique. Nous n'avons pu supprimer les camps de concentration (nous aurions risqué de les faire transférer en Algérie...). Le CACNV, peut-être influencé par les sympathisants de la nouvelle gauche (qui ne voit là qu'une nouvelle technique de lutte politique, dire « chiche » à la répression policière, pour l'obliger à quitter le masque de la douceur, à brutaliser, à déclencher ainsi la Révolution espérée), – a pensé pouvoir

« lutter » de ruse avec la police, nuançant sa non-violence de bourrades agrémentées d'humour et de gaieté, pour hâter une réforme politique, la substitution d'un Service Civil obligatoire au regrettable service militaire qui dure depuis bientôt sept ans, vicie le moral des jeunes. Nous désirons tous cette substitution, mais on ne la réalisera pas par une fiction politique à la façon de Platon dans le *Gorgias* (79 : cette fable est si belle que je la tiens pour vraie). Identifier (sans crier gare) le Service Civil fondé par Cérésole[8] pour aider l'État à dépanner des sinistrés, faire sortir Boisgontier de sa caserne pour aller camper chez Cérésole, pour y continuer à sa manière son service militaire légal, c'est de « bonne guerre » certes, mais c'est de la violence, – car la vérité est doucement lésée, le mot « service civil » est déformé, il y a insoumission (le mot, je l'ai pris aux tracts même du CACNV.) sous couleur d'obéissance (Boisgontier avait laissé sa nouvelle adresse et s'est fait arrêter volontairement). Un examen plus sévère du *Satyâgraha* aurait peut-être conduit les conseillers de Boisgontier à se faire arrêter de suite.

Car, je me hâte de le dire, je m'incline devant le sacrifice de Boisgontier et des jeunes emprisonnés comme lui. Je suis persuadé que leur détention, comme celle des objecteurs de conscience, hâtera la création du véritable Service Civil d'État, obligatoire pour tous les jeunes du contingent. Et je salue leur geste, qui n'est pas de désespoir, mais d'espérance.

Je persiste à penser qu'il faut dire simplement la vérité, rien que la vérité à l'adversaire pour le persuader, comme à un ami. N'oublions pas, au surplus, que le Service Civil futur risque fort de devenir, si l'exploitation économique succède à la colonisation militaire, aussi dangereux que le service militaire actuel pour les consciences des jeunes. Et que nous ne pouvons pas, non plus, désirer une révolution pour l'instauration d'un vrai et pur Service Civil.

À la limite, nous ne vivons pas ici-bas pour conquérir, mais pour témoigner, et passer à de plus jeunes que nous le témoignage. L'engeance maléfique qui possède les violents ne se chasse que par la prière et le jeûne, avait dit Jésus. Mais c'est là un véritable miracle, et le miracle de la résurrection des âmes perverties et mortes se paie par le dernier supplice. La résurrection de Lazare a été payée par la mise en croix de son Ami. Le bas monde est gouverné par des intelligences déchues (des Anges pourtant, disait magnifiquement Marrou), qui ont reçu permission de « vanner » et « cribler » les élus, et, pour que leur non-violence soit parfaite, ils leur percent le cœur de compassion mortelle.

À la limite, face à la mort qui nous attend tous, méditons la fin de Gandhi acceptant d'être déchiré par la « partition » de son pays bien-aimé, finissant sous les coups d'un coreligionnaire indigné de son dernier jeûne et de son ultime pèlerinage à Mehrauli pour des ennemis.

Sans oublier la fin de Jésus se laissant enlever sans se débattre par le tentateur à la clôture de son Carême au désert, et allant finir sa prière d'agonie au Jardin après avoir fait prendre deux épées, permettant ainsi de le qualifier « hors la loi » ; non sans humour.

PRÉFACE À *GANDHI ET LES FEMMES DE L'INDE* DE CAMILLE DEVRET

Publié en préface à l'ouvrage de Camille Drevet, *Gandhi et les femmes de l'Inde* (Denoël, coll. « Pensée gandhienne », 1959), ce texte évoque la figure de cette ardente militante gandhienne, amie de Massignon, avec qui il eut une intarissable correspondance. Née le 21 juin 1881 à Grenoble (Isère), en milieu enseignant, elle épouse un officier des chasseurs alpins qui meurt au front, durant la Première Guerre mondiale. Veuve, elle se lance alors dans toute une série d'activités féministes et caritatives : direction du foyer Saint-Maudrin pour les déshérités de la Grande Guerre (Toulon), secrétaire de la Ligue internationale des femmes pour la paix et la liberté. Dans les années vingt, elle voyage énormément, surtout en Asie (Chine, Japon, Vietnam, Cambodge). Ralliée aux thèses et à la personne de Gandhi, elle devient la secrétaire et animatrice de l'Association des amis de Gandhi (1932-1969), publiant plusieurs ouvrages sur le « Mahâtmâ » : *Pour connaître la pensée de Gandhi*, Bordas, 1951 ; *Mahatma Gandhi*, Leroux, 1954 ; *Gandhi et les femmes de l'Inde*, Denoël, 1959 ; *Gandhi interpelle les chrétiens*, Le Cerf, 1965 ; et un long article sur Massignon et Gandhi dans le *Cahier de l'Herne* consacré à l'islamologue. Elle meurt à Paris le 18 mai 1969. F. A.

Un chauffeur de taxi parisien me disait l'autre jour, à propos d'une des dernières inventions de la technique suicidaire de l'âge nucléaire : « Il faudrait, tout de même, que les femmes élèvent la voix, elles qui sont faites pour donner la vie, non pas pour l'ôter. » De même, la vieille coutume chinoise obligeait le juge d'accorder la grâce d'un condamné à mort, lorsque, sortant de leur réserve, des femmes venaient témoigner devant lui de leur « indignation ».

Préparée par une longue expérience internationale acquise dans les milieux dévoués à l'émancipation de la Femme, à cet assainissement de la société humaine dans les cités et hors des cités qui dépend d'une prise de conscience où les femmes envisageront le rôle unique et libérateur qui les attend une fois libres, – Camille Drevet rapporte de son dernier voyage à travers l'Inde la présente série d'études psychologiques qu'elle s'était promis de rapporter aux Amis de Gandhi ; qui entendent répercuter, dans les milieux féminins parlant français, l'écho de ce qu'elle a enregistré là-bas, entretiens oraux, correspondances avec Gandhi, tout ce que des femmes dévouées à la pensée et à l'action de Gandhi en ont

gardé comme des braises ardentes, pour le réconfort de leur effort quotidien.

Nous y avons retrouvé, toujours pleines de vie spirituelle et d'espérance, bien des personnalités féminines qui accompagnèrent Gandhi dans ses « campagnes » pour la vérité et la justice ; parmi leurs noms, si souvent indexés dans les vies de Gandhi, grande biographie d'ensemble de Tundelkar[a] (*sic*), émouvante et profonde étude de Pyarelal[b] sur *the last phase*, sur les deux ultimes années, 1946-48, – je détache ici, parce qu'islamisant, le nom d'Amtussalam, cette jeune musulmane disciple de Gandhi, qui jeûna héroïquement à Noakhali en 1947, pour faire rendre leurs armes cachées par deux tueurs (cf. *Pyarelal*, I, 510-515) ; et que Camille Drevet nous montre ici, animant le centre d'assistance sociale qu'elle a dédié à Kasturbai, la dévouée compagne du maître.

Et je viens expliciter ici les principes doctrinaux que Gandhi a voulu inculquer, pour la pratique vertueuse de la vie privée de chaque jour, encore plus à ses disciples femmes qu'à ses disciples hommes ; car la femme est la permanence silencieuse de la sagesse, entre ses parents, son époux et ses frères, et ses enfants.

De même que la vie de Gandhi commence avec l'invocation du Nom Divin, « Râm, Râm », que l'humble servante Rambhâ (éponyme de l'Apsara[c]) lui avait appris pour le délivrer de ses frayeurs nocturnes, – et s'achève, avec elle, à son agonie, – de même le destin de Gandhi se consomme avec cette visitation muette et solennelle des musulmanes voilées de Delhi venant le chercher pour un ultime pèlerinage, celui de Mehrauli, à l'issue d'un dernier jeûne accompli en commun pour la Justice.

On pourrait constituer une véritable « somme doctrinale » sur la Femme selon Gandhi avec les maximes saisissantes dont son œuvre littéraire est constellée, depuis ses *Expériences de vérité* jusqu'à ses articles de *Young India* et de *Harijan*. J'essaierai ici d'en signaler trois points essentiels, messages du Brahmacharya, condamnation du message anticonceptionnel (à la fois matériel et mental), vocation à l'héroïsme du soi-disant « sexe faible ». En m'aidant de trois chapitres (23-25) de l'anthologie gandhienne intitulée *The Mind of Mahatma Gandhi*, publiée à Bombay en 1945, et dédiée par R.K. Prabhu et U.R. Rao à la mémoire d'un profond gandhien, Mahadeo Desai, formé par la « *Baghavadgîta* ».

Gandhi montre que le crime du sexe fort, durant l'histoire, a été d'abuser, en usant de sa force brutale, du « sexe faible », qui est le plus noble des deux, car il incarne, encore aujourd'hui, « le sacrifice de l'humilité, la souffrance silencieuse, la foi, la vraie science ». Si la femme n'a pas encore réalisé cette supériorité, si elle subit encore, selon la remarque de Tolstoï, « l'influence hypnotique du mâle », si elle y a opposé la perverse riposte de la prostitution, ce scandale vieux comme

le monde qui devra bien, note avec force Gandhi, disparaître un jour. – il n'en est pas moins vrai que c'est de la Femme que viendra le salut de l'humanité. C'est sa vocation à elle de nous donner le modèle de la non-violence parfaite, *ahimsâ*, par une exemplaire revendication civique du Vrai, satyâgraha.

Si l'homme est fait pour témoigner, la Femme, en effet, est faite pour « concevoir en silence » la parole de Vérité. Et c'est pourquoi Gandhi condamne si nettement l'usage du mensonge par la femme, qu'il s'agisse du mensonge d'une conspiratrice clandestine comme la courageuse musulmane Aruna Asaf Ali, durant ses campagnes de sabotage (cf. *Pyarelal*, I, 36-38), ou du recours à une solution « anticonceptionnelle » du *birth-control*. Dans une sentence qui est un appel au courage le plus pur, Gandhi liquide le problème « technique » du *birth-control* : « Il ne peut y avoir deux opinions quant à la nécessité du *birth-control*. Mais la seule méthode transmise à cet égard par les siècles passés, c'est le contrôle de soi-même, le *Brahmacharya*, la chasteté parfaite ». La règle, pour les bêtes, est de s'abstenir de dormir côte à côte en dehors de la saison de la procréation ; l'homme devrait s'en inspirer. Si c'est un péché de procréer des enfants qu'on ne peut élever, c'en est un pire de recourir aux pratiques anticonceptionnelles. Qui vont d'ailleurs de pair avec le penchant séducteur des femmes pour l'esclavage des parfums et des bijoux, dont Gandhi avait obtenu de Kasturbai, non sans difficulté, qu'elle se libère.

L'idéal du mariage, ce qui en fait un sacrement, c'est d'aboutir ensemble à une union spirituelle, en passant par l'union physique destinée à la procréation. Et le devoir des époux est de contenir, par une continence croissante, l'élément physique de leur union. Les lois de Manou appellent le premier-né *dharmaja*, « procréé par devoir de justice », et les puînés *karmaja*, « procréés par désir de la chair ». Le mariage n'est pas un remède permettant d'assouvir le désir charnel, ce qui serait pour l'homme revenir à l'animalité. Le mari doit avoir le souci délicat de l'honneur de sa femme, comme un véritable ami, et non pas comme un maître. Du jour où Gandhi, nous dit-il, le comprit, Kasturbai devint une femme libre parce qu'affranchie du désir de son conjoint. « J'étais trop loyal envers Kasturbai comme époux, et trop loyal envers le vœu que j'avais formé devant ma Mère pour être soumis au désir d'aucune autre femme. Mais la manière avec laquelle l'idéal (nous dirions : la grâce) du Brahmacharya se présenta à moi m'amena irrésistiblement à considérer la Femme comme la Mère de l'homme. Et la Femme me devint trop sacrée pour que je l'aime d'un amour sexuel ; et ainsi chaque femme dès lors devint pour moi une Sœur ou une Fille » (cf. *Pyarelal*, I, p. 569-605).

Telles sont les sources cachées, profondément nobles, sacrées, de l'amitié vraiment fraternelle que Gandhi témoigna aux femmes hindoues

dont Camille Drevet nous expose les confidences. Telle est cette brise, « vent du santal », dit le Maghadhûta, qui nous arrive de l'Inde ; qui nous délivre si puissamment de l'atmosphère ambiguë où trop de mémorialistes de chez nous présentent au public français des « amitiés littéraires de luxe », à la Récamier, faites de coquetterie et de langueur, qui se surveillent, si éloignées de la « Pauvreté divine », « *Daridranarayân* » de Gandhi, où c'est l'Ancien des Jours qui nous enlève vers lui à travers l'assomption de la Femme.

NOTES DE L'ÉDITEUR

Sixième partie

PENSÉE MUSULMANE ET PROXIMITÉS CHRÉTIENNES

RÉPONSE À UN AMI MUSULMAN

a. Hussein (Husayn), petit-fils de Muhammad (fils de Fâtima et de 'Alî), est mort en 680 à Kerbela, sous les coups des troupes du calife omeyyade Yazîd I[er]. Cet événement, capital pour toute la conscience shî'ite, est souvent associé, dans l'esprit de Massignon, au destin héroïque et tragique d'un islam « fatimite » enfanté par la revendication de justice de la fille du Prophète. Voir ici t. I, « Marie et Fâtima ».

b. « Ce qu'il y a de terrible quand on cherche la vérité, c'est qu'on la trouve ». Remy de Gourmont, *Promenades philosophiques*, 3[e] série, 1909, repris dans *La Culture des idées*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2007, p. 886.

c. Allusion à la préface que Massignon rédigea pour l'ouvrage de Georges Anawati et Louis Gardet, *Introduction à la théologie musulmane* (Vrin, 1948). Massignon résume ici une argumentation qu'il ne suit pas à la lettre en sa préface.

d. Comité fondé en 1947, par Louis Massignon, André de Peretti et Jean Scelles.

e. Ps. 119,164.

f. Le vendredi 7 avril 1939.

g. Judas L. Magnes (1877-1948), premier chancelier de l'université hébraïque de Jérusalem, fonda, avec Martin Buber, le mouvement Brit Shalom (« L'alliance pour la paix »), qui prônait l'établissement d'un État binational où Juifs et Arabes jouiraient des mêmes droits. Voir ici t. I, « La mort de Judah Leib Magnes ».

h. Voir Léon Tolstoï, « Les deux vieillards », dans *Récits populaires*, 1885.

i. Très probablement Émile Durkheim (1858-1917).

j. De mars 1897 à mars 1900, Charles de Foucauld se fit engager comme domestique par les clarisses de Nazareth ; il vivait dans une cabane près de leur clôture.

k. Luc. 1,38.

l. Les traités de Westphalie, conclus en 1648, mirent fin à la guerre de Trente Ans. Ils reconnaissaient les trois confessions, catholique, luthérienne et calviniste dans le Saint Empire romain germanique, les princes conservant le droit d'imposer leur religion à leurs sujets.

m. Chaïm Weizmann (1874-1952) fut le premier président de l'État d'Israël.

n. Renaud de Châtillon (1120 ?-1187), prince d'Antioche, puis seigneur d'outre-Jourdain. À l'issue de la bataille de Hattin (4 juillet 1187), il fut fait prisonnier (avec Guy de Lusignan, roi de Jérusalem) et décapité sur ordre de Saladin (1138-1193).

o. Enrico Dandolo (1192-1205), doge de Venise, l'un des acteurs principaux de la quatrième croisade. Il poussa les croisés à prendre Constantinople.

p. Émile Dermenghem (1892-1971) fut le conservateur en chef des Archives auprès de la Délégation générale en Algérie. Il a écrit *Vie des saints musulmans* (1942) et *Culte des saints dans l'islam maghrébin* (1954).

LE FRONT CHRÉTIEN

a. Conférence prononcée le 20 avril 1943, au foyer du Sacré-Cœur, dans le cadre du groupe Joseph Lotte (du nom de l'ami de Péguy, mort à l'ennemi, comme lui, en 1914).

b. Gabriel Le Bras (1891-1970), juriste, historien et philosophe français, titulaire de la chaire de droit canonique de l'université de Paris.

c. Cardinal Georges Grente (1872-1959), archevêque du Mans et académicien français.

d. Le chanoine Fernand Boulard (1898-1978), prêtre et sociologue, auteur (avec les abbés Achard et Emérard) de *Problèmes missionnaires de la France rurale* (Le Cerf, 1945).

e. Graham Greene (1904-1991). *The Power and Glory* (*La Puissance et la Gloire*) est paru en 1940.

f. Le procès en béatification du père Charles de Foucauld sera bien plus long que Massignon ne le pensait, puisqu'il ne sera béatifié par le pape Benoît XVI qu'à la date du 13 novembre 2005.

g. Au lendemain d'une nuit « mystique » (du 10 au 11 novembre 1619) et des trois « rêves » qui lui révélèrent les fondements de la « science admirable », Descartes forma le vœu d'accomplir un pèlerinage en Italie, à Notre-Dame de Lorette (Loreto). Il ne s'y rendra qu'en 1623.

h. « Avant le Christ, Marie s'esquisse, vous le dites admirablement, dans ce qui s'accomplit dans l'âme de Rachel, Rebecca, Sara, Ruth : je préférerais l'ordre même de la généalogie de Jésus, en disant de Thamar, Rahar (qui donna les clefs de la Terre promise, comme une autre pénitente, Magdeleine, les clés du Saint-Sépulcre aux Apôtres), Ruth, et même Bethsabée » (lettre de Louis Massignon à Jean Daniélou du 6 octobre 1946).

i. René Bazin (1853-1932), professeur de droit et écrivain français (élu à l'Académie française en 1903). Son *Charles de Foucauld, explorateur au Maroc, ermite au Sahara* est paru en 1921.

j. Dostoïevski, *Les Frères Karamazov*, II, 5, chap. V, « Le Grand Inquisiteur ».

k. La référence à Claudel reste obscure.

l. Titus (39-81), empereur romain, qui s'empara de Jérusalem en 70 ; Simon Barcochebas (Bar-Kokheba), chef des Juifs au moment de la révolte contre l'empereur romain Hadrien (76-138). Sur les ruines du temple de Jérusalem, détruit par Titus en 70, Hadrien fit construire un temple dédié à Jupiter.

m. Joan. 9,1-11.

n. Matth. 23,35.

o. Celse, « l'adversaire d'Origène », est un philosophe païen du IIe siècle, auteur du *Discours vrai* (*Logos alethès*), première en date des enquêtes polémiques systématiques antichrétiennes. Origène (185-254) le réfuta dans le traité *Contre Celse*.

p. Pierre Louÿs (1870-1925), poète et romancier français, proche du Parnasse et du mouvement symboliste, auteur des *Chansons de Bilitis* et de *La Femme et le Pantin*.

q. « Manuels de confession ».

r. Violet Susman, Sud-Africaine d'origine juive, convertie au catholicisme en 1907, morte à Douvres en 1950.

s. Deux prêtres ont accusé une certaine Mlle de Lamerlière, ancienne religieuse de la Providence, de s'être fait passer pour la Vierge, et d'avoir ainsi abusé de la naïveté des deux bergers de La Salette, Mélanie Calvat et Maximin Giraud.

t. Le 18 janvier 1871, des enfants de Pontmain (Mayenne) affirmèrent avoir vu la Vierge dans le ciel. L'apparition fut reconnue par l'évêque de Laval en 1872.

u. Massignon et Maritain se rencontrèrent la première fois le 20 décembre 1913 « et, de suite, le dialogue traita entre nous de cette insertion de l'éternel dans le temporel, de cette sollicitation de la grâce à l'âme surprise, qui doit se tourner vers Marie pour y répondre parfaitement » (« L'amitié, la présence mariale dans nos vies », 1948).

v. Is. 49,15-16.

w. Maurice de Gandillac (1906-2006), professeur d'histoire de la philosophie à la Sorbonne, spécialiste de Nicolas de Cues, membre éphémère du comité directeur de la revue *Dieu Vivant*, plus durablement membre de son comité de lecture où siégeait également Pierre Burgelin (1905-1985), professeur de philosophie à la Sorbonne et théologien réformé.

x. Francisque Gay (1885-1963), homme politique et journaliste (fondateur de *La Vie catholique* et de *L'Aube*), chef de file de la démocratie chrétienne en France. – Marc Sangnier (1873-1950), journaliste et homme politique, fondateur du Sillon (mouvement chrétien, démocratique et social). – Édouard Depreux (1898-1981), homme politique, l'un des fondateurs du PSU (Parti socialiste unifié), dont il fut le secrétaire général.

y. Rom. 9-11.

z. Voir, en particulier, Coran 3 : 19 et 5 : 14-15.

ISLAM ET CHRÉTIENTÉ

a. « Les enfants d'Asie et d'Afrique ne veulent pas seulement du lait ; ils veulent "le lait de la bienveillance humaine". » Allusion aux paroles de Lady Macbeth : « *Yet do I fear thy nature ; It is too full o' the milk of human kindness* » (Shakespeare, *Macbeth*, acte I, scène V). Cette expression a les faveurs de Massignon qui la reprend à son compte, par exemple dans « La tentation de l'ascète Cukâ par l'Apsara Rambhâ... » Voir *infra*.

b. « Ma patrie, qu'elle soit dans le vrai ou dans le faux, est ma patrie. »

c. « Faisable ».

d. Werner Sombart (1863-1941), économiste et sociologue allemand, publia en 1911 *Die Juden und das Wirtschaftsleben* et en 1916 *Der moderne Kapitalismus*. Massignon a pu connaître la traduction anglaise, parue peu avant cette conférence (*The Jews and Modern Capitalism*, Glencoe, Illinois, Free Press, 1951).

e. Henri Grouès (1912-2007), dit l'abbé Pierre, s'était rendu célèbre par son appel du 1er février 1954 en faveur des sans-logis. Quelques convergences avec Louis Massignon sont à relever, comme la fondation, à Beyrouth, en 1959 – année de la présente conférence –, de la première communauté d'Emmaüs interconfessionnelle (musulmans et chrétiens) ou le long séjour, en 1962, de l'abbé Pierre à Béni-Abbès, à l'ermitage de Charles de Foucauld.

f. Les prêtres-ouvriers, inspirés par la Mission de Paris, créée par le cardinal Suhard en 1943 en vue de l'évangélisation des ouvriers de la région parisienne, furent invités fermement par Pie XII, en 1954, à arrêter leur expérience de la vie ouvrière. En 1965, Paul VI les autorisa de nouveau. Cf. Émile Poulat, *Les Prêtres-Ouvriers. Naissance et Fin*, Paris, Le Cerf, 1999 (édition revue et corrigée).

g. Allusion au « principe d'incertitude » ou « d'indétermination », établi en 1927 sous la forme d'une équation fondamentale de la physique quantique par Werner Heisenberg (1901-1976).

h. Allusion à la théorie mathématique dite « ergodique » et au théorème de Birkhoff (1931).

i. Cf. Nicolas Malebranche (1638-1715), *De la recherche de la vérité*, livre VI, II[e] partie, chap. IX.

j. Le Somaliland était le territoire soumis, au titre de protectorat, aux Britanniques, qui devint, après sa réunion avec la Somalie italienne, partie constitutive de la Somalie. Allusion aux soulèvements musulmans qui préludèrent à l'indépendance.

k. L'éthiopianisme désigne un mouvement messianique dont l'origine est la prédication de Marius Gravey (1887-1940), qui créa la Universal Negro Improvement Association. En 1930, l'accession de l'empereur Haylä Sellasié au trône d'Éthiopie cristallisa sur sa personne la croyance en la perpétuation de la lignée du roi David, à laquelle appartenait Jésus de Nazareth, dans la dynastie éthiopienne, descendant de Salomon, ainsi que la foi en une manifestation physique de l'Esprit de Dieu en la personne de l'empereur, tandis que Jésus restait le Messie, présent « en esprit » de façon transhistorique. Favorisant ainsi l'espérance des Noirs déportés par la traite esclavagiste, ce mouvement, qui valorise les descendants de Cham, inspira, en Jamaïque, les Rastas, dont le plus célèbre adepte reste aujourd'hui le chanteur Bob Marley.

l. Le Libéria doit sa fondation à une association abolitionniste, The Society for the Colonization of Free People of Colour of America (1821), et devint une république indépendante en 1847. La doctrine de la non-violence est un des thèmes religieux les plus fondamentaux de la Société des Amis, dite « quakers », fondée par George Fox en 1647.

m. Nous n'avons pas trouvé trace d'une telle « ordonnance », qui aurait été promulguée la veille du retour de Mohammed V sur le trône du Maroc. En revanche, Massignon a élevé une protestation publique contre le *décret* signé du ministre de l'Intérieur Bourgès-Maunoury, le 6 novembre 1955, rendant obligatoire de signaler aux autorités de police les « étrangers » hospitalisés.

L'IDÉE DE L'ESPRIT DANS L'ISLAM

a. Ordre soufi, les Naqshbandiyya doivent leur nom à Bahâ'uddîn Naqshband († 1390), qui faisait remonter son affiliation spirituelle à Hamadânî, et de là à Kharaqanî et à Bistâmî. Parmi d'illustres membres de cet ordre, on compte le grand poète et mystique 'Abd al-Rahmân Jâmî († 1492), auteur de *Nafahât al-'uns* (*Les Haleines de la familiarité*, cf. *Vie des soufis*, trad. Sylvestre de Sacy, rééd. Éditions orientales, 1977). Cet ordre pratique intensément le dhikr silencieux et, dans l'époque moderne, sous l'égide de Ahmad Sirhindî, il fut entraîné dans les voies d'un « monisme testimonial » que Louis Massignon ne put que juger favorablement. L'ordre se trouve ainsi en consonance avec le soufisme de Semnânî et de Najm al-Dîn Kubrâ. L'ordre naqshbandi joue un rôle éminent dans l'Inde musulmane, mais a payé un lourd tribut à son hostilité au shî'isme, après la proclamation de celui-ci religion d'État en Iran, sous les Safavides.

b. 'Alâoddawleh Semnânî (659-736 h/1261-1336), après une jeunesse passée à la cour du souverain mongol de l'Iran Argoun, se convertit à la voie mystique et fonda un *khânqâh* soufi en sa ville natale de Semnân. Il composa un grand commentaire mystique du Coran et développa une doctrine psychophysiologique des « organes subtils » du corps, en correspondance avec les sept sens hiérarchisés du Livre saint et les « sept prophètes ». Cf. Henry Corbin, *En islam iranien*, t. III, p. 275-355, et *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Sisteron, Présence, 1971, p. 132-140.

c. Henri Maspero, ami de la jeunesse de Massignon, mort en déportation à Buchenwald, inspira les analyses présentes de Massignon par son étude publiée dans

le *Journal asiatique* (avril-juin et juillet-septembre 1937) sur « les procédés de "nourrir le principe vital" dans la religion taoïste ancienne », singulièrement en sa première partie, « Les techniques du souffle ». Cf. H. Maspero, *Le Taoïsme et les religions chinoises*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des histoires », 1971, p. 497-552.

d. Sanûsî († 1276 h/1859) est le fondateur de l'ordre guerrier des Sanûsiyya (Senoussis). Sur ses techniques du dhikr, cf. *Passion*, II, p. 34-35.

e. Ahmad Ghazâlî († 520 h/1126 à Qazwîn) est le frère du grand théologien Abû Hâmid Ghazâlî. Il est surtout connu pour avoir rédigé le plus ancien écrit de la langue persane classique, un texte en prose mêlée de vers consacré à l'amour profane, miroir de l'amour divin : les *Sawânih al-'ushshâq* (« Libres présages des amants »). Cf. *Passion*, II, p. 173-176.

f. Shams al-Dîn Ahmad Aflâkî rédigea, en 754 h/1353, le *Kâshif al-asrâr* (« Celui qui dévoile les secrets »), traduit par Clément Huart dans *Les Saints des derviches tourneurs*, Paris, Bibliothèque des Hautes Études, vol. 32, 1918. Nous corrigeons la référence de Massignon qui donne : *Kashf*.

g. Lire : les Chistiyya, ordre qui se réclame de Mu'inuddîn Chistî († 1236). L'activité de cet ordre joua un grand rôle dans l'islamisation de l'Inde. Cf. Annemarie Schimmel, *Le Soufisme ou les Dimensions mystiques de l'Islam*, Paris, Le Cerf, 2004, p. 424 *sq*.

h. Cf. *Passion*, III, p. 22-27. Shihâb al-Dîn al-Suhrawardî, ou Sohravardî (549-587 h/ 1155-1191) est le célèbre fondateur de l'école « orientale » ou « illuminative » (*al-Ishrâqiyyûn*). Sa doctrine de la résurrection est complexe, car elle inclut d'obscures références aux doctrines de la transmigration de l'âme (Cf. *Le Livre de la sagesse orientale*, 2e partie, I. V, § 229-236). Massignon fait, peut-être, allusion au chapitre IX du *Livre des tablettes*, où Sohravardî interprète le verset 19 : 95 « Au Jour de la Résurrection, tous viendront à lui, chacun seul » ainsi : « Cette "solitude" réfère à l'essence monadique, à l'âme qui est la seule à posséder conscience et connaissance. » Cf. *L'Archange empourpré*, Paris, Fayard, 1976, p. 108.

i. Ibn Qayîm al-Jawzîya († 732) est l'auteur, entre autres ouvrages, des *Madârij al-sâlikin fi manâzil al-sâ'irin* (« Les entrées des pèlerins dans les étapes dévolues à ceux qui vont »).

LA NATURE DANS LA PENSÉE ISLAMIQUE

a. « J'entendis 'Abd al-Wâhid ibn Bakr dire : J'entendis Ahmad ibn Fâris ibn Hasrî (?) dire : J'entendis al-Hosayn ibn Mansour dire : Il les a couverts du Nom, et ils ont pu vivre. S'Il leur avait présenté les sciences de la Toute-Puissance, ils en eussent ressenti du vertige. Mais s'Il leur avait dévoilé la Réalité, ils en eussent péri », *Akhbâr al-Hallâj*, *op. cit.*, p. 107.

b. Hibat Allâh 'Alî b. Malkâ Abû l-Barakât al-Baghdâdî, mort à l'âge de quatre-vingts ou quatre-vingt-dix ans après 560 h/1164-1665, juif converti à l'islam, fut l'un des plus éminents philosophes de son temps. Dans l'une de ses études consacrées à ce philosophe, Shlomo Pinès rapproche avec bonheur la physique d'Abû l-Barakât de celle de François Cournot. Séries convergentes, chance, hasard, probabilité, sur fond de la toute-puissance du Décret divin qui décide le renouvellement des phénomènes naturels : Louis Massignon a pu être influencé par la lecture profonde de Shlomo Pinès. Cf. *Studies in Abul-Barakât al-Baghdâdi's Poetics and Metaphysics*, repris dans *Scripta Hierosolymitana*, vol. VI, *Studies in Philosophy*, Jérusalem, 1960, p. 120-198.

c. Il s'agit sans doute de l'historien Najm al-Dîn Muhammad b. 'Alî al-Râwandî, qui rédigea une importante histoire des Saldjûqs, où se trouvent de précieux renseignements sur les ismaéliens nîzâris : *Râhat al-sudûr* (603 h/1206-1207).

d. Il s'agit de l'Appendice III de *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I. *L'Astrologie et les sciences occultes*, par le R.P. Festugière, o.p. (J. Gabalda, 1944 ; 2ᵉ éd. 1950) : « Inventaire de la littérature hermétique arabe », par Louis Massignon. Sur les sabéens de Harran, voir la synthèse de Guy Monnot dans l'Introduction au tome II du *Livre des religions et des sectes*, de Shahrastânî (Peeters-Unesco, 1993, p. 3-13).

e. Louis Massignon s'appuie sur les travaux de Paul Kraus : *Jâbir ibn Hayyân. contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'islam* (*Mémoires de l'Institut d'Égypte*, Le Caire, vol. 44 et 45, 1942-1943 ; rééd. Les Belles Lettres, 1986).

f. Jean-Marie Mathias Philippe Auguste de Villiers de L'Isle-Adam (1838-1889). *L'Ève future* (Paris, 1886) met en scène l'ingénieur américain Edison, qui offre au jeune aristocrate anglais Lord Ewald une « entité électromagnétique », une forme féminine splendide construite à l'image de son aimée, Alicia Clary, simulacre animé d'une âme sublime, bien différente de l'âme sotte d'Alicia. Par son amitié étroite avec Huysmans, Mallarmé et Bloy (les circonstances sordides de l'agonie de Villiers furent à l'origine de la brouille de Bloy avec les autres amis de celui-ci), Villiers de L'Isle-Adam appartient à la constellation tutélaire de Massignon.

g. Sur le thème « vivre conformément à la nature », voir Émile Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme* (1910), Paris, PUF, 1971, p. 220, n. 2. Voir aussi Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps* (1953), 4ᵉ éd. Paris, J. Vrin, 1979, p. 129-131. La formule est de Zénon de Cittium. Il est exact qu'elle se retrouve, chez les philosophes de l'islam, souvent attribuée à Platon.

h. J. Ruska, *Tabula Smaragdina, ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*, Heidelberg, 1916.

i. *Akhbâr al-Hallâj*, *op. cit.*, p. 72-73. Il s'agit du texte 18. Le jeune Hallâj demande à Junayd : « Qu'est-ce donc qui détourne les hommes de la loi de nature ? » Selon une variante : « Qu'est-ce qui détourne le caractère individuel des marques d'empreinte (de l'activité divine) ? »

j. Dans ses *Carnets d'Égypte*, André Gide rapporte, à la date du 2 février 1939, sa visite du Caire, guidée par Louis Massignon : « De retour à l'hôtel, nous avons conversé près d'une heure, beaucoup plus intimement que je n'aurais cru possible. Mais, à Paris déjà, et dès la première rencontre, nous avions abordé les sujets les plus graves... » (*Journal 1939-1949. Souvenirs*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 1051). André Gide œuvra sans réserve pour faire connaître l'œuvre de Taha Hussein, dont la cécité et le scepticisme religieux sont discrètement identifiés ici à ceux du poète al-Ma'arrî.

LE TEMPS DANS LA PENSÉE ISLAMIQUE

a. « Le temps n'est autre chose que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur » (Kant, *Critique de la raison pure*, trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, 3ᵉ éd. PUF, 1964, « Esthétique transcendantale », p. 63).

b. L'avicennisme enseigne qu'il n'est aucun possible (*mumkin*) qui ne soit simultanément conçu par la science divine, voulu par la volonté nécessitante de Dieu et effectivement réalisé par la puissance de Dieu. Imaginer un possible contingent est donc une impossibilité logique et métaphysique. L'existant réalisé, nécessité à être, est « possible » parce qu'il est non nécessaire par soi, mais il n'est pas contingent. En revanche, Leibniz a toujours professé la doctrine, conforme à l'esprit de la liberté chrétienne, selon laquelle l'entendement divin conçoit une infinité de possibles, la volonté divine ne conférant l'existence à certains d'entre eux que selon le principe « du meilleur », selon une nécessité conditionnelle qui n'exclut pas la contingence. Louis Massignon fait-il allusion à l'argument subtil de Ghazâlî, selon lequel il convient de poser qu'il

aurait existé une infinité de mondes possibles avant que ce monde actuel soit effectivement créé ? Thèse qui le rendrait proche de Leibniz. Massignon l'accorde à Ghazâlî, selon sa mise en forme par Averroès, qui la critique. Voir Averroes, *Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of Incoherence)*, traduit de l'arabe, avec une introduction et des notes par Simon Van den Bergh, vol. 1, Londres, Luzac, 1954, réimpr. 1978, p. 58.

c. Hermann Minkowski (1864-1909) est l'auteur d'une théorie mathématique du continuum espace-temps à quatre dimensions, désormais appelé « espace de Minkowski », qui fut utile à l'élaboration, par Einstein, de la théorie de la relativité générale. Cf. son *Raum und Zeit* (1908).

d. Les *dahriyya* ou *dahriyyûn* soutenaient que le temps est illimité et niaient, par conséquent, la fin de toute chose, annoncée dans le Coran. De là qu'ils furent stigmatisés par les tenants de la vérité littérale du Livre saint, qui les accusaient de professer fatalisme et matérialisme.

e. « Les Journées des Arabes ».

f. Le 2 juillet 1951, le roi Abdallah I[er] (1882-1951), qui régnait sur la Jordanie depuis 1921, fut assassiné à Jérusalem par des nationalistes palestiniens qui lui reprochaient le rattachement de la Cisjordanie à son royaume, en 1949.

g. Ja'far al-Sâdiq († 148 h/765), VI[e] Imâm des shî'ites, ne manifesta aucun désir du pouvoir politique, tandis qu'al-Hasan, chef zaydite de la lignée du II[e] Imâm Hasan ibn 'Alî, et qui fut surnommé al-Nafs al-Zakiyya (l'Âme pure), prétendit à la direction de la communauté musulmane et s'insurgea par les armes contre le pouvoir des Abbassides.

h. Doctrine selon laquelle le Mahdî (XII[e] Imâm des duodécimains ou Résurrecteur, issu de la septième lignée des Imâms de Muhammad, selon les ismaéliens) doit revenir au dernier temps pour procéder à l'accomplissement des événements eschatologiques préludant à la « nouvelle création ».

i. Louis Massignon commente l'ouvrage de 'Abd al-Karîm ibn Hawâzin al-Qushayrî († 465 h/1074) *al-Risâla fî 'ilm al-tasawwuf* (« Traité de la science du soufisme ») ; Fakhr al-Dîn al-Râzî (1149-1209) est l'auteur d'une œuvre considérable de théologien, de philosophe, de savant en sciences mathématiques et naturelles, et surtout de commentateur du Coran : *Mafâtîh al-ghayb* (« Les clés de l'invisible »). Il se détourna de la secte des karrâmiyya, littéraliste et anthropomorphiste. Sur son *Livre des recherches orientales* (*Kitâb al-mabâhith al-mashriqiyya*), voir R. Arnaldez, *Fakhr al-Dîn al-Râzî commentateur du Coran et philosophe*, Paris, Vrin, coll. « Études musulmanes », XXXVII, 2002, p. 130-254.

j. « Qui se renouvelle ».

k. Louis Massignon fait référence aux ouvrages suivants de Ghazâlî : *Mi'yâr al-'ilm* (Le Caire, éd. Kurdi, 1346 h/1927) ; *Maqâsid al-falâsifa* (Le Caire, éd. Kurdi, 1355 h/1936).

l. 'Alî ibn Muhammad al-Jurjânî (740-816 h/1339-1413) est l'auteur du *Kitâb al-ta'rifât, Le Livre des définitions*. Cf. *Id.*, traduction, introduction et annotations par Maurice Gloton, préface de Pierre Lory, Téhéran, Presses universitaires d'Iran, n° 745, 1373h/1994, p. 200.

m. Platon (*Timée*, 37-39) soutient que le nombre parfait du temps (*teleos arithmos kronou*) est accompli et que l'année parfaite est révolue lorsque tous les astres se retrouvent à leur place originelle. Le Jour sidéral est le mouvement du ciel des étoiles fixes. Cf. Pierre Duhem, *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris, Hermann, nouveau tirage, 1974, t. I, p. 66 et suiv.

n. Cette allusion de Massignon semble renvoyer à un ensemble composite de textes hallâgiens, dont le plus topique nous paraît être le fragment 31 des *Akhbâr al-Hallâj* (éd. Massignon-Kraus, *op. cit.*, p. 78).

o. Muhammad ibn Zakariyya al-Râzî, le Rhazès des chrétiens. Cf. *La Médecine spirituelle*, traduction par Rémi Brague, *op. cit.*, p. 88.

p. Ce survol des doctrines de l'extase a son équivalent dans *Passion*, III, p. 78 *sq.*, où les présentes citations de Hallâj se retrouvent. Louis Massignon renvoie respectivement à Abû Bakr Kalâbâdhî († 385 h/995) en son *Kitâb al-ta'arruf li-madhhab al-tasawwuf* (voir *Traité de soufisme*, traduit de l'arabe et présenté par Roger Deladrière. Sindbad, 1981) et à Farîd al-Dîn 'Attâr († v. 626 h/1229), *Tadhkirat al-awliyâ'*, éd. R. Nicholson, Londres, Luzac, 1907, t. II, p. 140.

L'*UMMA* ET SES SYNONYMES : NOTION DE « COMMUNAUTÉ SOCIALE » EN ISLAM

a. Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales d'Ibn Taymiyya*, Le Caire, IFAO, 1939.

b. « L'assistance de Dieu va avec la communauté » et : « Ma communauté n'entre pas en conflit avec une [juste] guidance. »

c. Ibn Hazm († 456 h/1064), fonctionnaire des Omeyyades d'Andalousie, fut un important représentant de l'école zâhirite. Son ouvrage majeur est l'ouvrage d'histoire et d'hérésiographie *Kitâb al-fisal*, orienté dans le sens de l'apologétique sunnite. Ses *Marâtib al-ijmâ'* furent commentés par Ahmad Ibn Taymiyya († 728 h/1328), le célèbre théologien hanbalite.

d. « Ma communauté se divisera en soixante-treize sectes. Toutes iront en enfer, sauf une seule. »

e. Cf. Ibn Khaldûn, *Le Livre des exemples*, I. *Autobiographie*. Muqaddima, texte traduit et annoté par Abdesselam Cheddadi, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2002, p. 418-420.

LE CHRIST DANS LES ÉVANGILES SELON GHAZÂLÎ

a. « *Arma Christi* » : autre nom pour les Instruments de la Passion du Christ (clous, couronne d'épines, fouet, etc.). « Armes » est à entendre au sens héraldique du mot.

b. En 1927-1928, Louis Massignon donna au Collège de France un cours sur « L'histoire de l'apologétique musulmane au-dedans et au-dehors, sa terminologie théorique et les colloques de ses controverses ». L'année suivante, il approfondit le sujet, quinze conférences durant, en traitant de « L'apologétique musulmane et ses origines historiques ». Il en donne le plan suivant : « L'apologétique conservatrice et mystique : Nabhani, Rahmatallah, la propagande des « Allawiya ». – Les tracts wahhabites et l'influence d'Ibn Taymiya. – L'école modernisante : Cheikh Abduh, Dr Sidqi, M. Badr, les frères 'Abderraziq. – L'école libérale et syncrétiste : Sayyed Ameer Aly, Dinet, Tantawi, 'Inayatullah, Tawil. – Les caractères nouveaux de l'apologétique *ad exteros* et l'influence d'Ibn Hazm. – La nouvelle école shî'ite. – La méthode propagandiste de la secte hindoue des ahmediya. – Les caractères généraux de cette apologétique » (*Annales du Collège de France*, 1929, p. 50-51).

c. Le pasteur Jean Herszek Spiro (Arnhem, 18 février 1847 - Lausanne, 14 avril 1914), spécialiste d'archéologie punique, collaborateur de Hartwig Derenbourg et professeur d'épigraphie à Lausanne (il travailla également sur les Samaritains et les Yezidis), publia, en 1886, dans la *Revue de l'histoire des religions* (t. XII, p. 68-89 et 180-201), « Le présent de l'homme lettré, pour réfuter les partisans de la croix, par 'Abd-Allâh ibn 'Abd-Allâh, le Drogman », texte d'apologétique musulmane antichrétienne du XV[e] siècle rédigé par un franciscain converti à l'islam, Fra Anselmo de Turmeda. Massignon en rédigea en 1917 un *Examen* (qu'il édita en quatre exemplaires) destiné

à conforter la foi d'un religieux cairote ébranlée par la lecture de ce texte de Turmeda. Cet *Examen* a été publié par Daniel Massignon et Henri Cazelles à Rome dans la collection « Studi arabo-islamici del PISAI » (n° 5) en 1992.

d. Frère Paul Sbath (?-20 novembre 1945), prêtre syrien d'Alep et arabisant. Établi au Caire depuis le début du XXe siècle, il opéra une collecte méthodique des manuscrits arabes catholiques dans le Moyen-Orient. Le père Anawati, o.p., fut son légataire universel. L'ouvrage auquel fait allusion Massignon est : *Al-Mashra, le Carrefour, considération sur le christianisme et l'islamisme*, Le Caire, 1924, 210 pages. Les fragments d'Ibn al-Tayib furent publiés par Paul Sbath dans *Vingt traités d'auteurs arabes chrétiens du IXe au XIVe siècle*, Le Caire, 1929.

e. Il s'agit de : *Al-Qistâs al-mustaqim*, Le Caire, 1318 h/1900.

f. Il s'agit de : *Mishkât al-anwâr*, publié dans *Al-Jawâhir al-ghawâli*, Le Caire, 1353 h/1934. Ouvrage traduit en français sous le titre *Le Tabernacle des Lumières* par Roger Deladrière, Paris, Le Seuil, 1981.

g. En réalité « bohaïrique ». Une des principales formes dialectales de la langue copte, utilisée dans la liturgie.

h. Robert Chidiac (*op. cit.*, p. 63-64) réfute cette interprétation de la formule coranique : « M. Massignon a cru que Ghazali optait au contraire pour la lecture "fa yakunu". Cette confusion s'explique par l'obscurité du passage et le caractère pénible de cette longue discussion métaphysico-grammaticale. C'est cette erreur initiale qui a entraîné M. Massignon à interpréter le passage dans le sens d'un privilège spécial accordé à Jésus, dont les actes humains peuvent ainsi être légitimement attribués à Dieu [...]. »

i. Il s'agit du traité polémique, commandé par le calife abbasside al-Mustazhir (487-512 h/1094-1118) en vue de contrecarrer l'influente propagande ismaélienne : *Fadâ'ih al-Bâtiniyya wa fadâ'il al-mustazhiriyya* (« Immondices bâtinites et merveilles muztazhiriennes »). Cet ouvrage, édité par 'Abd al-Rahmân Badawî (Le Caire, 1383 h/1964) avait été partiellement édité et traduit par Ignaz Goldziher dans *Streitschrift des gazâlî gegen die Bâtinijja-Sekte*, Leiden, E. J. Brill, 1916. Il en existe une traduction annotée par Richard J. McCarthy, dans *Freedom and Fulfillment*, Boston, Twayne Publishers, 1980.

j. 'Alî b. Muhammad b. al-Walîd répliqua à Ghazâlî dans son *Dâmigh al-bâtil wa hatf al-munâdil*, édité par M. Ghâlib (Beyrouth, 1403 h/1982, 2 vol.). Voir, sur cet ouvrage, Henry Corbin, « The Ismâ'îlî Response to the Polemic of Ghazâlî », dans S. H. Nasr (éd.), *Ismâ'ilî Contributions to Islamic Culture*, Téhéran, 1977.

k. *Al-Maqsad al-asnâ fî sharh ma'âni asmâ' Allâh al-husnâ*, texte arabe, introduction de Fadlou A. Shahadi, 2e éd. Beyrouth, 1982.

l. Louis Massignon cite l'édition suivante des *Épîtres* des Frères de la Pureté : *Rasâ'il Ikhwân al-Safâ' wa Khullân al-wafâ'*, Bombay, 1305-1306 h/1857-1899. Dans l'édition plus récente (Beyrouth, 1376 h/1957), réimprimée en 1403 h/1983, nous trouvons en effet, aux pages 30 et 31 du tome IV, un récit détaillé de la vie du Christ. Le Christ parcourt la Palestine, va de village en village, va de ville en ville des Banû Isrâ'îl. Il va convoquant les gens au Royaume du Ciel (*malakût al-samâ'*), leur enseigne le désir d'y entrer et il les pousse à abandonner ce bas-monde. Il leur explique ce qu'est la vanité de ce monde. Nous assistons aux scènes de la dernière réunion du Christ avec ses disciples, à qui Jésus dit : « Je vais vers mon Père, et votre Père, et je vous lègue une injonction ayant valeur de testament [*wasiyya*, terme technique ismaélien] avant que de me séparer de mon *Nâsût*. » Le *Nâsût* est la « nature humaine » du Christ, distincte de sa « nature réelle » divine (*Lâhût*, non mentionné), ce qui confirme qu'il s'agit d'une christologie où les deux « natures » restent distinctes. Le *Nâsût* est également l'enveloppe charnelle, qui va subir la Passion. Le Christ ajoute : « Lorsque je me serai séparé de mon *Nâsût*, je résiderai dans l'espace aérien [= dans le Ciel] à la

droite du Trône de mon Père, de votre Père, et je serai avec vous partout où vous irez, et je vous assisterai, de [mon] aide et de [mon] assistance, avec la permission de mon Père. » Les disciples seront, en effet, envoyés parmi les nations (dont la liste est détaillée). Le *Nâsût* du Christ est mis en croix, ses mains sont clouées aux deux pièces de bois de la croix, et il reste crucifié depuis le matin jusqu'à l'après-midi. Il réclame de l'eau et on lui donne à boire le vinaigre. Il subit la transfixion, le coup de lance. Il est enseveli. La Résurrection a lieu au troisième jour et le bruit se répand parmi les Banû Isrâ'îl que le Messie n'a pas été tué. On ouvre le tombeau, et on n'y trouve pas le *Nâsût*.

m. Abû Hâtim Ahmad b. Hamdân al-Râzî († 322 h/ 934), missionnaire qarmate en Perse, est l'auteur, entre autres ouvrages, d'*A'lâm al-nubuwwa* (édité par Salâh al-Sâwi et Ghulâm Ridâ A'vânî, Téhéran, 1397 h/1977). Louis Massignon eut connaissance d'extraits de cet ouvrage par Paul Kraus (cf. « Raziana II », *Orientalia*, nouv. série, n° 5, 1936, p. 35-56 et 358-378). Fabienne Brion a traduit plusieurs passages de l'ouvrage dans son article « Philosophie et révélation. Traduction annotée de six extraits du *Kitâb A'lâm al-Nubuwwa* d'Abû Hâtim al-Râzî », *Bulletin de philosophie médiévale*, n° 28, 1986, p. 134-162.

n. Al-Mu'ayyad fî l-Dîn al-Shîrâzî († 470 h/1078) fut un grand missionnaire ismaélien fatimide, qui prononça, au Caire, capitale de l'imamat fatimide, des conférences régulières dans le cadre de la formation des élites intellectuelles et des cadres de l'Empire fatimide (cf. H. Corbin, *Itinéraire d'un enseignement*, Téhéran, IFRI, 1993, p. 179-185). Ces conférences ont été recueillies par « centuries », sous le titre *al-Majâlis al-Mu'ayyadiyya* (vol. 1 et 3, édition M. Ghâlib, Beyrouth, 1974 et 1984, vol. 1 et 2, édition Hâtim Hamîd al-Dîn, Bombay, 1395 h/1975 et Oxford, 1407 h/1986).

o. Louis Massignon cite les plus grands noms de la propagande qarmate et fatimide, qui sont aussi bien de très grands noms de la philosophie, de la poésie ou de la théologie ismaéliennes. Pionnier de la bibliographie « qarmate », il se référait désormais à W. Ivanow (*A Guide to Ismaili Literature*, Londres, 1933). Sur Abû Ya'qûb al-Sijistânî, Nâsir-e Khosraw et Hamîd al-Dîn al-Kirmânî, voir H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, *op. cit.*, index s. v.

LES RECHERCHES D'ASÍN PALACIOS SUR DANTE : LE PROBLÈME DES INFLUENCES MUSULMANES SUR LA CHRÉTIENTÉ MÉDIÉVALE ET LES LOIS DE L'IMITATION LITTÉRAIRE

a. Francisco Codera y Zaidin (1836-1917), philologue et orientaliste espagnol, auteur des *Estudios de historia arábigo-española. Decadencia y Desaparición de los Almorávides en España* (1889). – Julian Ribera Tarrago (1856-1934), philologue, orientaliste et musicologue espagnol, auteur de *La Enseñanza entre los musulmanes españoles* (1893). – Miguel Asin Palacios (1871-1944), islamologue et prêtre espagnol, spécialiste de la pensée arabo-andalouse.

b. Michael Johan de Goeje (1836-1909), professeur d'arabe à l'université de Leyde – Victor Chauvin (1844-1913), professeur d'hébreu et d'arabe à l'université de Liège – Ignazio Guidi (1844-1935), professeur d'hébreu et de langues sémitiques à l'université de Rome. – Edgar Blochet (1870-1937), conservateur à la Bibliothèque nationale, auteur des *Sources orientales de La Divine Comédie* (1931).

c. Jean-Jacques Salverda de Grave (1863-1946), philologue et médiéviste hollandais.

d. Karl Vossler (1872-1949), romaniste et hispaniste allemand. – Guilio Bertoni (1878-1942), philologue et provençaliste italien, professeur à l'université de Rome

e. Charles Étienne Brasseur de Bourbourg (1814-1874), missionnaire français spécialiste d'archéologie et d'histoire précolombienne.

f. Pierre Mandonnet, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, 2e éd., Louvain, Institut supérieur de philosophie, 1908-1911, 2 vol.

g. Bernhard Riemann (1826-1866), mathématicien allemand. – Janos Bolyai (1802-1860), mathématicien hongrois. Tous deux ont apporté des contributions majeures aux géométries non euclidiennes.

h. Istar (ou Ashtart), déesse du panthéon assyro-babylonien ; Amaterasu, divinité shintoïste, déesse du soleil ; Sâvitri, nom d'une princesse du *Mahâbhârata*. Dans l'*Odyssée* (chant XI), Ulysse descend (catabase) dans le royaume d'Hadès pour faire parler les morts. Dans la Bible (I Reg. 28,4-19), le roi Saül demande à la pythonisse d'Endor d'invoquer l'ombre de Samuel, qui lui annonce sa perte prochaine.

i. « Entre les deux places règne une occultation. Sur ses redans se dressent des personnages qui reconnaissent chacun à sa marque. Ils appellent "le salut sur vous" les compagnons du Jardin qui n'y sont pas encore entrés, malgré leur fougue / quand leurs regards se reportent en direction des compagnon du Feu, ils disent : "Seigneur, ne nous confonds pas avec le peuple d'iniquité !" » (Coran 7 : 46-47, trad. Jacques Berque).

j. Hasan al-Basri soufi du début du VIIIe siècle. -Tustari (Sahl al-Tustari), IXe siècle. – Qushayri (Abû l-Qâsim al-Qushayrî), Xe siècle.

k. « En ce lieu ah ! Puisse mon esprit lassé y séjourner / Hors de l'Éternité du Ciel, et cependant si loin de l'Enfer ! » (Edgar A. Poe, *Al Aaraaf*, II, 27).

l. Ibn Sinâ (Avicenne, 980-1037). – Ahmad Ibn Hanbal (780-855), fondateur de l'école hanbalite. Ibn Ata (700-748).

m. Émile Mâle (1862-1954), spécialiste français de l'art chrétien médiéval.

n. Le concile d'Éphèse (431) a défini la Vierge Marie comme « *Theotokos* » (« mère de Dieu »).

o. Brunetto Latini (1220-1294), écrivain italien, ami et maître de Dante. – Guido Guinizelli (1230-1276), poète italien qui ouvrit la voie au « *dolce stil nuovo* ».

p. Guilhem (ou Guillaume) de Poitiers (1071-1127), troubadour, l'un des précurseurs du « *fin amor* ». – Ibn Guzman (1078-1160), poète arabo-andalou.

q. Mahmûd Shabestari (687-720 h/1288-1320) est surtout connu pour son grand *mathnawi* rédigé en persan, intitulé *Golshan-e Râz* (*La Roseraie du Mystère*), qui comprend un millier de vers. Ce poème fut considéré, dans le soufisme iranien, et même dans l'ismaélisme nizâri, comme un ouvrage fondamental, qu'il s'agissait de commenter, pour présenter, sous cette forme, ses propres thèses – un peu comme il en fut, en Occident, du *Livre des sentences*. Cf. Mahmûd Shabestari, *La Roseraie du Mystère* suivie du *Commentaire* de Lahiji, traduit du persan, présenté et annoté par Djamshid Mortazavi et Eva de Vitray-Meyerovitch, Paris, Sindbad, 1991 ; et Henry Corbin, *Trilogie ismaélienne*, 3. *Symboles choisis de la Roseraie du Mystère* de Mahmûd Shabestarî (VIIIe/XIVe siècle), Téhéran Paris, Institut franco-iranien, coll. « Bibliothèque iranienne », vol. 9, 1961.

r. Ibn Dâwûd (868-909), juriste zâhirite, auteur de la *fatwa* qui entraîna l'arrestation et la condamnation de Hallâj Jacopone da Todi (1230-1306), franciscain et poète italien.

s. Gabriel (de) Tarde (1843-1904), philosophe et sociologue français, professeur au Collège de France, qui voyait dans la répétition des processus psychiques individuels (invention, imitation, etc.) le fondement des phénomènes sociaux. – Antoine Augustin Cournot (1801-1877), mathématicien, économiste et philosophe français. – Vilfredo Pareto (1848-1923), économiste et sociologue italien, successeur de Léon Walras à l'université de Lausanne.

t. Thomas Gresham (1519-1579), marchand et financier anglais.

u. Sophus Lie (1842-1899), mathématicien norvégien, inventeur de l'« algèbre » et des « groupes » de Lie.

v. « Comme un cadavre ».

w. Adolf von Harnack (1851-1930), théologien allemand protestant et historien des dogmes.

x. Émile-Félix Gautier (1864-1940), professeur à l'université d'Alger, auteur de *Mœurs et coutumes des musulmans* (1931).

MYSTIQUE MUSULMANE ET MYSTIQUE CHRÉTIENNE AU MOYEN ÂGE

a. Enrico Cerulli (1898-1988), orientaliste italien, membre de l'Accademia dei Lincei (Rome).

b. Giuseppe Gabrieli, « Dante e l'Islam », dans *Scritti vari pubblicati in occassione del VI centario della morte di Dante Alighieri* (Varallo Sessia, 1921).

c. Râmon Llull, ou Raymond Lulle (v. 1235-1315), philosophe et théologien catalan. – Ibn Abbâd de Ronda (1332-1390), mystique andalou.

d. Sainte Perpétue, martyre africaine chrétienne, morte à Carthage en 203.

e. Fra Anselmo de Turmeda (XVe siècle), moine franciscain converti à l'islam, qui sous le nom d'Abdallâh ibn al-Torjoman écrivit *Le Présent de l'homme lettré, pour réfuter les partisans de la Croix*. Massignon l'édita en 1917, précédé d'une très longue introduction : « Examen du *Présent de l'homme lettré* par Abdallâh ibn al-Torjoman » (publié par le PISAI, Rome, 1992). Cf. *supra*, p. 836, « Le Christ dans les Évangiles selon Ghazâlî », note c.

f. « Entre les deux places règne une occultation. Sur ses redans se dressent des personnages qui reconnaissent chacun à sa marque. Ils appellent "le salut sur vous" les compagnons du Jardin qui n'y sont pas encore entrés, malgré leur fougue / quand leurs regards se reportent en direction des compagnon du Feu, ils disent : "Seigneur, ne nous confond pas avec le peuple d'iniquité !" » (Coran 7 : 46-47, trad. de Jacques Berque).

g. Les écoles mu'tazilite et ash'arite sont deux écoles de théologie musulmane.

h. Émile Mâle (1862-1954), historien d'art, spécialiste de l'art chrétien médiéval.

i. Le concile d'Éphèse, en 431, a défini dogmatiquement la Vierge Marie comme « *Theotokos* » (« mère de Dieu »).

j. *Nûr Muhammadî*, la « Lumière muhammadienne », par référence à la désignation du Prophète, dans le Coran (33 : 46), comme « Flambeau rayonnant ». La notion de « lumière muhammadienne » prendra un sens mystique, en désignant le premier degré de révélation de l'essence divine, dans le plérôme prophétique.

k. *L'interprète des désirs* d'Ibn 'Arabî (1165-1240). Louis Massignon lut cet ouvrage dans l'édition procurée par R. A. Nicholson, sous le titre : *The Tarjumân al-Ashwâq. A Collection of Mystical Odes by Muhyi'ddîn Ibn al-'Arabî*, en 1911. Cette édition et la traduction anglaise qui l'accompagnait constituèrent un travail de pionnier dans la connaissance critique de l'œuvre du grand mystique andalou.

l. « Comme un cadavre ».

m. Al-Ghazâlî (1058-1111) est l'auteur d'*Al-Munqidh min al-dalal* (*Erreur et délivrance*, traduction française avec introduction et notes par Farid Jabre, 2e éd., Beyrouth, 1969). – Junayd (Abû l-Qâsim al-Junayd al-Baghdâdî), soufi du Xe siècle. Cf Junayd, *Enseignement spirituel. Traités, lettres, oraisons et sentences*, traduits de l'arabe et présentés par Roger Deladrière, Paris, Sindbad, 1983.

n. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, Geuthner, 1922. Nouvelle édition, revue et corrigée, Vrin, 1954. Dernière édition (avec la pagination de 1954), Le Cerf, 1999.

o. Zacharie, père de Jean le Baptiste. Le Coran le mentionne comme prophète et prêtre. Il faisait des visites régulières dans la partie du temple de Jérusalem appelée « Mihrâb », où vivait Marie (Maryam), la mère de Jésus ('Isã).

p. Hasan al-Basrî (début du VIII[e] siècle), « patriarche du soufisme », selon Ibn Khaldûn (dans *Al-Muqaddima*). – Ibrahim ibn Edhem (Ibrahim ben Edhem ben Suleyman ben Mansour el-Balkhi), soufi du VIII[e] siècle.

q. Arendt Jan Wensinck (1882-1939), orientaliste hollandais, auteur de *La Pensée de Ghazzâlî* [*sic*], Paris, A. Maisonneuve, 1940.

r. Harîth Ibn Asad Muhâsibî, soufi du IX[e] siècle.

s. *Kitab al-Ri'aya li-huquq Allah*, édité par Margaret Smith, Londres, Luzac & Co, 1940.

t. Dhû l-Nûn Misrî, soufi égyptien du IX[e] siècle. Cf. Ibn 'Arabî, *La Vie merveilleuse de Dhû l-Nûn l'Égyptien*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Roger Deladrière, Paris, Sindbad, 1988.

u. Abû Yazîd al-Bistâmi, soufi du IX[e] siècle, « l'un des plus grands mystiques que l'islam ait produit au long des siècles », selon Henry Corbin (*Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, 1968, p. 269).

v. Ibn Taymiyya (1263-1328), théologien arabe musulman, l'un des grands jurisconsultes de l'école hanbalite.

w. Fakhr al-Dîn Fârisi, mystique soufi du XIII[e] siècle, à l'époque du sultan Mâlik al-Kâmil. Il serait le « vieillard fameux » qu'aurait rencontré saint François d'Assise à Damiette.

x. « La Mubâhala de Médine et l'hyperdulie de Fatima », *Annuaire de l'École des hautes études*, 1943 (t. I, p. 550) [en fait, 1[re] éd. Melun, Imprimerie administrative, 1944] ; 2[e] éd., Paris, G. P. Maisonneuve, « Librairie orientale », 1955. Voir ici t. I.

y. « The cross cannot be defeated, said MacLan, for it is Defeat » (G.-K. Chesterton, *The Ball and the Cross* [*La Sphère et la Croix*], chap. X).

LA LÉGENDE « DE TRIBUS IMPOSTORIBUS » ET SES ORIGINES ISLAMIQUES

a. Également citée dans la conférence sur *Le Sionisme et l'islam* ; voir ici t. I.

b. Comme Wilferd Madelung l'a montré, c'est Akhû Muhsin de Damas – lui-même descendant de Muhammad b. Ismâ'îl, le petit-fils de l'imâm Ja'far et « septième prophète » attendu par les carmates, fondateur revendiqué par les Fatimides pour leur propre généalogie – qui, après 372 h/983, rédigea un ouvrage polémique dont l'intention était de révéler les prétendus secrets de la propagande ismaélienne d'un point de vue sunnite. En cet ouvrage, nous trouvons la toute première version de la prétendue doctrine athée, blasphématoire, dont Louis Massignon cite ici un passage, doctrine qui sera finalement attribuée à Frédéric II Hohenstaufen. Akhû Muhsin connaît ce texte sous le titre *Kitâb al-siyâsa* (« Livre du gouvernement politique »). 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî († 429 h/1038) le cite sous le titre : *Kitâb al-siyâsa wa l-balâgh al-akîd wa l-nâmûs al-a'zâm* (« Livre du gouvernement politique, de la notification certaine et de la suprême législation ») et soutient que 'Ubayd Allâh envoya ce livre, ou ce message (*risâla*) à Abû Tâhir, ce que réfute le cadi Abû Bakr al-Bâqillânî († 403 h/1013). Voir W. Madelung, « Fatimiden und Bahrainqarmaten », *Der Islam*, t. XXXIV, 1999, p. 34-88, article traduit et révisé sous le titre « The Fatimids and the Qarmatis of Bahrayn », dans *Mediaeval Isma'ili History and Thought*, Farhad Daftary (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 21-73, spécialement p. 42-44. Voir aussi S. M. Stern, « The Book of the Highest Initiation and

other anti-Ismâ'îlî Travesties », *Studies in Early Ismâ'îlism*, Jérusalem-Leiden, 1983, p. 56-83.

c. M. J. De Goeje, *Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides*, Leiden, 1862. Dans cet ouvrage sont cités ces mots d'Abû Tâhir, lors du sac de La Mecque : « Je vivrai jusqu'à ce que Jésus, fils de Marie, arrive pour louer mes exploits et j'obéirai à ses ordres. » Cf. Christian Jambet, *La Grande Résurrection d'Alamût ; les formes de la liberté dans le shî'isme ismaélien*, Lagrasse, Verdier, 1990, p. 21.

d. Abû Sa'îd al-Hasan b. Bahrâm al-Jannâbî, originaire de Jannâba (Fars), soumit une grande partie du Bahreïn vers 286 h/899. Il fonda un État égalitaire, de type révolutionnaire, dont certains traits relevaient d'un messianisme communisant, et qui eut une longue existence (environ deux siècles). Nâsir-e Khosraw, qui visita la capitale al-Ahsâ' en 443 h/1051, a brossé un tableau de cet État des carmates. Abû Sa'îd mourut en 301 h/913-914. En 311 h/ 923, son fils cadet Abû Tâhir Sulaymân lui succéda. En 312 h/925, les carmates dévastèrent Kûfa et s'engagèrent dans des campagnes militaires ; ils allèrent jusqu'à menacer Bagdad. En janvier 930, Abû Tâhir attaqua La Mecque, et les carmates, pendant plusieurs jours, massacrèrent habitants et pèlerins, pénétrant dans la Ka'ba, dont ils emportèrent la Pierre noire. C'est sous son règne qu'eut lieu l'invraisemblable proclamation, en 319 h/931, d'un mahdî, Zakariyyâ al-Isfahânî, d'origine zoroastrienne, qui manifesta une volonté radicale d'abolir la loi de l'islam. Quelque temps après l'instauration de cette autorité maudissant les tenants de la religion de l'islam au nom de l'avènement de la fin des temps, Abû Tâhir fut contraint de mettre à mort ce jeune « mahdî », décidément dément.

e. Abû Mansûr 'Abd al-Qâhir b. Tâhir al-Baghdâdî († 429 h/1037), théologien sunnite. Auteur de *Al-Farq bayn al-firaq*. Cf. la traduction anglaise de cet ouvrage : *Moslem Schisms and Sects*, trad. Abraham S. Halkin, Tel-Aviv, 1935.

f. Abû 'Alî Hasan b. 'Alî Tûsî Nizâm al-Mulk († 485 h/1092), vizir seldjoukide. Son *Siyâsat-nâma* fut publié et traduit par Charles Schefer : *Siasset Namèh. Traité de gouvernement*, Paris, E. Leroux, Publications de l'École des langues orientales vivantes, 3e série, VII-VIII, 1891-1893, 2 vol.

LE *HADÎTH AL-RUQYA* MUSULMAN, PREMIÈRE VERSION ARABE DU *PATER*

a. *Diatessaron* désigne une compilation des quatre évangiles en un seul document. Le premier fut écrit en grec par Tatien (IIe siècle).

b. Abû Dâwûd al-Sijistâni est l'auteur d'un recueil de traditions (*al-Sunan*) habituellement considéré, en milieu sunnite, comme canonique, avec ceux de Bukhâri, de Muslim b. al-Hajjâj, de Tirmidhî, de Nasâ'î, d'Ibn Mâja et d'Ahmad Ibn Hanbal († 241 h/855). – Le shâfi'ite Shams al-Dîn al-Dhahabî († 748/1348) est l'auteur d'*Al-'Uluww li l-'Ali al-Jaffâr* (éd. Le Caire, 1388 h/1968). – 'Alâ' al-Dîn al-Muttaqi al-Hindi est l'auteur du *Kanz al-'ummâl fi sunani l-aqwâl wa l-af'âl* (éd. Beyrouth, 1413 h/1993). – Muhammad Bâqir Majlisi († 1111 h/1699) fut, sous les Safavides, la plus grande autorité théologique du shi'isme duodécimain et l'auteur de la vaste encyclopédie de hadith shi'ite *Bihâr al-anwâr* (« L'océan des lumières »). – L'*aqida wâsitiyya* du théologien hanbalite Ibn Taymiyya († 728 h/1328) se trouve éditée, traduite en français et commentée par Henri Laoust : *La Profession de foi d'Ibn Taymiyya*, Paris, Geuthner, 1986.

c. Abû Ishâq ibn Sayyâr al-Nazzâm (160-231 h/776-845) est l'un des continuateurs de l'école de théologie mu'tazilite.

d. Sur la position d'Ahmad Ibn Khâbit, théologien mu'tazilite, sur Jésus et son rôle eschatologique, cf. *Passion*, II, p. 105.

e. Abû 'Uthmân 'Amr ibn Bahr al-Jâhiz († 254 h/868), d'obédience mu'tazilite, fut le premier à accuser les chrétiens d'avoir matériellement altéré (*tahrîf*) leurs Écritures. Cf. *Kitâb al-radd 'alä l-nasärä* (« Livre de la réfutation des chrétiens »), trad. I. S. Allouche, « Un traité de polémique christiano-musulmane au IXe siècle », *Hespéris*, 26, 1939, p. 123-155, et Dominique Urvoy, *Histoire de la pensée arabe et islamique*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 203.

f. C'est aux travaux de celui qui allait devenir son filleul, sous le nom de « Jean-Mohammed » Abd- el-Jalil, que Louis Massignon devait sa connaissance approfondie du grand mystique 'Ayn al-Qudât Hamadânî, qui périt écorché vif, pendu et brûlé à l'âge de trente-trois ans, en 525 h/1131. Massignon vit en lui, d'abord, un intrépide continuateur de la cause hallâgienne. Les *Lawâ'veh* de 'Ayn al-Qudât ont été sans doute rédigés alors que ce dernier commençait d'être le disciple d'Ahmad Ghazâlî, dont il cite les *Sawânih*.

g. Dans son *Kitâb al-alwâh al-'Imâdiyya* (« Livre des Tablettes dédiées à 'Imâdod-dîn »), Suhrawardî cite l'Évangile (« Devenez semblables à votre Père céleste » [Matth. 5,48]) quelques lignes après avoir cité Hallâj. Cependant il semble que ses deux prières d'invocation à Hûrakhsh, où il s'adresse à lui en ces termes « ô Père très saint... », relèvent davantage d'une tradition néoplatonicienne et de celle des *Oracles chaldaïques*. Cf. H. Corbin, *En islam iranien*, *op. cit.*, t. II, p. 130 et suiv. ; Sohravardî, *L'Archange empourpré*, *op. cit.*, p. 102.

L'AMOUR COURTOIS DE L'ISLAM DANS *LA GERUSALEMME LIBERATA* DU TASSE À PROPOS D'UN TABLEAU DE POUSSIN

a. Le Tasse, *La Jérusalem délivrée*, trad. fr. de Ch.-F. Lebrun (1774), Paris, Garnier-Flammarion, 1997, chant XIX, mais stance 112 ; aux stances 103-109, Herminie et Vafrin croient encore que Tancrède est mort.

b. « Commande à ton esclave, lui dit-elle, décide de son sort ; tes désirs seront ses lois » (*id.*, XX, 136). Telle est la parole controversée d'Armide à Renaud, le *fiat* chrétien.

c. L'ouvrage d'Ibn 'Arabi intitulé *L'Interprète des désirs* (*Turjumân al-ashwâq*) fut inspiré par la rencontre que le maître du soufisme fit, lors de son premier séjour à La Mecque, en 598 h/1202, de Nizâm bt. Rustâm. Recueil de poèmes composé en 611 h/1214, l'ouvrage fut complété d'exégèses spirituelles. Le vers que cite Massignon est celui-ci : « *tathallatha mahbûbi wa qad kâna wâhidan* » : « Mon aimé s'est fait trois, et pourtant il est un ». Cf. *Tarjumân*, éd. Nicholson, *op. cit.*, p. 20, et *Turjumân al-ashwâq*, Beyrouth, 1386 h/1966, p. 46.

d. Abû Sa'id Fadlallâh Ibn Abî l-Khayr Mahnawî (357-440 h/968-1048), poète et spirituel iranien. Le vers, cité en persan, signifie : « Je suis tout à la fois l'amant, l'amour et l'aimé. »

LE MIRAGE BYZANTIN DANS LE MIROIR BAGDADIEN D'IL Y A MILLE ANS

a. « Les Grecs et les Sarracènes ont des textes où ils évoquent les visions ou les songes de Daniel ».

b. « La sagesse des nations ».

c. Henri Poincaré, *L'Invention mathématique*, 1908.

d. Bektashie (du nom de Haci Bektas, XIII[e] siècle) ou alévî : secte soufie, crypto-shî'ite, présente en Turquie.

e. Apollonios de Tyane (I[er] siècle), philosophe néopythagoricien qui, selon la légende, aurait enfoui dans divers lieux des talismans guérisseurs.

f. Artémidore d'Éphèse (II[e] siècle av. J.-C.), auteur de l'*Onirocriton*, qui condense le savoir antique sur la divination par le rêve.

g. Saint Édouard le Confesseur (1004-1066), dernier roi d'Angleterre avant Guillaume I[er] le Conquérant.

LA POLITIQUE ISLAMO-CHRÉTIENNE DES SCRIBES NESTORIENS DE DEÏR QUNNÂ À LA COUR DE BAGDAD AU IX[e] SIÈCLE DE NOTRE ÈRE

a. Les *dhimmîs* étaient tous les non-musulmans censés reconnaître la validité d'un livre saint antérieur au Coran (juifs, chrétiens, zoroastriens, sabéens) vivant en terre d'islam, et qui bénéficient de la protection légale (*dhimma*) qui garantit la sauvegarde de leurs vies et de leurs propriétés, en échange d'un tribut et de certaines obligations spécifiques. La *sharî'a* interdit aux musulmans la pratique de l'usure (*ribâ*) entendue au sens large : tout gain procédant d'un échange inégal, donc tout agio ou tout bénéfice né du prêt à intérêt. C'est en 275 h/878 que la découverte du pacte passé entre Muhammad et les chrétiens de Najrân fixa les conditions des *dhimmîs*.

b. L'écriture coufique doit son nom à la ville de Kûfa, située au sud de l'Irak, important centre de pouvoir musulman au I[er] siècle de l'islam. Les scribes de Kûfa sont à l'origine de ce style d'écriture géométrique, à angles droits, rappelant les alphabets araméen et syriaque, qui fut employé presque exclusivement pour calligraphier le Coran.

c. Le calife abbasside al-Muqtadir régna de 908 à 932, en un temps de troubles et de conjurations incessants. Au commencement de son règne, un conflit opposa une faction où figuraient les scribes de la famille, d'origine nestorienne, des Banû l-Jarrâh, alliés à Muhammad ibn Dâwûd et au futur vizir 'Alî ibn 'Isâ, à la faction shî'ite conduite par la famille des Banû l-Furât.

d. Sur les *Mu'allaqât*, ou Odes arabes attribuées aux poètes vivant avant l'apparition de l'islam, et sur leurs autres monuments littéraires, Louis Massignon est influencé par la querelle littéraire et les polémiques qui suivirent la parution, en 1926, du livre de Taha Hussein, *Fî l-shi'r al-jâhili* (« Sur la poésie du temps de "l'Ignorance" »). On consultera l'introduction et les références bibliographiques que Jacques Berque a jointes à sa traduction (*Les Dix Grandes Odes de l'anté-islam*, Sindbad, 1979) ainsi que les *Mu'allaqât. Les sept poèmes préislamiques* préfacés par André Miquel, traduits et commentés par Pierre Larcher (Fata Morgana, 2000).

e. Ismâ'îl ibn Bulbul, shî'ite, succéda, en 878, comme vizir, à Sulaymân ibn Wahb. Muwaffaq assuma la régence de l'autorité, sous le califat d'al-Mu'tamid, de 255 h/869 à 279 h/892, et rétablit l'ordre en luttant contre la révolte des esclaves noirs, les Zanj, dirigés par un Alide, et contre les Saffârides, un mouvement plébéien, insurrectionnel et attaché au renouveau de l'identité iranienne. Les Banû Makhlad, parmi lesquels s'illustra Sâ'id ibn Makhlad, vizir et secrétaire du régent, étaient d'origine chrétienne nestorienne, certains scribes influents de ce clan demeurant chrétiens.

f. Abû l-Fadl Ja'far ibn Muhammad al-Mutawakkil (= Celui qui place sa confiance en Dieu, 822-861), calife abbasside, régna de 232 h/847 à 247 h/861. Il opéra une renaissance du sunnisme, favorisant Ibn Hanbal, mit fin à la domination des théologiens mu'tazilites, mena une politique sévère de persécution des shî'ites et réduisit les libertés des non-musulmans. Il périt assassiné.

g. Les Bouyides (ou Buwayhides) sont une dynastie iranienne, originaire du Daylam, qui exerça le pouvoir effectif à la tête de l'administration abbasside – en laissant au calife sunnite son autorité nominale - de 945 à 1055. Shî'ites, de la lignée qu'on dirait plus tard « duodécimaine », et donc ennemis des ismaéliens, les Bouyides favorisèrent l'essor de la philosophie, de la pensée mu'tazilite et, bien sûr, de la théologie systématique du shî'isme imamite, tout en conservant l'intégrité du califat abbasside. Il est peu évident que le mouvement nusayrî, qui se réclamait du X[e] Imâm, 'Alî al-'Askari, et qui commença à se développer à la fin du IX[e] siècle, ait reçu l'appui des grandes familles shî'ites de Bagdad, lesquelles allaient fournir l'essentiel de la direction politique et spirituelle duodécimaine. En revanche, ils furent soutenus en Syrie par les Hamdanides, ce qui favorisa leur implantation, qui dure encore, en cette région. À la tête du califat, la tension entre shî'ites et sunnites aboutit au renversement des Bouyides par les Turcs seldjoukides (447 h/1055) qui rétablirent le califat sunnite en sa pleine légitimité, jusqu'à l'invasion mongole et au sac de Bagdad par Hülagü, accompagné, notamment, par l'influent philosophe et politique shî'ite Nasîr al-Dîn al-Tûsî qui venait de mettre la place forte ismaélienne d'Alamût entre ses mains. La chute de Bagdad, le 6 Safar 656 h/12 février 1258, sonna le glas du califat abbasside.

h. Al-Mu'tadid († 922) neveu d'al-Mu'tamid, régna de 892 à 902. 'Alî Ibn al-Furât (855-924) fut vizir du calife al-Muqtadir, après la conjuration d'Ibn al-Mu'tazz. La famille shî'ite des Banû l-Furât se distingua dans l'administration fiscale du califat et imagina un système consistant à approvisionner le Trésor public en échange de « fermes », système habile, propice aussi aux malversations, qui se révéla ruineux.

i. Sur la politique de 'Alî Ibn al-Furât, voir les pages de Louis Massignon dans *Passion*, I (p. 463-466). Massignon souligne l'importance de la politique shî'ite des grandes familles pro-alides de Bagdad, au temps de l'occultation mineure du XII[e] Imâm, Muhammad al-Mahdi, occultation commencée en 260 h/874, et qui prit fin en 329 h/940-941, début de l'occultation majeure, qui dure encore. Dans cette période d'incertitude, l'Imâm caché et attendu était supposé communiquer avec ses fidèles par l'entremise d'un « représentant » (*na'ib*) – il y en eut quatre, issus des grandes familles shî'ites, dont les Banû Nawbakht. De là à supposer, comme le suggère Massignon, que ces familles usaient de leur influence financière à la tête du califat pour préparer secrètement le retour prochain de leur Imâm, il n'y a qu'un pas.

j. Le 3 novembre 1839, le rescrit de Gülhâne, sous le règne du calife ottoman Abdül-Medjid, annonça diverses réformes, préparées par les vizirs réformateurs successifs que furent Mustafâ Rechid Pacha, Mehmed Emîn 'Alî Pacha et Fu'âd Pacha.

Septième partie

PRIVILÈGE DES LANGUES SÉMITIQUES

PRO PSALMIS
DÉFENSE DE L'ASPECT QU'ASSUME L'IDÉE DANS LES LANGUES SÉMITIQUES

a. « *Pro psalmis* » : expression latine, « Pour les psaumes ». Massignon justifie cette adresse plus loin dans le texte : « Les "psaumes", cette épopée par excellence de la sainteté et du désir de Dieu, de ses déceptions et de ses triomphes ; que l'on peut encore savourer, pourvu qu'on recoure, bien entendu, à un vrai texte. » Rappelons ce qu'en écrivait Renan dans son discours inaugural au Collège de France (1862) : « Les psaumes sont devenus à quelques égards une de nos sources poétiques [...] Milton, Lamartine, Lamennais n'existeraient pas, ou n'existeraient pas tout entiers sans les psaumes. »

b. Les trois figures citées participent toutes de la période judéo-arabe (VIIIe-XIIe siècle) de l'histoire philosophique juive. – Saadia ben Joseph al-Fayyumi (Fayoum, 882 ou 892-Sura [Babylonie], 942) : « Grammairien, exégète, traducteur de la Bible, théologien, polémiste, cet Égyptien, transplanté dans son âge mûr à Bagdad, accomplit dans tous ces domaines un travail de pionnier, fraya le chemin à de nombreuses générations de savants qui ont pu approfondir, élargir, perfectionner ses recherches, mais sans atteindre à son universalité » (G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, J. Vrin, 1947, p. 45). – Yehuda ben Shmuel Ha-Levi ou Juda Halevi (Tudèle, Navarre, v. 1085-1140 ?), philosophe juif espagnol et poète, le plus grand du Moyen Âge juif Œuvrant comme médecin, il étudia la tradition juive, la littérature arabe, les sciences et la philosophie grecques, écrivant la prose en arabe et la poésie en hébreu. Sa piété croissant avec l'âge, il décida d'aller vivre en terre d'Israël, mais mourut alors qu'il atteignait la Palestine, vers 1040. Il est l'auteur d'un classique de la sagesse hébraïque le *Kuzari*. Cet ouvrage, qui prend la forme d'une correspondance entre le roi païen des Khazars et un sage tenu de lui apprendre les vérités de la religion juive, est une défense de la révélation hébraïque « face aux musulmans, chrétiens et hétérodoxes ». – Moïse Maïmonide (Cordoue, 1135-Fostat, 1204), médecin, philosophe et chef de la communauté juive d'Égypte. Chassée d'Espagne par la conquête almohade, sa famille se réfugia au Maroc, en Palestine puis en Égypte où il devint médecin à la cour de Saladin Il est l'auteur d'un commentaire (rédigé en hébreu) de la Mishna et du célèbre *Guide des égarés* (écrit en arabe) où il tente une conciliation entre science et religion.

c. « Provignement » : en linguistique, création de mots nouveaux à l'aide de suffixes. En agriculture : bouturage.

d. Marcel Cohen (1884-1974), linguiste français. Professeur à l'École des langues orientales où il enseigna le guèze (langue sud-sémitique parlée en Éthiopie jusqu'au XIVe siècle) et l'amharique (langue actuellement parlée en Éthiopie ; il publia en 1936

un monumental *Traité de langue amharique*). Il est également l'auteur de travaux sur le français (*Histoire d'une langue, le français*, 1947), de recherches en sociolinguistique (*Pour une sociologie du langage*, 1956), en histoire de l'écriture (*La Grande Invention de l'écriture et son évolution*, 1959). Il dirigea avec Antoine Meillet, titulaire de la chaire de grammaire comparée au Collège de France depuis 1905, l'ouvrage *Les Langues du monde* (1924). Le travail auquel Massignon fait allusion est *Le Système verbal sémitique et l'expression du temps*, thèse publiée chez Ernest Leroux (publications de l'École des langues orientales, 5[e] série, vol. XI), en décembre 1924.

e. Au sein des écrits de Paul Gauguin (*Oviri, écrits d'un sauvage*, Gallimard, coll. « Idées », 1974), on relève en effet ce passage : « Dans les langues d'Océanie, à éléments essentiels, conservés dans leur rudesse, isolés ou soudés sans nul souci du poli, tout est nu et primordial. Tandis que dans les langues à flexions, les racines par lesquelles, comme toutes les langues, elles ont commencé, disparaissent dans le commerce journalier qui a usé leur relief et leurs contours. C'est une mosaïque perfectionnée où l'on cesse de voir la jointure des pierres, plus ou moins grossièrement rapprochées, pour ne plus admirer qu'une belle peinture lapidaire. Un œil exercé peut seul surprendre le procédé de construction » (lettre à August Strindberg, 5 février 1895, p. 135).

f. « Gnomique » désigne en linguistique l'une des valeurs du présent de l'indicatif, le présent de vérité générale, dit présent « omnitemporel », repérable dans les proverbes ou les maximes.

g. « La *halakha* talmudique » : le Talmud, qui est une somme de discussions rabbiniques, scinde ces dernières en deux catégories : *halakha* et *aggada*. La première contient les textes normatifs du Talmud, relatifs aux questions de lois et de pratiques quotidiennes.

h. Philon d'Alexandrie (Alexandrie, v. 12 av. J.-C. -v. 54 apr. J.-C.), philosophe juif hellénisé. Platonisant, lecteur de la Bible dans la traduction grecque des Septante, il laisse une œuvre considérable de métaphysicien et d'exégète. – Abû 'Ali al-Husayn ibn 'Abd Allah Ibn Sinâ, dit Avicenne (Afshéna [près de Boukhara], 7 août 980-Hamadan, août 1073), médecin, philosophe, érudit universel porté à l'étude de toutes sciences et savoirs. Rédigée en arabe et en persan, son œuvre est emblématique de la *falsafa*, ou « philosophie hellénistique » en terre d'islam.

i. Allusion à un passage du *Discours d'ouverture du cours de langue hébraïque, chaldaïque et syriaque* d'Ernest Renan au Collège de France : « De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation ». Il s'agit de la phrase suivante : « On chercherait vainement une épopée ou une tragédie chez les peuples sémitiques ; on chercherait vainement chez les peuples indo-européens l'analogue de la Kasida des Arabes et ce genre d'éloquence qui distingue les prophètes juifs et le Coran » (4[e] éd., Lévy, 1862, p. 14). Renan revient souvent sur ce point, notamment au début de son *Histoire des langues sémitiques*.

j. *Qaçida* ou *qasida* : terme arabe désignant une forme de poésie préislamique passée ensuite dans le patrimoine littéraire arabe et persan. Souvent longue, centrée sur un unique sujet, la *qaçida* est un panégyrique adressé à un roi ou à un Grand. L'une des plus célèbres est celle dite « du manteau » d'al-Bûsiri, basée sur celle d'Ibn Zuhayr, offerte à Muhammad, qui décréta dès lors le poète sa *burda* ou son « manteau ». – *Mizmor* : terme hébreu désignant un « psaume ». – *Qissa* : récit. – *Khotba* : terme arabe désignant une sorte de prône, prononcé chaque vendredi à l'issue de la grande prière. – *Mashalim* : forme littéraire juive proche de la parabole. – *Maqâmât* : terme arabe désignant des « séances », genre littéraire de l'arabe classique qui connut son développement au X[e] siècle et se compose de récits courts et indépendants, en prose rimée, avec insertion de poésie. Ce genre virtuose, créé par al-Hamadânî (968-1008), culmina avec les écrits « picaresques » d'al-Hariri (1054-1122). – *Makhberot* : collection de poésies et de proses rimées sur différents sujets.

k. *Makhazorim* : pluriel de *makhazor*, terme hébreu désignant un livre de prières destiné aux fêtes juives. – Dom Itzhak ben Yehuda Abravanel (Lisbonne, 1437-Venise, 1508), homme d'État, philosophe, commentateur biblique et financier juif. Argentier au service des couronnes de Portugal et d'Espagne, exégète biblique, il élève, contre le décret d'Alhambra (conversion ou départ des juifs espagnols), des protestations réitérées qui le mènent à l'exil (malgré le souhait, accompagné de manœuvres, de Ferdinand d'Aragon et d'Isabelle de Castille de le voir rester en Espagne). Il trouve asile à Naples, à Corfou puis à Venise. Il est enterré à Padoue. Grand commentateur de Maïmonide, il est l'auteur, entre autres œuvres, d'une « Trilogie messianique » : *Les Sources du salut* (1496), *Les Annonces salvatrices* (1497) et *Le Héraut du salut* (1498). – *Azharoth* : terme hébreu pour « exhortations », « mises en garde ». Nom donné à un type de poèmes liturgiques didactiques apparu d'abord à l'époque gaonique. Ce nom est dû au plus ancien poème connu de ce genre, qui commence par ces mots : « *Azharoh rechit le ammekha nattata* », « Au commencement Tu exhortas ton peuple » (cf. *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Le Cerf-Robert Laffont, coll. « Bouquins », article « azharoth »). – *Kether malkuth* : expression hébraïque signifiant « couronne royale » ; titre d'un poème célèbre de Salomon ibn Gabirol (Malaga, 1020-Valence, 1058), rabbin andalou, poète, théologien et philosophe. Orphelin, poète au génie précoce, celui-ci est recueilli par un mécène juif de Saragosse. Quittant cette cité, il mène alors en Espagne une vie errante et meurt, assassiné, à Valence. Parmi ses œuvres les plus célèbres : *Fons Vitae* (« La fontaine de vie ») et le poème *Keter Malkhout* (trad. fr. de Paul Vulliaud)

l. Abû l-Alâ al-Ma'arrî (363-449 h/973-1057), poète arabe parmi les plus célèbres. Né et mort à Ma'arrat an-Nu'man (Syrie), aveugle de naissance, il combina un raffinement et une liberté de ton proches de ceux des poètes antéislamiques. Sa *Risâlat al-Ghufrân* décrit une visite du monde infernal qui influença peut-être *La Divine Comédie*.

m. *Darshanim* : terme hébreu désignant un prêtre ou un professeur enseignant dans une synagogue. – Isaac ben Solomon Abî Sahula (1244-1300), poète et kabbaliste. Connu surtout pour son *Meshal ha-Kadmoni* (« Proverbe des anciens ») : c'est une grande compilation de paraboles, fables, histoires et contes assemblés sous forme de cinq dialogues, inspirée des aventures de Sindbad le Marin.

n. « *Séfer eldad ha Dani* » : allusion à Eldad ha-Dani, voyageur et marchand juif du IXe siècle. Il prétendait avoir été citoyen d'un royaume juif d'Afrique de l'Est constitué par des descendants des tribus de Dan (d'où son nom de « Danite »), Asher, Gad, Naphtali : quatre des dix tribus perdues d'Israël.

o. Immanuel ben Salomon (v. 1265-v. 1380), poète et professeur juif italien. Auteur de critiques bibliques en hébreu et en italien, de vers satiriques (il est l'introducteur du sonnet en Italie) et de récits alertes, il représente la synthèse entre la culture hébraïque et l'esprit italien de la Renaissance. Le recueil *Makhberot Immanuel* (« Les œuvres d'Emmanuel ») fut publié en 1491.

p. « Mission dissolvante [...] "temps des nations" » : toute adhésion sioniste révolue, Louis Massignon reprit *exactement* les mêmes termes pour disqualifier l'action internationale des juifs sionistes dans ses correspondances de 1938 avec Jacques Maritain et Vincent Monteil.

q. *Shekhina* : terme hébreu du genre féminin utilisé pour désigner l'« habitation », plus spécialement la présence à demeure de Dieu dans le Temple.

r. Eliezer Ben Yehuda : pseudonyme d'Eliezer Yitzhak Perlman (Biélorussie, 7 janvier 1858-Israël, 16 décembre 1922), militant sioniste et linguiste (restaurateur de l'hébreu parlé). Après de solides études bibliques et talmudiques, il étudie les langues européennes comme le français, le russe et l'allemand. La découverte du mouvement sioniste l'amène à considérer la restauration de l'hébreu parlé comme le grand facteur d'union des juifs. Il émigre dès 1881 en Palestine, où il travaille à la naissance de l'hébreu moderne, créant un comité pour la langue hébraïque.

s. « En guise d'épigramme [...] à la place d'un *shin* » : allusion à Jud. 12,6 : « Alors Jephté rassembla tous les hommes de Galaad, il livra bataille à Éphraïm et les gens de Galaad défirent Éphraïm, car ceux-ci disaient : "Vous n'êtes que des fuyards d'Éphraïm, vous, Galaadites, au milieu d'Éphraïm, au milieu de Manassé !" Puis Galaad coupa à Éphraïm les gués du Jourdain, et quand les fuyards d'Éphraïm disaient : "Laissez-moi passer", les gens de Galaad demandaient : "Es-tu Éphraïmite ?" S'il répondait : "Non", alors, ils lui disaient : "Eh bien, dis Shibbolet !" Il disait "Sibbolet" car il n'arrivait pas à prononcer ainsi. Alors, on le saisissait et on l'égorgeait près des gués du Jourdain. Il tomba en ce temps-là quarante-deux mille hommes d'Éphraïm. »

MODES D'EXPRESSION CARACTÉRISTIQUES DE LA PENSÉE ARABE

a. On remarquera que l'analyse linguistique se soumet ici à l'analyse logique, et que la description des langues indo-européennes, sans différence entre elles, insiste sur la fonction essentielle de la copule, sur la construction des temps verbaux par usage d'auxiliaires (ce qui est le sens grammatical du temps « périphrastique ») et sur une structure syntaxique articulée selon des conjonctions. Dans d'autres textes, on verra Louis Massignon homologuer plus clairement encore cette syntaxe à la logique d'Aristote.

b. C'est de son apprentissage et de sa pratique de la langue turque que Louis Massignon retient cette caractérisation générale des langues dites « touraniennes » : syntaxe picturale. Contrairement aux langues indo-européennes, où les temps verbaux, bien distincts, expriment l'action, et où l'agent, en position de sujet, gouverne la proposition, voici que, selon Massignon, il faut insister, dans le cas de la langue turque, sur le fait que les dix classes du verbe ne sont pas à proprement parler des *temps*, mais que « plusieurs se rapprochent de ce qu'on appellerait des "modes" dans d'autres langues : elles expriment des modalités très diverses de l'action, dans un système profondément original et logique, mais qui ne se fonde pas sur des notions temporelles en tant que telles » (Louis Bazin, *Introduction à l'étude pratique de la langue turque*, 3e éd. rev. et corr., Jean Maisonneuve, 1987, p. 74). Il insiste également sur les principes logiques qui posent : « Tout mot qui se rapporte à un autre mot est placé avant lui » et « Les propositions et quasi-propositions subordonnées s'ordonnent, par rapport aux éléments de la proposition principale, comme le feraient des mots uniques remplissant les mêmes fonctions » (*ibid.*, p. 172 et 176).

c. Le mot « dialectique » ne renvoie pas ici à ce qu'il signifie dans la logique grecque, où il désigne un certain type de syllogisme, mais à l'antinomie de deux hypothèses, que le déploiement logique de la pensée doit résoudre. Il est exact que l'analyse grammaticale consiste à remonter de la forme dérivée à la racine, trilittère le plus souvent. Massignon relève que les temps verbaux – l'accompli et l'inaccompli, en arabe – ne correspondent pas aux temps du verbe en langues indo-européennes, et désignent donc des temps de façon variable, selon le contexte. Le primat de la phrase nominale entraîne l'ellipse, tandis que la vocalisation, réduite à trois voyelles, varie, en sa prononciation, en fonction des consonnes, le /u/ pouvant se prononcer /o/, par exemple : *yasîru*, « il va », *yasîro*, « il devient » (Régis Blachère et Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Grammaire de l'arabe classique*, 3e éd., Maisonneuve et Larose, 1975, p. 26), etc. L'absence des verbes « être » et « avoir » prend une grande valeur aux yeux de Massignon. L'annexion de certaines particules (ainsi : *fa*, « car ») au verbe qui suit, l'attache du pronom personnel, complément d'objet, au verbe ou au nom complètent le tableau d'une langue « condensée ». Sur la subordination en arabe, voir Régis Blachère et Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Grammaire de l'arabe classique*, *op. cit.*, § 425. La conception générale que Massignon se fait de la phrase arabe est tributaire de la

Grammaire de Caspari et de sa version anglaise, augmentée et complétée par Wright et Michael Jan De Goege (*Arabic Grammar*, t. II, § 112-122). C'est l'usage des termes empruntés à la syntaxe indo-européenne (sujet, prédicat, etc.) que, chez ces auteurs, Massignon conteste implicitement.

d. L'exception est d'abord une forme grammaticale. Elle est de trois sortes : *al-istithnâ' al-muttasil*, lorsque la chose exceptée est jointe au genre dont elle est exceptée ; *al-istithnâ' al-munqati'*, lorsque la chose exceptée diffère entièrement du genre dont elle est exceptée ; *al-istithnâ' al-mufarra'*, lorsque le genre n'est pas exprimé (cf. Wright, II, § 186). La particule la plus importante exprimant l'exception est *'illâ* comme dans la phrase « *qâma al-qawmu 'illâ zaydân* » (« la foule se leva, sauf Zayd »). Lorsque la particule d'exception relie deux propositions, nous avons affaire à un mode d'argumentation dont la *shahâda* coranique offre l'exemple le plus éclatant : « Il n'y a pas de divinité, *excepté* Dieu. » Loin d'interpréter cette forme comme une double négation – ainsi que font les ismaéliens, néoplatoniciens –, Massignon y voit « un rudiment de parabole », une formule hétérogène, qui n'est ni une affirmation simple, ni une tautologie, ni un dilemme indécis, ni un enthymème, mais le lien d'une universelle négative et d'une particulière affirmative. Ce en quoi, pour Massignon, l'exception est « caractéristique de la syntaxe sémitique en général » (cf. *Passion* III, p. 99 *sq*). Ce jugement se fonde sur l'analyse qu'il fait de la lecture de la *shahâda* par Hallâj (*ibid.*, p. 244). L'exception divine est signe, dans la *shahâda*, de transcendance absolue, dont seul le Témoin éternel atteste véridiquement le réel, et que le témoignage humain ne peut assumer que dans l'épreuve dont Hallâj médite et accomplit le sens. On voit bien que la conception du « monisme testimonial » par Massignon est, avant tout, réflexion de grammairien sur un fait de langage.

e. Le terme *al-qasîda* (pl. *al-qasâ'id*) désigne le poème, d'origine antéislamique, dont la première partie est le *nasîb*, souvent consacré, en poésie élégiaque, à la perte de l'objet aimé, la deuxième partie le *rahîl*, qui est proprement le récitatif du poème, et la troisième partie le *gharad*, « fin, clausule ». *Al-qissa* désigne plus précisément le récit, en prose ou en vers, et *al-khutba* une prise de parole, un « discours », spécialement un prône officiel, chargé d'un enseignement, ou une sorte de pastorale.

f. Les Banû Hilâl sont une tribu arabe qui envahit l'Ifriqiyya et occupa le territoire de l'actuelle Algérie au XIe siècle. Ils occupèrent la Cyrénaïque, mirent à sac Kairouan, et ne furent stoppés que dans les environs de Sétif, en 1153, un siècle après avoir commencé leur entreprise, qui ne semble pas avoir été de conquête mais plus vraisemblablement assimilable à un gigantesque raid épique, comme il s'en faisait, de tribu à tribu, dans la tradition arabe antérieure à l'islam. La durée et les effets dévastateurs de leur « geste » justifièrent la rédaction de récits exemplaires du style de la *qissa*.

g. Antar est le héros d'un récit épique, de langue arabe, « La vie d'Antar » (*sîrat Antar*), unissant aux vertus arabes, chevalerie (*futuwwa*) et force d'âme virile (*muruwwa*), l'esprit du *jihâd*, ou combat sur le chemin de Dieu. Ce récit (*qissa*) est situé dans les temps préislamiques, mais il reflète l'ensemble des vertus du combattant musulman. C'est l'équivalent islamique des héros du Tasse.

NOTES SOMMAIRES SUR LA FORMATION DES NOMS ABSTRAITS EN ARABE ET L'INFLUENCE DES MODÈLES GRECS

a. Il est possible de faire remonter ces recherches au *Cours d'histoire des termes philosophiques arabes* professé par Louis Massignon du 25 novembre 1912 au 24 avril 1913, dans le cadre de l'université égyptienne, en langue arabe. Il est à remarquer que c'est alors que Massignon exposa le lexique grec et sa transposition en arabe et les

conséquences de ce fait pour l'ontologie islamique (cf. *Cours...*, IFAO, 1983, p. 145-150). L'*Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* étudie, en son chapitre II, les sources des termes techniques et ne manque pas d'évoquer la question du « syncrétisme philosophique oriental », sans privilégier alors l'apport hellénistique.

b. Par « noms de relation » (*al-ism al-mansûb, al-nisba*) on désigne une certaine classe de prédicats qui peuvent être substantivés. Les exemples donnés par Massignon sont : *al-kayfûfiya*, formé sur l'adverbe *kayfa* (« comment ? »), signifiant « le comment », « le mode d'être », plus couramment : *al-kayfiya*, syn. : *al-kaynûnîya* (précis. « le fait d'être un étant par génération ») ; *al-rubûbiya*, « la seigneurie », formé de la racine RBB et du nom *al-rabb*, « le seigneur ». Ces exemples ne sont pas triviaux. *Al-kayfiya*, plus rarement *al-kayfûfîya* appartiennent au lexique philosophique et y désignent la qualité, au sens du prédicament logique péripatéticien (cf. A. M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sînâ*, Desclée de Brouwer, 1938, n° 643) et *al-rubûbiya* est un terme capital du lexique technique du soufisme. Originellement, les noms de relation se forment par suffixation du *yâ'* (*al-khayr*, « le bien », *khayrî*, « bon ») se transformant par une terminaison « féminine », *-iyya*, qui est l'objet du présent article : *khayriya* (« bonté »). Il s'agit bien de former une notion abstraite et universelle à partir d'un terme concret. Selon les plus récentes hypothèses, le transfert du lexique philosophique et scientifique dans la structure morphologique de la langue a joué un rôle déterminant dans ces formations de noms abstraits. Ex. : *al-wujûd*, « l'existence », « le fait de se trouver là », permet la formation d'*al-wujûdîya* : « l'existentialité » ; *al-mawjûd*, « ce qui est trouvé » = l'existant, permet *al-mawjûdîya* : « l'étantité », le fait d'être un étant.

c. Il est exact que les auteurs musulmans non arabes, en théologie et en philosophie, usent et abusent des termes abstraits en *-iyya*. Les *nomina patientis* (*al-asmâ' al-maf'ûl*) sont aussi bien prédicats que substantifs. Ici, racine WSF : 1[re] forme : *wasafa*, « décrire », « caractériser » ; *nomen patientis* de la 1[re] forme : *mawsûf*, « décrit », « caractérisé » ; *mawsûfiya* : le fait de recevoir un attribut (lexique grammatical ou théologique). Racine SHRT : 1[re] forme : *sharata*, « soumettre à condition » ; *nomen patientis* : *mashrût*, « conditionné » ; *mashrûtîya*, « être soumis à condition », état général du conditionné. Racine S'L : 1[re] forme : *sa'ala*, « demander », « requérir » ; *nomen patientis* : *mas'ûl*, « responsable » ; *mas'ûlîya* : « responsabilité ».

d. *Ism al-marra* : nom abstrait qui exprime le fait d'accomplir une action une fois ; *ism al-naw'* : nom abstrait d'espèce.

e. A. Meillet, *Les Dialectes indo-européens*, Paris, 1908.

f. Fâtima est vénérée sous le nom *al-Fâtir* (masculin : « le créateur »), selon le texte proto-ismaélien *Umm al-Kitâb*, où la fille du Prophète énonce : « Il n'y a de Dieu que moi, point de Dieu ni dans la divinité ni dans l'humanité, ni dans les cieux ni sur la terre, hormis moi qui suis Fâtima-Créateur [au masculin : *Fâtima-Fâtir*] ; c'est moi qui ai créé les esprits des vrais croyants. » (Cf. H. Corbin, *En Islam iranien*, *op. cit.*, t. I, p. 206, n.).

g. *Al-'anniya* est la constatation de l'être concret selon son ordre essentiel (Jurjânî, *Ta'rifât*, 39, cité par Goichon, *op. cit.*, n° 27), tandis qu'*al-huwiya* est l'ipséité (*huwa* : lui, *huwiya*, l'illéité ou l'ipséité d'un étant) ; le *lâhût* est le degré d'être de la divinité et *al-lâhûtiya* est le fait d'être divin, d'appartenir au rang de la divinité.

h. Les *sifât* sont les attributs. En théologie, les attributs divins, *sifât al-dhât*, attributs de l'essence divine, *sifât al-fi'l*, attributs de l'action ou acte divin, qui sont attributs de relation. Selon les mu'tazilites, les *sifât* sont des qualificatifs que nous attribuons à Dieu, tandis que selon al-Ash'ari ces qualificatifs renvoient toujours aux substantifs correspondants (*al-qâdir*, « le puissant », renvoie à *al-qudra*, « la puissance », *al-'âlim*, « le savant » renvoie à *al-'ilm*, « la science », etc.) et désignent donc des significations réelles

conjointes à l'essence divine, existant comme elle. D'un bord, les *sifât* laissent l'essence intacte et inconnaissable, seulement décrite en fonction de la révélation et notre point de vue, instruit par elle ; d'un autre bord, les *sifât* ont une existence réelle, essentielle. Cf. Daniel Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'ari*, Paris, Le Cerf, 1990, p. 236-237.

i. « Le fait de "dire" l'attestation que Dieu est un ne "réalise" pas en soi cette attestation ; car, si le rôle syntactique d'un terme et son sens propre ne se confondent déjà pas quand il s'agit d'un terme *mulhaq*, [*a fortiori*] comment se confondraient-ils quand il s'agit du terme vrai par excellence (= Dieu) ? » Massignon explique ainsi le mot *mulhaq* : « Un terme est dit *mulhaq*, "adventice", lorsqu'il contient, ajoutées aux consonnes de sa racine, des consonnes adventices l'adaptant à un paradigme (*wazn*), sans que cette adjonction ait particularisé le sens de sa racine (opp. *mazîd*) » (*Passion* III, p. 335).

j. Les *ma'ânî*, litt. « significations », ont un sens réaliste : ce sont des « entités », des contenus réels (cf. le conflit entre mu'tazilites et ash'arites). En logique philosophique, elles subsument le divers, la signification d'un concept n'étant, par elle-même, jamais singulière, mais, selon Avicenne, ni particulière, ni universelle, simplement notion commune, générale, désignant une quiddité neutre quant à l'existence concrète ou à l'existence mentale. Cette généralité suffit, cependant, à ce qu'elle convienne à deux individus distincts (Zayd ou 'Amr, exemples classiques de substances individuelles en logique). Selon l'hypothèse de Renan, et selon l'interrogation présente de Massignon, c'est la logique hellénistique qui a permis de concevoir, en langue arabe, une telle « abstraction ».

L'ARABE, LANGUE LITURGIQUE DE L'ISLAM

a. « Réfulgence » vient du latin *refulgere*, « briller », et « hyalin » vient du grec *hualos*, qui désigne ce qui a la transparence, la diaphanéité du verre ; il s'agit de donner l'impression d'une pureté hyperbolique et évanescente. (L.Mr.)

b. « *In clibanum* » : Matth. 6,30. Trad. : « Au four ».

c. En arabe : RHM donne *rahma*, « miséricorde », ÇBR donne *çabr*, « endurance », « patience » ; FRQ donne *farq*, « séparation », *tafrîq*, « partition », *firâq*, « distinction », « séparation » ; HMD donne *hamida*, « faire une prière de louange », *hamd*, « louange » ; LHM donne *lahm*, « chair » ; BSHR donne *bashar*, « être humain ».

d. Le *schibboleth* (« épi » en hébreu) est le signe auquel les gens de Galaad reconnaissent les gens d'Éphraïm en fuite. Cf. *supra*, *Pro Psalmis*, p. 846, note s. L'hébreu distingue la consonne שׂ/s/ de la consonne שׁ/ch/, en un dédoublement qui se retrouve en arabe : س /*sin* et ش / *shin*. Les trois « branches » de la consonne sont-elles le signe de la Trinité ?

e. Le *jafr* est l'art d'interpréter les suites consonantiques selon la valeur numérique des lettres : *alif* = 1, *bâ'* = 2, *tâ'* = 400, *thâ'* = 500, *jîm* = 3, *ḥâ'* = 8, *khâ'* = 600, *dâl* = 4, *dhâl* = 700, *râ'* = 200, *zay'* = 7, *sin* = 60, *shin* = 300, *ṣâd* = 90, *ḍâd* = 800, *ṭâ'* = 9, *ẓâ'* = 900, *'ayn* = 70, *ghayn* = 1 000, *fâ'* = 80, *qâf* = 100, *kâf* = 20, *lâm* = 30, *mim* = 40, *nûn* = 50, *hâ'* = 5, *wâw* = 6, *yâ'* = 10.

f. Le *sin* est la première lettre du mot *salâm*, « paix », du mot *silm*, synonyme de *islâm* (même racine) : « soumission » ; le *shîn* est la première lettre de *shukr*, « gratitude », mais aussi de *shâhid*, « témoin », etc. ; le *tâ'* est la consonne caractéristique du féminin (*tâ' marbûta* à la fin du nom au féminin), *fa'alat*, 3[e] personne (féminin) de l'accompli de la première forme verbale ; le *ẓâ'* est la première lettre du mot *ẓuhur*, « apparition » ; le *ḍâd* est la première lettre du mot *ḍarba*, « punition », « exclusion » ; le *ghayn* est la première lettre du mot *ghayb*, « invisible », « mystère » ; le *khâ'* est la première lettre du mot *khulûd*, « vie éternelle », le *dhâl* est la première lettre du mot *dhât*, « essence », « substance ».

g. Les sept lettres dédoublées sont les lettres doublées d'une emphatique. Les « lettres isolées » (*al-hurûf al-muqatta'a*) ou « liminaires » (*fawâtih*) introduisent le premier verset de vingt-neuf sourates du Coran. Elles forment quatorze combinaisons différentes (par ex. *alif lâm mim*, sourates 2, 3, 29, 30, 31, 32). Elles ont suscité maintes explications ou exégèses spirituelles, selon leur composition, en milieu soufi ou surtout shî'ite (les shî'ites y déchiffrant l'attestation de la mission de 'Alî ibn Abi Tâlib, 1[er] Imâm).

h. Spécialement en milieu shî'ite extrémiste, singulièrement chez les ismaéliens, la décision d'entrer en action, ou de proclamer l'imamat, ou encore de prédire les événements eschatologiques repose sur des calculs qui associent à une date le comput numérique des lettres.

i. Sur Shîn-Tâ', voir *Passion* III, p. 326.

j. Le pays de Moriyya (ou Moria) est identifié à la colline où s'élèvera le Temple de Jérusalem, qui sanctifie cette ville aux yeux des musulmans. En effet, si ce lieu, celui où Abraham part sacrifier Isaac selon la Bible (Gen. 22,1) ne voit point paraître Ismaël (toujours dans cette tradition, Ismaël a déjà été rejeté), sur les épaules de Agar pour demeurer au désert de Parân (Gen. 21,8-20), on sait que le Coran n'admet pas cette « exclusion ». Si la plupart des commentateurs reconnaissent qu'Isaac est bien le fils demandé en sacrifice, certains hésitent et y voient Ismaël. Il reste que le Coran reprend, sous une autre forme, l'épisode où Agar et Ismaël, tout près de mourir de soif, sont secourus par Dieu (c'est l'origine du rituel mecquois autour de la source de Zamzam), et que Massignon peut, sans excès dans l'interprétation, condenser en une seule et même méditation le récit biblique et le récit coranique.

k. Sur Jésus dans le Coran, on consultera Roger Arnaldez, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'islam*, Paris, Desclée de Brouwer, 1980, et Maurice Borrmans, *Jésus et les musulmans d'aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

l. Allusion à Lev. 16,7-10. Aaron, ayant choisi deux boucs, sacrifie le bouc sur lequel est tombé le sort, et fait du bouc Azazel un signe d'expiation, en le plaçant vivant devant Yahvé, pour l'envoyer dans le désert.

m. « Comme des anges dans le ciel », Matth. 22,30 et Marc 12,25.

n. Cf. Gershom G. Scholem, *Les Grands Courants de la mystique juive*, trad. de M.-M. Davy, Paris, Payot, 1977, p. 88 *sq*.

o. « Selon l'ordre de Jésus, Jésus et la Résurrection ».

COMMENT RAMENER À UNE BASE COMMUNE L'ÉTUDE TEXTUELLE DE DEUX CULTURES : L'ARABE ET LA GRÉCO-LATINE ?

a. En janvier 1931, Massignon tenta d'organiser à Beyrouth des conférences sur la langue arabe pour le personnel du Haut-Commissariat de France.

b. « Trilittéral » : composition par trois lettres (dans les langues sémitiques de trois consonnes). « Tri-vocalique » : qui comprend trois voyelles. En arabe, le *nomen agentis* (*ism al-fâ'il*) est un nom verbal, une forme verbale (correspondant à notre participe présent actif). En ce sens, l'agent est bien soumis à l'acte, qui est exprimé par le verbe.

c. Voir ici t. I, « La guerre sainte suprême de l'Islam arabe ».

d. Hamadânî (968-1007), écrivain arabe, inventeur d'un genre littéraire en prose, les *maqâmât* (« séances »). - Harîrî (1054-1122), auteur d'un recueil de contes, les *Maqâmât*.

e. Les *Novelas ejemplares* (« Nouvelles exemplaires ») sont un recueil de courtes nouvelles de Cervantès écrites entre 1590 et 1612.

f. Les « anomalistes » sont des grammairiens de l'Antiquité qui considéraient que la langue grecque (et donc toutes les langues) était caractérisée fondamentalement par

des irrégularités (dites « anomalies »). Les analogistes, au contraire, soutenaient que toutes les langues présentaient un caractère de régularité (dite « analogie »). Rappelons que les deux villes de garnison, Basra et Kûfa, abritèrent deux écoles de « lecteurs » du Coran et que les deux traditions grammaticales sont donc deux traditions exégétiques, liées à l'établissement du texte coranique.

g. Ignace Kratchkovsky (1883-1951), orientaliste soviétique qui parraina la candidature (et l'élection) de Massignon à l'Académie des sciences de l'URSS (1924). – William Marçais (1892-1956), dans les *Mélanges de René Basset*, apporta d'importantes corrections à la publication (par Van Vloten, à Leyde, en 1900) du *Livre des avares* (*Kitâb al-bukhalâ'*) de Jâhiz (v. 776-v. 868), écrivain arabe mu'tazilite. – Ibn al-Muqaffa' (v. 720-v. 757), écrivain persan à qui on attribue le célèbre recueil *Kalîla et Dimna*, fait de fables indiennes qu'il traduisit en arabe, par la médiation du pehlevi. Dans ses recueils de maximes morales (*al-adab al-saghîr*, *al-adab al-kabîr*), il consacre l'apport péripatéticien à l'éthique en terre d'Islam. C'est sans doute le motif du chef d'accusation (*zandaqa*) qui fut porté contre lui. Suspect d'être resté fidèle au manichéisme, il symbolise le syncrétisme culturel fécond dont la culture (*adab*) en terre d'Islam est faite. – Rappelons qu'Ibn Sînâ est notre Avicenne (980-1037) et qu'Ibn Rushd est notre Averroès (1126-1198).

h. Leonardo Fibonacci (dit Léonard de Pise, v. 1135-v. 1250) est un mathématicien italien qui assimila et transmit en Occident les connaissances mathématiques arabes. La suite mathématique qui porte son nom trouve son origine dans le problème suivant (qu'il exposa dans son ouvrage *Liber Abaci*) : « Possédant initialement un couple de lapins, combien de couples obtient-on en douze mois si chaque couple engendre tous les mois un nouveau couple à compter du second mois de son existence ? »

i. Les Arabes occidentaux (d'Afrique du Nord et d'Andalousie) adoptèrent les chiffres indiens (qu'ils transmettront aux Européens), en les notant à leur manière (les chiffres dits *ghubar*, en arabe : « poussière »). – François Viète (1540-1603), mathématicien français, est l'un des principaux précurseurs de l'algèbre (il est le premier à avoir représenté les paramètres d'une équation par des lettres). – Pierre de Fermat (1601-1665) est le fondateur, en même temps que Descartes, de la géométrie analytique. On lui doit des travaux essentiels en théorie des nombres et une célèbre conjecture (résolue en 1995 par le mathématicien anglais A. Wiles).

j. Al-Râzî (865-925), alchimiste, médecin et philosophe iranien. – Al-Tawhîdî (v. 930-1023), philosophe iranien. – Al-Ghazâlî (l'Algazel des Latins, 1058-1111), d'origine iranienne, l'un des plus grands théologiens de l'islam. – Ibn Khaldûn (1332-1406), philosophe et historien arabe.

k. Famille illustre d'imprimeurs, libraires, lexicographes et grammairiens français des XVIᵉ et XVIIᵉ siècles. On doit, en particulier, à Henri Estienne (1528-1598) un *Traité de la conformité du langage français avec le grec* (1569).

l. Descartes, par un effet assez paradoxal, alors que sa philosophie passe outre le langage (qui est « une des causes de nos erreurs »), inspira les Solitaires de Port-Royal dans leur recherche des lois du langage. Pour Arnauld et Lancelot (*Grammaire générale et raisonnée*, 1660), la grammaire, comme science normative, doit ressaisir une logique immanente à l'esprit. Toute langue doit être rapportée à une *raison* structurante.

m. La mission qui fut assignée à l'Académie française (fondée en 1635 par Richelieu) dès sa fondation était de « fixer la langue française, de lui donner des règles, de la rendre pure et compréhensible par tous ». La première édition du Dictionnaire (1694) cherchait un compromis entre l'« ancienne orthographe », influencée par l'étymologie, et une orthographe fondée sur la parole et la prononciation.

n. Le Kwharezm est un ancien État de l'Asie centrale (dans l'actuel Ouzbékistan).

o. Province du nord de la Chine.

p. Al-Fârâbi (872-950), philosophe hellénisant musulman d'origine turque, surnommé le « deuxième maître » (Aristote étant le premier).

q. Les stoïciens, qui furent de grands chercheurs d'étymologie, furent par là même, selon le mot de Tzvetan Todorov (*Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Le Seuil, coll. « Points », 1979, p. 171-172) des « anomalistes militants ». Ne reconnaitre dans la langue qu'irrégularité et désordre enlève toute entrave à la spéculation étymologique.

r. *Tertium quid* : « Se dit d'un troisième terme qu'il y a lieu de prendre en considération, dans une analyse où l'on n'en a jusque-là considéré que deux » (André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*). La théorie physique du mouvement chez Aristote permet de dépasser les apories des Éléates qui affirmaient qu'entre l'être et le non-être il ne pouvait y avoir d'intermédiaire. Entre l'être et le non-être, il y a un *troisième terme*, la « puissance » qui tend vers son « actualisation ».

s. « Poliorcétique » : relatif à l'art d'assiéger les villes.

t. Les 7 *kishwâr* : selon une représentation d'origine iranienne, le monde serait divisé en sept cercles géographiques égaux ; le quatrième représentant le centre du monde serait placé au centre des six autres disposés autour de lui (cf. la figure III de l'article).

u. Judah ibn Quraysh (IX[e] siècle), grammairien juif. – Eldad ha-Dani (IX[e] siècle), marchand et voyageur juif installé à Kairouan, qui revendiquait son appartenance à l'une des dix tribus perdues d'Israël. – Ibn Hazm (994-1064), philosophe et théologien andalou converti à l'islam.

LE SOUFFLE DANS L'ISLAM

a. Il s'agit de « magie blanche », consistant à produire les effets d'un charisme par l'évocation oratoire d'un nom divin. L'allusion à Suhrawardî nous semble obscure, peut-être fruit d'une confusion avec d'autres pratiques extatiques de ce *shaykh*. Elle repose sur un témoignage de Shahrazûrî. Cf. *Passion* I, p. 198.

b. Allusion au *dhikr* tel que le décrit al-Sanûsî (fondateur des Sanûsiyya, † 1276 h/1859). Nous renvoyons aux pages de Louis Gardet, *Mystique musulmane. Aspects et tendances – expériences et techniques*, 2[e] éd., Paris, Vrin, « Études musulmanes VIII », 1968, p. 202-203. Louis Massignon a publié un passage de *Salsabîl al-mu'în*, de Sanûsî, dans son *Recueil de textes inédits* (p. 169).

c. Sur cette posture corporelle, dans le *dhikr*, chez Semnânî, et plus généralement dans l'école de Najm al-Din Kubrâ, voir Henry Corbin, *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Sisteron, Éditions Présence, 1971, p. 86. Corbin y cite Louis Massignon, rapproche le *dhikr* des techniques des moines de l'Athos et de l'ancien monachisme chrétien, sans oublier les textes de Maspero sur le taoïsme.

d. Sur le *dhikr* des Rahmâniyya, voir L. Gardet, *Mystique musulmane*, *op. cit.*, p. 203 et 208-212, où l'auteur mentionne cette page de Louis Massignon, et où il discute l'article de W. S. Haas, « The zikr of the Rahmânija-Order » (*Muslim World*, janvier 1943).

e. *Al-hayy* : « le Vivant », nom divin.

f. Coran 113 : 4, « *wa min sharri al-naffâthâti fî l-'uqadi* » : ce verset est le troisième d'une série qui suit le premier verset de la sourate : « *qul 'a'ûdhu bi-rabbi l-falaq* », « Dis : je cherche l'aide du Seigneur de l'Aube ». Il signifie : « Et contre le mal de celles qui soufflent sur les nœuds ».

INTERPRÉTATION DE LA CIVILISATION ARABE DANS LA CULTURE FRANÇAISE

a. L'hypotaxe est un procédé syntaxique qui consiste à expliciter par une subordination ou une coordination le rapport existant entre deux phrases qui se suivent. Son contraire est la parataxe, qui est une construction par juxtaposition, sans mot de liaison.

b. Le pehlévi (ou pahlavi) est le système d'écriture du moyen perse, utilisé entre le IIᵉ siècle et l'avènement de l'islam.

c. Il peut être intéressant de mettre en résonance l'usage que Massignon fait de ce terme avec celui qu'en fait Samuel Huntington dans *The Clash of Civilizations* (1996).

d. Ajout manuscrit de Massignon sur le tiré à part de l'article.

e. *Aucassin et Nicolette* est une chantefable (récit mêlé de prose récitée et de vers chantés) du début du XIIIᵉ siècle, écrite en dialecte picard. Nicolette, enlevée enfant par les Sarrasins, est en réalité la fille du roi de Carthage.

f. L'école de Padoue, à partir du XIVᵉ siècle, vit fleurir un averroïsme « hétérodoxe » autour de Marsile de Padoue et de Paolo Veneto. Pour plus de précisions concernant l'influence sur la pensée de Spinoza de l'aristotélisme alexandrin et de la philosophie arabe (directement ou *via* Maïmonide), se reporter à l'article de Roger Arnaldez : « Spinoza et la pensée arabe », in *Actes* du colloque Spinoza (Paris, 3-5 mai 1977).

g. Raymond Lulle (1235-1315), philosophe et théologien majorquin. La *Blanquerna*, trad. du catalan par E. A. Peers, Londres, Jarrolds, 1926. La *Blanquerna* (ou *Blaquerna*) fut achevée en 1283. La première traduction française date de la fin du XIIIᵉ siècle.

h. « L'âne de Buridan » : exemple, attribué au philosophe Buridan (1300-1366) pour illustrer la liberté d'indifférence : un âne ayant également faim et soif et placé à égale distance d'une botte de foin et d'eau, se laisse mourir, incapable qu'il est de choisir entre l'une et l'autre.

i. Cf. *infra*, « Sur la loyauté d'al-Ma'arrî en matière de *Tawhîd* ».

j. « *Rechtskniffe* » (all.) : « chicanerie juridique ».

k. *De l'amour* (1822), en particulier, les chapitres 51, 52 et 53. Contrairement à la tradition ovidienne, la tradition provençale met l'accent sur la soumission absolue de l'amant à sa dame. Stendhal souligne tout ce que l'amour courtois doit à la tradition « orientale » : « C'est sous la tente noirâtre de l'Arabe bédouin, qu'il faut chercher le modèle et la patrie du véritable amour. »

l. Le peintre Eugène Delacroix (1798-1863) voyagea en Afrique du Nord en 1832. – Eugène Fromentin (1820-1876), écrivain français, effectua deux séjours en Algérie (le second, en 1852, à l'occasion d'une mission archéologique), qui marquèrent en profondeur son inspiration. – Eugène Dinet (Nasr-Eddine Dinet, après sa conversion à l'islam ; 1861-1929), peintre français qui séjourna longuement en Algérie (en particulier à Bou-Saâda dans le Sud algérien). Membre de la Société des peintres orientalistes (1887). Pendant la Grande Guerre, il fut particulièrement attentif au moral des troupes musulmanes et aux conditions d'inhumation de leurs soldats.

m. Voir *Voyage en Orient* (1851), en particulier « Druses et Maronites » et l'appendice III (« Catéchisme des Druses »). Pour Nerval, la religion druze est une synthèse de toutes les religions antérieures.

n. Denys le Chartreux (1402-1471), théologien mystique, surnommé le « Docteur extatique ». – Guillaume Postel (1510-1581), humaniste français, professeur de langues orientales au Collège royal de Paris, il élabora un projet de concorde universelle (*De orbis terrae concordia*, 1544). – Barthélemy d'Herbelot de Molainville (1625-1695), orientaliste français, interprète en langues orientales de Louis XIV, professeur de syriaque au Collège de France. – William Beckford, *Le Vathek* (1786), réimpr. sur

l'éd. originale avec une préf. de S. Mallarmé, Paris, A. Labitte, 1876. Pour l'histoire de cette édition, voir Mallarmé, *Œuvres complètes*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », p. 1596 *sq*.

o. Maurice Le Glay (1868-1936), militaire de carrière proche de Lyautey, devenu berbériste, auteur de récits « marocains ». – Émile Dermenghem (1892-1971), conservateur en chef des archives de la Délégation générale en Algérie, auteur de *Vie des saints musulmans* (1942) et de *Culte des saints dans l'Islam maghrébin* (1954). – François Bonjean (1884-1963), romancier français vivant au Maroc. – Gabriel Audisio (1900-1978), écrivain et poète français, auteur d'*Amours d'Alger* (1938). – Jean Amrouche (1906-1962), poète français d'origine algérienne, auteur des *Chants berbères de Kabylie* (1939).

p. Isabelle Eberhardt (1877-1904), écrivain français d'origine suisse, dont les récits décrivent la réalité quotidienne de l'Algérie coloniale (*Mes journaliers*, 1923). – Henry de Castries (1850-1927), ami de Charles de Foucauld, colonel de l'armée française, fin connaisseur du Maroc. – Ernest Psichari (1883-1914), petit-fils de Renan, officier d'artillerie coloniale et écrivain français. Ses séjours au Congo, au Tchad et en Mauritanie lui inspirèrent divers récits de voyage.

q. Voir la propre définition de Massignon, dans *Passion* I, p. 682 : « L'onirocritique a un rôle important dans la vie religieuse musulmane, à cause du rite canonique de l'*istikhâra* (consultation par incubation de la volonté divine sur le projet qu'on envisage). » L'*istikhâra* est une prière dite « de consultation », qui consiste à consulter Allah sur l'issue d'une entreprise qui peut être révélée soit durant le sommeil, soit à l'état de veille par « intuition ».

r. Probablement Faouzi Maluf (ou Maalouf, 1899-1930), écrivain libanais mort à Rio de Janeiro. – Bishr Farès (1906-1963), écrivain égyptien de langue arabe et française.

s. Un abaque est une table de calcul.

t. Terme désignant les membres de différents mouvements réformateurs du Moyen Âge, en particulier celui (appelé Pataria) qui dénonçait à Milan, en 1056-1057, le clergé concubinaire et simoniaque.

u. Les « capitulations » étaient des conventions qui octroyaient des droits particuliers (notamment judiciaires et religieux) aux ressortissants des pays européens dans l'Empire ottoman. Elles furent abolies en Turquie par le traité de Lausanne (1923) et en Égypte par la convention de Montreux (1937).

v. Sylvestre de Sacy (1758-1838), linguiste et orientaliste français, auteur de la *Grammaire arabe à l'usage des élèves de l'École spéciale des langues orientales vivantes* (1810). – A. Goguyer, éditeur et traducteur de l'*Alfiyya* d'Ibn Mâlik (suivie de la *Lâmiyya* du même auteur), 1888 (rééd. Beyrouth, 1995). William Marçais (1892-1956), orientaliste islamisant français, auteur du monumental glossaire des textes de Takrouna (posthume, 1958-1961).

w. Pensée 399 (éd. Brunschvicg).

x. Héros d'une histoire d'amour orientale qui inspira de nombreux poètes, comme les Persans Nizamî (XII[e] siècle) et Djami (XV[e] siècle).

y. *Le Tombeau d'Edgar Poe* (1877).

LA SYNTAXE INTÉRIEURE DES LANGUES SÉMITIQUES ET LE MODE DE RECUEILLEMENT QU'ELLES INSPIRENT

a. Louis Massignon, parti de Marseille le 7 novembre 1907, remonta le Tigre de Basra à Bagdad du 16 au 19 décembre. Le soir de son arrivée, il dîna chez le père Pierre de la Mère de Dieu (1893-1910), supérieur des Carmes de Bagdad, rencontré sur le

bateau. Le lendemain, il fit par lui la connaissance du père Anastase, qui jouera dans son retour à la foi le rôle que l'on sait. Voir dans *Autour d'une conversion...*, *op. cit.*, notamment la lettre de Louis Massignon au père Anastase du 16 juillet 1908 (p. 19 et n. 2) et celle du 22 janvier 1908 (p. 53) à propos de l'ex-voto dont il est question dans la suite de la conférence. (L.Mr.)

b. À propos du couvent des Carmélites de Floreffe en Belgique, voir dans *Autour d'une conversion...*, *op. cit.*, la lettre de Louis Massignon au père Anastase du 11 septembre 1908 : « Si j'ai retrouvé la vie dans la prière, je le leur devrai et ne l'oublie pas », et celle à Paul Claudel du 24 juillet 1909 (*Correspondances Claudel-Massignon*. *op. cit.*, p. 72). (L.Mr.)

c. V. S. : Violet Susman.

d. Cf. *infra*, « L'aridité spirituelle selon les auteurs musulmans », p. 309 et note c.

e. Cf. *supra*.

f. *Vetus Itala* ou *Vetus Latina* : Bibles latines réalisées à partir du grec, d'abord en Afrique du Nord, et qui furent progressivement supplantées par la Vulgate. (L.Mr.)

g. « Hypotactique » : en grammaire, l'hypotaxe s'oppose à la parataxe. La première procède par subordination, et hiérarchise les propositions de la phrase en utilisant des conjonctions. La seconde procède par simple juxtaposition. La langue arabe est dite, par Louis Massignon, *paratactique*, parce qu'elle procède par concentration et que les particules de conjonction y sont inessentielles, voire superfétatoires. La phrase nominale s'en passe, et la phrase verbale ne s'engendre pas, le plus souvent, selon une succession de propositions secondaires, après une proposition principale, sauf lorsque l'auteur « plaque » la syntaxe indo-européenne de sa langue maternelle sur l'arabe qu'il pratique, comme c'est souvent le cas chez les écrivains persans usant de l'arabe (en théologie ou en philosophie). Plus techniquement, la proposition relative, pour ne prendre que cet exemple, a pour signe distinctif un démonstratif pronominal, et non, comme en une langue indo-européenne, une conjonction (par ex. /ke/ en persan). Cf. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Gallimard, 1966, p. 213 *sq*.

h. Louis Massignon reprend ici le titre d'un ouvrage de Lucien Corpechot, *Les Jardins de l'intelligence*, Paris, Émile-Paul, 1912.

i. Un infixe désigne un élément inséré à l'intérieur d'un radical pour le modifier. Par exemple, en arabe, la racine F'L permet la formation d'une première forme verbale, *fa'ala*, « faire », que l'insertion de l'infixe *tâ'*, et l'adjonction du *hamza*, avec pour support le *alif*, vocalisé par un *kasra*, en préfixe, transforme en la huitième forme, *ifta'ala*, « inventer », « forger », « fabriquer ».

j. La « *shahâda* » énonce : « *lâ ilâha illâ Llâh* ». Elle s'organise en deux parties : le *nafy* (négation) : « *la ilâha* », « il n'y a pas de divinité », sous-entendu : universellement parlant, et l'*istithnâ'* (exception), « *illâ Llâh* », « si ce n'est Dieu ».

k. Saint Jean Climaque, moine de l'Orient syrien, auteur de *L'Échelle sainte*. Cf. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris, Beauchesne, 1974, t. VIII, col. 169-389.

l. La généalogie du Christ, parsemée de femmes scandaleuses (Thamar, Raab, Ruth et Bethsabée), aboutit à l'Annonciation, où Marie est suspectée et exclue par sa propre race.

m. Par exemple : la vocalisation finale permet seule de distinguer, à l'inaccompli, l'indicatif (*al-mudâri' al-marfû'*) du subjonctif (*al-mudâri' al-mansûb*) et de l'apocope (*al-mudâri' al-majzûm*) : *af'alu*, *af'ala*, *af'al*. L'absence de voyelle ou quiescence est encore une forme de vocalisation, que l'on note par un signe suscrit, le *sukûn* (« repos »). C'est aussi bien la vocalisation qui distingue les trois flexions des noms : nominatif, cas direct et cas indirect (respectivement /u/, /a/, /i/). Le *ductus* consonantique ne les distingue pas.

n. *Al-i'râb* signifie « l'arabisation ». C'est un nom d'action de la quatrième forme de la racine 'RB. L'*i'râb* est donc l'action grammaticalement parfaite qui consiste à

donner sa forme *arabe* à l'expression. Cela signifie implicitement que la parole ainsi formée est claire et distincte. C'est pourquoi ce terme désigne la grammaire arabe elle-même, telle qu'elle fut systématisée et logiquement ordonnée par Ibn al-Sarrâj († 928), élève du philosophe Fârâbî, en son *Kitâb al-'usûl fî l-nahw* (« Livre des fondements de la grammaire »). Le terme finit par désigner un idéal de pureté linguistique, caractéristique de la culture (*adab*) par contraste avec les faiblesses de l'expression arabe des gens peu cultivés, des dialectes, et les simplifications de la langue courante.

o. Ex. 3,14.

p. Il s'agit manifestement d'Ernest Renan.

RÉFLEXIONS SUR LA STRUCTURE PRIMITIVE DE L'ANALYSE GRAMMATICALE EN ARABE

a. Faisant référence à N. S. Troubetzkoy (*Principes de phonologie*, Klincksieck, 1949), Louis Massignon se veut fidèle à l'esprit même de la linguistique, si nous disons avec Jean-Claude Milner : « Une langue n'est que l'ensemble des discours qu'on tient à son propos, telle serait volontiers la position : où l'on retrouve le nominalisme devenu convenu dans un certain type d'études. Or, la linguistique adopte justement l'hypothèse inverse : soyons clair, la linguistique n'existe que si le langage a des propriétés réelles... » (*Introduction à une science du langage*, Le Seuil, 1989, p. 67). C'est en ce sens précis qu'il faut entendre la prise de position « réaliste » de Massignon. Par structures morphologiques, il comprend l'ensemble fini des racines, qu'il dit « trilitères », suivant la conviction des grammairiens arabes, les affixes et les infixes, les formes verbales et leurs flexions. La germination, ou générativité des modalités du sens, par transformation interne de la forme « nue » du verbe (1[re] forme), soit les formes immuables des XV formes verbales, prouve la subordination absolue de la sémantique à la morphologie. Les racines sont elles-mêmes des structures immuables et les oppositions phonologiques élémentaires (consonne/voyelle) sont à l'origine des combinaisons réglées qui permettent d'exprimer la réalité : réalisme, au sens philosophique du terme, soit croyance en la correspondance entre le signifié et une réalité effective. On relèvera que, pour Massignon, la phonologie a une place privilégiée dans la science du langage.

b. « Animal doué de *logos* ». Cette définition aristotélicienne de l'homme, par l'espèce (animale) et la différence (*logos*, *al-nutq*, « le langage ») s'est retrouvée chez les Falâsifa. Sont dits « *nutaqâ'* » (« parlants », « raisonnables ») l'homme et l'ange (qui est pure Intelligence). Cf. A. M. Goichon, *Lexique*, *op. cit.*, n° 704.

c. La notion de « maître mot » est chère à Louis Massignon. Assimilée à l'« éclair de vérité » (Poincaré) qui résout le problème de mathématique, elle désigne le signifiant qui, s'exceptant des autres, résout le problème posé par l'existence de la langue. Présupposer qu'existe un tel maître mot est s'accorder la possibilité d'un métalangage, ou d'une expérience (ici l'expérience mystique) qui échappe au discours et à l'immanence du langage, quoiqu'elle soit aussi un fait de langage.

d. *Parsing* : analyse grammaticale.

e. *Dhû l-fiqâr*, l'épée à deux tranchants, est l'arme légendaire de 'Alî ibn Abî Tâlib. La phrase arabe énonce : « Quoi de plus aiguisé que le sabre ? »

f. En prosodie arabe, le mètre le plus courant est *al-rajaz*. On nomme *al-arjûza* (pl. *arâjîz*) un poème composé selon ce mètre, d'usage pédagogique parfois.

g. Salomon Reinach (1858-1932), *Cornélie ou le Latin sans pleurs*, 1932.

h. Abû Hayyân Tawhîdî (320-414 h/932-1023), disciple de Yahyâ ibn 'Adî, lui-même disciple d'al-Fârâbî, est un excellent représentant de la synthèse du néoplatonisme islamique, de la culture de cour et de la tradition grammaticale tout imprégnée de logique. Abû Bakr ibn al-Sarrâj, le célèbre grammairien, et le logicien Abû Bishr

Mattâ ibn Yûnus ont été les maîtres d'al-Fârâbî. Al-Sîrâfî commenta la plus ancienne des grammaires de l'arabe connues de nous, intitulée en toute simplicité « Le livre » (*al-kitâb*), composée – ce qui n'est pas sans sel – par un Iranien, al-Sîbawayhi († v. 797). Cf. M. G. Carter, *Sibawayhi*, Oxford, Tauris, 2004, et D. E. Kouloughli, *L'Arabe*, Paris, PUF, 2007, p. 61 *sq.* Selon Louis Massignon, il existerait ainsi deux voies d'analyse grammaticale, l'une mêlée de logique grecque, normative, l'autre, plus originale, attentive aux « anomalies ». Cette opposition est illustrée, selon lui, par les interprétations divergentes du mot de Hallâj « *Ana l-Haqq* ». La plus remarquable exposition de cette question du conflit entre syllogistique hellénique et grammaire arabe, conflit menant selon Massignon à celui du « monisme existentiel » et du « monisme testimonial », se trouve dans *Passion* I, p. 21-22. C'est dire que sa position de thèse n'a pas varié, du début de ses études d'orientalisme jusqu'à la fin.

i. L'« hellénisation structurale » trouve son accomplissement avec al-Fârâbî (Commentaire du *Peri Hermeneias* d'Aristote et *Al-Alfâz al-musta'mala fi l-mantiq*). Fârâbi codifie la science du langage dans son *Ihsâ' al-'ulûm*, non sans reconduire cette science à l'étude de la grammaire, définie comme la pierre de touche permettant de déceler une faute d'expression, eu égard à une règle, et, donc, une anomalie. Louis Massignon, *a contrario*, tient le grammairien al-Khalîl ibn Ahmad († v. 791), maître de Sîbawayhi, pour le tenant d'une théorie de la langue fondée sur le classement phonétique des racines, représentatif, par conséquent, de ce qu'il nomme « dialectique sémitique ». À la structure grecque du discours (*ism* = « nom », *fi'l* = « verbe », *harf* = « particule ») s'oppose la structure duelle, faite de couples d'opposés (« dialectique ») : *asl* = « racine » / *far'* = « dérivé » ; *'umda* = « support » / *fadla* = « redondance » (le support est le membre indispensable à la proposition ; la redondance est le terme non indispensable, dont la suppression n'entraîne pas de dommage à la signification ; cf. Wright, II, § 112, rem. B), *mubtadâ'* = « inchoatif » = « sujet » / *khabar* = « énonciatif » = « attribut » : ce sont les deux composants de la phrase nominale simple. Ex. *Allâhu wâsi'un 'âlimun* (Coran 24 : 92) : « Allâh [est] immense [,] savant » (Blachère-Gaudefroy-Demombynes, § 350).

j. Cf. *Rasâ'il Ikhwân al-Safâ'*, *op. cit.*, t. III, p. 146 *sq.* Le texte des Frères de la Pureté auquel fait allusion Massignon se trouve dans le traité *Sur les causes de la différenciation des langues et des modes de graphie et des signes*. Il s'agit d'une leçon d'écriture. Le *alif* est d'abord tracé, d'une longueur quelconque et d'un trait d'épaisseur correspondant au huitième de la longueur (ا). La longueur du *alif* est rendue diamètre d'un cercle. Les autres lettres sont construites en correspondance, en proportion variable avec la longueur du *alif*. Enveloppant du regard le cercle dont le *alif* est le diamètre, on inscrit les lettres en fonction du cercle. D'abord le *bâ'* et ses lettres « sœurs », le *tâ'* et le *thâ'*, dont les sommets sont du huitième de la longueur (ب، ت، ث) ; ensuite le *jîm* et ses lettres « sœurs », le *hâ'* et le *khâ'*, dont l'extension est moitié de celle du *alif* et dont l'incurvation se trouve en la moitié inférieure de la circonférence du cercle (ج، ح، خ) ; puis viennent le *dâl* et le *dhâl*, dont l'extension est égale au quart de la circonférence du cercle (د، ذ) ; puis, le *râ'* et le *zay'*, chacun du quart du cercle (ر، ز) ; puis le *sîn* et le *shîn* dont le sommet atteint le huitième du *alif* et dont l'épaisseur de trait se situe dans la moitié inférieure de la circonférence (س، ش) ; puis le *sâd* et le *dâd*, chacun s'élevant au huitième du *alif* et ayant l'épaisseur du trait descendant en la moitié inférieure de la circonférence (ص، ض) ; puis le *tâ'* emphatique et le *zâ'* (emphatique) dont l'ouverture interne est du huitième du *alif* et dont la branche est de la hauteur du *alif* (ط، ظ) ; puis le *'ayn* et le *ghayn*, dont chacun a pour taille le quart du cercle et dont le trait s'incurve à la taille de la moitié arrière de la circonférence (ع، غ). Le texte des Frères cesse là ses exemples d'écriture.

k. Sur les quatorze « lettres initiales », cf. *Dictionnaire du Coran*, *op. cit.*, art. « Lettres isolées », p. 479 *sq.*

l. *Ism mushtarik* : « Nom qui a plusieurs significations » ; litt. : « qui *participe* à plusieurs sens ». Il est difficile de ne pas parler de « terme homonyme ».

m. Jeu de mots : l'arabe, souvent dit langue du *dâd* (car il est seul à posséder ce phonème) est langue des *oppositions*, « dialectique » selon Louis Massignon, *addâd*.

n. La vocalisation est suspendue au terme de la proposition où on ne la prononce pas dans la dernière syllabe.

o. Les *qasida* se caractérisent par un mètre et par la rime (*al-qâfiyya*) : les deux hémistiches du *bayt* doivent rimer l'un avec l'autre, et la partie de la rime nommée *al-rawî* reste identique tout au long du poème, ce qui lui confère son unité. Notons que ce principe sera conservé, en persan, par les poètes du *ghazal*.

p. Le dualisme consonne/voyelle se manifeste dans le fait qu'aucune syllabe ne peut se former sur le type « consonne-consonne-voyelle » dans un terme arabe de pure souche. La syllabe fermée est vocalisée par le *alif* prosthétique, ou bien elle a la forme « consonne-voyelle brève-consonne ».

q. Telle est la thèse majeure de la philosophie linguistique de Louis Massignon, qui interprète l'*i'râb*, la forme grammaticale conforme à la norme « arabe », en termes théologiques. La langue est semblable à la langue divine s'exprimant dans le *kalâm* divin, parole impérative : KN (*kun*), « Sois » ! plutôt que *Fiat*, *Esto !* Cf. H. Corbin, *En Islam iranien*, *op. cit.*, t. I, p. 192.

r. Louis Massignon fait, à nouveau, allusion aux vers d'Ibn 'Arabî (*Turjumân al-ashwâq*, XII, 4 ; éd. et trad. R. A. Nicholson, *op. cit.*, p. 70 : « Mon Ami est trois bien qu'il soit un... » et à une page des *Futûhât* (t. IV, p. 41). Il est à relever qu'en cette page d'Ibn 'Arabi, Massignon apprécie – une fois n'est pas coutume – la définition de la *proximité* (*qurb*) avec Dieu, consistant en la *réunion* (*jam'*) entre le *témoignage* (*shuhûd*) et l'*existence* (*wujûd*), coïncidant avec l'état où « toute chose va périssant... », en fonction d'une locution théopathique d'Abû Yazîd Bistâmî que commente Ibn 'Arabî.

s. Sur cette réfutation de l'*i'râb* par les zâhirites, et singulièrement par Ibn Madâ', voir R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris, Vrin, 1956, p. 89-97.

t. Quelques traductions de termes techniques : *al-raf'* : vocalisation en /u/ de la consonne finale d'un nom, désignation du nominatif ; *al-nasb* : vocalisation en /a/, signe de l'accusatif (cas direct) ou du subjonctif ; *al-jarr* : vocalisation en /i/ de la consonne finale ; *al-jazm* : vocalisation silencieuse (« coupure »), caractéristique de l'apocopé (ou « conditionnel », par ex. *'aqtul*) ; *al-majâz*, litt. « la métaphore », le sens non littéral, figuré, par opposition au sens littéral (*bi l-haqîqa*) ; *al-hikâya* : « le récit », « l'histoire » ; *al-hâl* : « l'état » ; *al-ta'lîq* désigne une certaine construction grammaticale, litt. « action d'attacher ou de suspendre » ; *al-idâfa* : « l'annexion ».

u. La nunnation (ex. *al-rasûl*, « l'envoyé », *rasûlun*, « un envoyé ») est signe d'indétermination. Tout nom déterminé l'est par l'article /*al*-/, ou par son lien avec un autre nom portant l'article.

v. Rigoureusement parlant, le *tadmin* est l'acte de mettre en terre, l'enfouissement. En grammaire, le terme appartient au registre de la prosodie arabe. C'est le fait, pour un *bayt*, de s'achever sans que le sens, lui, soit pleinement exprimé, de sorte qu'il exige que le propos se poursuive dans le *bayt* suivant, où s'achève la construction. C'est, en quelque sorte, l'équivalent de l'enjambement en prosodie française. Louis Massignon, prenant le mot à la lettre, désigne par là le fait grammatical très général suivant : c'est en se métamorphosant par sa sortie (*takhrîj*) hors du sol de la langue, que la racine, laissant « pousser » ses dérivés, se modifie. C'est ainsi que la dérivation des formes verbales se fait par transformation interne de la première forme. L'invention de significations neuves et originales se fait ainsi par « germination » de racines immuables, génératrices de dérivés souples et singuliers.

w. *Al-istilâh* : au sens propre, l'usage technique et sain du lexique (nom d'action de la X[e] forme de la racine SLH, dont le sens premier est « sain, santé »).

x. Notion capitale : le *ta'wîl* est l'acte de faire remonter le symbole, le signifiant, à son niveau de signification réel, mais caché, et c'est littéralement *exegesis*. C'est l'interprétation symbolique du Coran ou des *hadîths*. N'étant pas une simple interprétation allégorique, qui serait plutôt analogie (*qiyâs*), le *ta'wîl* est bien la « poussée » du sens à partir de la lettre (*takhrîj*).

VOYELLES SÉMITIQUES ET SÉMANTIQUE MUSICALE

a. Cf. Georges Liébert, *Nietzsche et la musique*, 1995, rééd. Paris, PUF, 2000, chap. I : « Sans la musique, la vie serait une erreur » (p. 1-14).

b. Il semble que Louis Massignon ait reçu une éducation musicale poussée si l'on en juge par le témoignage de son ami Jean-Richard Bloch avec qui, durant leur commune période de régiment à Rouen, en 1903, il travaillait des partitions pour piano à quatre mains : « Je suis sorti avec Massignon et nous avons passé quatre heures chez lui au piano. Nous avons joué du Beethoven et un peu de Wagner » ; « Quoique Massignon fût blessé au pouce, nous avons fait 3 heures et 1/2 de Beethoven à quatre mains : nous travaillons l'adagio de la 9[e] symphonie ainsi que la marche du Vendredi saint, dans *Parsifal*. Lorsque nous serons plus en doigts, nous entamerons les allegros de la symphonie. Pour nous délasser, nous nous sommes joué réciproquement ou plutôt nous avons pataugé [dans] les plus belles sonates de Beethoven… » ; « Chez Massignon [pour] déchiffrer une symphonie de César Franck », Jean-Richard Bloch, *Lettres de régiment* (1902-1903), Debrecen, Studia Romanica de Debrecen, 1998. Massignon semble avoir eu une particulière dilection pour Debussy (sans doute une connaissance de Pierre Roche) : il assistait le 8 mai 1902 à une représentation de *Pelléas et Mélisande* à l'Opéra-Comique (l'œuvre avait été créée le 30 avril) et possédait, dans son importante partothèque personnelle, la réduction pour piano de cet opéra. Par ailleurs les mélodies de Debussy sont souvent inspirées de poètes goûtés de Massignon : Charles d'Orléans, Villon, Verlaine. « Voix de ville » : expression française liée à l'histoire du vocable « vaudeville » (vauld de ville : voix de ville) et renvoyant, à l'orée du XVI[e] siècle, à des chansons populaires urbaines, gazettes vocales aisées à chanter et basées sur des événements récents.

c. Allusion au raid marocain, effectué en compagnie du sculpteur Pierre Sainte, en avril 1905, de Tanger à Fès. Expédition liée à la rédaction de son mémoire universitaire sur Léon l'Africain.

d. Édouard Dhorme (Armentières, 1881-1966), assyriologue et sémitisant. Tôt orphelin, élève très brillant, il entre chez les Dominicains en août 1899 et rejoint en novembre de la même année le père Lagrange et l'École pratique d'études bibliques de Jérusalem. Il est ordonné prêtre en 1904. À partir de cette date, il se partage entre des recherches et publications assyriologiques et bibliques et l'organisation de voyages dans le Moyen-Orient. Muté sur le front d'Orient, aux Dardanelles, dès 1914, il y fait la connaissance de Louis Massignon. Retourné à Jérusalem en 1919, il y reprend ses recherches et devient en 1923 directeur de l'École biblique. L'édition des tablettes en alphabet cunéiforme de Ras-Shamra, en 1931, sera un des temps forts de sa carrière de savant. La même année, il quitte l'ordre dominicain, rentre en France où il est élu, en 1933, à la chaire d'hébreu de la 4[e] section de l'École pratique des hautes études, puis, en novembre 1944, Louis Massignon ayant présenté ses titres, à la chaire de philologie et d'archéologie assyro-babylonienne du Collège de France. Ayant pris sa retraite en 1951, il se consacre à une édition critique de la Bible dans la « Bibliothèque de la Pléiade » (Gallimard). Cf. Agnès Spycket, « Les archives d'Édouard Dhorme (1881-

1966) à la bibliothèque du Saulchoir », in *Revue biblique*, 104[e] année, janvier 1997, p. 5-40. Massignon fait allusion à l'article d'Édouard Dhorme paru l'année précédente (Damas, 1957) dans les *Mélanges Louis Massignon* : « L'arabe littéral et la langue de Hammourabi ». Il y écrit : « S'il est un fait qui domine l'histoire des langues sémitiques dans leurs rapports mutuels, c'est que l'arabe, et avec lui les idiomes qu'on est convenu d'appeler sud-sémitiques, nous apparait comme étrangement conservateur du système commun à ce qu'on pourrait appeler le sémitisme archaïque, sinon primitif. C'est en particulier dans le traitement des consonnes, qui forment l'armature des racines et des mots de toutes les langues sémitiques, que l'arabe et ses congénères ont résisté à l'usure du temps et à la loi du moindre effort. »

e. « *Darabukkah* » : tambour en forme de calice ou de gobelet, datant de 1100 av. J.-C., répandu en Afrique du Nord, au Moyen-Orient ou dans les Balkans. Il existe plusieurs modes de frappe de l'instrument : *doum* (Massignon : *tum*), son grave en frappant le centre de la peau, *tak* (Massignon : *tik*), son sec et aigu obtenu en frappant la peau le plus à l'extérieur possible, *s*, frappe avec l'annulaire de la main gauche au bord de la peau, équivaut à un silence, *kef*, *tak* intérieur, sec. « *'ūd* » : luth traditionnel arabe. Massignon en possédait un spécimen, réalisé par un luthier fameux lors de son séjour irakien de 1908. « Rythme Masmûdî » : union de deux phrases musicales de quatre temps. Les Masmoudas sont l'un des trois groupes ethniques berbères du Maroc. « Mode Néhavend » : mode musical turc.

f. « Apophonie » : terme de linguistique désignant une modification phonétique consistant en un changement de qualité (ou « timbre ») d'une voyelle dans un mot au cours de son histoire.

g. « Agglutinative » : terme de linguistique renvoyant aux langues agglutinantes qui usent majoritairement d'agglutinations : processus de formation de termes par jonction de morphèmes. Terme utilisé par Humboldt, en 1836, dans ses travaux de morphologie linguistique.

h. Allusion au séjour bagdadien de Louis Massignon en 1907-1908 et aux multiples péripéties aboutissant à sa (re)conversion au catholicisme (cf., ici t. I, *Repères biographiques* et introduction de la *Réponse à l'« Enquête sur l'idée de Dieu et ses conséquences »*).

i. Saint François de Sales (1567-1622). Nommé en décembre 1602 évêque de Genève, cité calviniste, il devient *ipso facto* évêque d'un diocèse dont le siège lui est interdit.

j. Mohammad Ibn Abd al-Haqq Ibn Sab'in (Murcie, 1216 ou 1217-La Mecque, 1269 ou 1271), grande figure de la philosophie et de la mystique andalouse du XII[e] siècle. Cf. « Ibn Sab'in et la critique psychologique dans la philosophie musulmane » in *Mélanges René Basset* (*infra*, p. 704 *sq*.).

k. À l'avant-dernière page de l'édition originale sont reproduites, occupant chacune, dans le sens de la largeur, une demi-page, deux « peintures abstraites ». Leurs reproductions en noir et blanc sont accompagnées, en bas de page, par la note suivante de Louis Massignon :

« Nous donnons ici – en manière de figuration indirecte d'une notation musicale – deux peintures abstraites "calligraphiées" en écriture arabe. Toutes deux esquissent "une silhouette abstraite" du *Nom, en noir*, en consonnes arabes, de l'auteur de l'article, écrit donc de droite à gauche. L'une est due au peintre bagdadien Jamil Hamoudi ; l'autre au peintre alépin Sami Burhân. Les lettres calligraphiées figurent un contour *rythmique*, qui se projette sur un fond de plages *colorées*, de plus en plus foncées en allant de droite à gauche, et figurant l'ambiance *mélodique*. »

Huitième partie

LE MIROIR DU CŒUR ET LA NUIT DE L'ESPRIT

INTROSPECTION ET RÉTROSPECTION

a. Allusion aux versets 224-226 de la sourate 26 (Les poètes) : « ... les poètes sont suivis par les Errants / Ne vois tu point qu'en chaque vallée ils divaguent / et disent ce qu'ils ne font point ? » (trad. R. Blachère).

b. Abû Ishâq Ismâ'îl ibn Qâsim al-Anazî 'Ayn al-Tamar [Hedjaz, 747-825], poète arabe. Après une enfance à Kûfa, il part à Bagdad où, exerçant son métier de potier, il se rend célèbre pour ses vers. Après une grave déconvenue (des vers sur l'esclave de la sœur du calife lui ont valu la prison), il abandonne la poésie sentimentale pour l'inspiration ascétique. Un nouveau séjour en prison le fait se lier d'amitié avec le musicien Ibrahim Maswilî qui met certains de ses poèmes en musique.

c. Dâwûd ibn 'Umar al-Antâkî († 1005 h/1596), poète arabe, auteur du *Tazyin al-ashwâq*.

d. Abû Zakariya Yahyâ ibn Mu'âdh al-Râzî (Rayy, 830-Nishâpûr, 258 h/871), poète soufi. Massignon, qui l'analyse dans l'*Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (chap. V, 2°, d, p. 268), écrit de lui : « Yahyâ est le premier à avoir professé publiquement un "cours" de mystique dans les mosquées ; il est aussi le premier à avouer en vers au style direct son amour pour Dieu. Ses oraisons (*monâjât*) et ses sentences ont une humilité contrite et confiante, une fraîcheur timide et naissante que l'on ne retrouvera plus. »

e. Abû Bakr Muhammad Ibn Dâwûd Isfahânî († 297 h/909), juriste iranien de l'école zâhirite et poète de langue arabe. Auteur de la fatwa qui entraîna la condamnation d'al-Hallâj, il est l'auteur du « Livre de la Fleur » (*Kitâb al-Zahra*) ; « le chef-d'œuvre et la somme de la théorie platonicienne de l'amour en langue arabe », selon Henry Corbin.

f. Composé entre 1292 et 1293, *Vita Nuova*, première œuvre de Dante, se compose de trente-cinq poèmes et de quarante-deux chapitres les commentant. Le *Convivio* ou *Convito* (le Banquet), commencé en 1303/1304, devait être une encyclopédie de la connaissance en quinze chapitres ; quatre seulement seront rédigés. Les *Cantiques spirituels* (dits A et B) rédigés, entre 1578 et 1590, par saint Jean de la Croix, se composent de couplets poétiques (trente-neuf pour le A ; quarante pour le B) assortis de commentaires spirituels.

g. Voir notes, *infra*, du texte « L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire ».

h. Traduit sous le titre *La Genèse d'un poème*, par Charles Baudelaire (*L'Artiste*, 1[er] mars 1853), le texte de Poe *The Philosophy of composition* est paru dans le *Graham*

Magazine en avril 1846, il fait suite au texte du « Corbeau » dont il tente d'expliciter et de serrer au plus près le processus de création et la stratégie consciente de composition. Intitulé *Mane Tupapau* (« elle pense au revenant »), cette toile, peinte par Gauguin en 1892, lors de son premier séjour à Tahiti, représente Téha'mana, sa compagne, couchée nue sur un drap blanc cassé ; au second plan, un « tupapau », esprit des morts, habillé de noir, semble veiller la dormeuse. Gauguin déclara avoir été influencé, pour la réalisation de cette œuvre, par « le Corbeau » d'Edgar A. Poe.

i. L'*istikhâra*, ou rêve dirigé, passe, en droit malékite, pour être un rêve inspiré (*ilhâm*) et donc pour preuve juridiquement valide. Cf. *Passion* I, p. 422.

j. On comparera cette page et cette traduction avec leurs correspondants : *Passion* I, p. 403 *sq*.

k. Dans l'édition des *Akhbâr al-Hallâj* publiée en 1936, le texte traduit ici porte le numéro 52 et est traduit autrement. Cf. *op. cit.*, p. 94.

l. Dans l'édition des *Akhbâr al-Hallâj* publiée en 1936, ce texte porte le numéro 50. Variantes de traduction. Cf. *op. cit.*, p. 92 *sq*.

L'EXPÉRIENCE MYSTIQUE ET LES MODES DE STYLISATION LITTÉRAIRE

a. P. Claudel, *L'Otage* [NRF, décembre 1910 ; Gallimard, 1911], Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1979, rééd. 1989, acte III, sc. 2, Georges de Coûfontaine à Sygne : « Il y a une chose plus triste à perdre que la vie, c'est la raison de vivre, /Plus triste que de perdre ses biens, c'est de perdre son espérance, /Plus amère que d'être déçu, et c'est d'être exaucé. » Voir M. Malicet, *Claudel-Massignon, op. cit.* p. 98-99. Cette citation inexacte est faite, visiblement, de mémoire, ce qui est fréquent chez Massignon.

b. Il s'agit sans doute du dominicain Gabriel Théry (1891-1959), cofondateur avec Étienne Gilson, en 1926, des *Archives d'Histoire doctrinale du Moyen Âge*, où il publie, en 1926, *L'Édition critique des pièces relatives au procès d'Eckhart contenues dans le manuscrit 33 b de la bibliothèque de Soest* puis, en 1928, *Le Commentaire de Maître Eckart sur le Livre de la Sagesse*. Louis Massignon fait-il allusion aux articles que Théry publia dans *La Vie spirituelle* entre 1923 et 1926 ? Le père Théry s'illustrera, dans les années 1950, sous le nom d'Hannah Zacharias, par de violentes diatribes anti-musulmanes. Cf. Dominique Avon, *Les Frères Prêcheurs en Orient*, Paris, Le Cerf, 2005, p. 672-683.

c. Allusion indirecte à Mallarmé, « *Crise de vers* » [texte formé par un agrégat de fragments parus en revue entre 1886 et 1896], *Œuvres complètes. Poésie et prose*, éd. de H. Mondor et G. Jean-Aubry, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1945, p. 366 : « Parler n'a trait à la réalité des choses que commercialement : en littérature, cela se contente d'y faire allusion ou de distraire leur qualité qu'incorporera quelque idée. ».

d. Ibrâhîm Ibn Adham (né à Balkh, mort en 162 h/778). Cf. E. Dermenghem, *Vies des saints musulmans*, p. 13-60 ; L. Massignon, *Lexique*, p. 255-260. - Sur la célèbre mystique Râbi'a († 185 h/801), voir *Lexique*, p. 215-217. – Hârith Ibn Asad al-Muhâsibi (né à Basra vers 165 h/781, mort à Bagdad en 243 h/857) est l'auteur de la *Ri'âya li-huqûq Allâh* [Observance des principes divins]. Cf. G. Anawati et L. Gardet, *Mystique musulmane*, p. 28-30 ; L. Massignon, *Lexique*, p. 241-255.

e. Abû Hafs Sharaf al-Dîn 'Umar Ibn al-Fârid († 632 h/1234 au Caire), poète et mystique musulman. Muhammad Niyâzi Misri († 1105 h/1693), poète et mystique. Cf. *infra*, « Deux formes d'idéal poétique... ». et Louis Massignon, « Trois mystiques musulmans : Shoshtari, Ahmad Ghazali et Niyazi Misri », *Commerce*, Paris, hiver 1925, cahier VI, p. 151-168.

f. Abû Bakr Muhammad Ibn Dâwûd Isfahânî († 297 h/909), adversaire de Hallâj, juriste, théologien zâhirite et partisan de l'amour « chaste », « 'udhrite », a souvent occupé la pensée de Louis Massignon, qui adopte à son égard une position ambivalente, passant de l'hostilité la plus franche à une forme de fascination rémanente. Cf. *Passion*, t. I, p. 386-416. Cf. *supra*, « Introspection et rétrospection... ».

g. Françoise de Bussi (Rome, 1384 - *id.*, 9 mars 1440), veuve, fondatrice des Oblates de saint Benoît. Après une pieuse enfance, alors qu'elle souhaite se retirer dans un cloître, elle est contrainte au mariage, état qui ne l'empêche pas de mener une vie de pénitence. De Lorenzo Ponziani, elle aura deux fils (Jean-Baptiste et Jean-Evangelista qui mourra de la peste) et une fille, Agnès. Dévouée ainsi que son mari aux soins des pestiférés, elle appelle la haute société romaine a faire acte de sacrifice et de pénitence ; elle fonde ainsi, en août 1425, l'association, tôt rattachée aux Bénédictins olivétains, des Oblates de Marie. Après la mort de son mari, en 1436, elle rejoint leur couvent où elle mène une dure vie d'ascèse. Elle meurt en soignant son fils Jean-Baptiste le 9 mars 1440. Sa vie est marquée par des miracles, la présence active et permanente, à ses côtés, d'un ange gardien et surtout quatre-vingt treize visions, dictées à son confesseur, dont sera fait son *Traité de l'enfer*. Elle sera canonisée le 29 mai 1608. Massignon songe à l'influence littéraire et picturale de l'*Enfer* de Dante (1314) et aux fresques de l'enfer de Buffalmaco au Camposanto de Pise (1330) (cf. Jérôme Baschet, *Les Justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XVe siècle)*, École française de Rome, 1993). Massignon a pu être amené à sainte Françoise Romaine par Huysmans (qui la cite au chap. I de *Sainte Lydwine de Schiedam*, disant d'elle qu'elle est « une réparatrice des crimes du siècle, une figure victimale de l'Église souffrante ») et par le Dr Antoine Imbert-Gourbeyre qui l'évoque dans *La Stigmatisation* (chap. VII). – Garcilaso de la Vega (Tolède, v. 1501 - Nice, 14 octobre 1536), poète et homme d'armes espagnol. Après une éducation raffinée d'humaniste (il maîtrise cinq langues et joue de trois instruments), il se lance dans la carrière des armes qui lui fait parcourir toute l'Europe. Grand technicien du mètre et du vers, auteur de sonnets, couplets, églogues, élégies, il influence tous ses successeurs dont Jean de la Croix, Fray Luis de Leon, Cervantès, Gongora ou Quevedo. – Saint François de Sales (Thorens, 21 août 1567 - Lyon, 28 décembre 1622), évêque et théologien. Après des études à Paris et Padoue, il se voit nommé prévôt du chapitre de Genève puis ordonné prêtre le 12 juin 1593. Il entame alors, avec succès, une mission dans la terre protestante du Chablais. Huit ans plus tard, après toute une série de missions diplomatiques, il est nommé évêque de Genève. Son apostolat, marqué par sermons et surtout correspondances, lui fait publier, en 1609, *Introduction à la vie dévote*. Écrit en français contemporain, ce traité offre aux laïcs un modèle méthodique de vie chrétienne. Mais c'est avec le *Traité de l'amour de Dieu*, écrit pour les sœurs de la Visitation qu'il a cofondé, avec Jeanne de Chantal, en 1610, que la spiritualité salésienne trouve son œuvre majeure. Décédé en 1622, François de Sales est canonisé en 1665 et fait docteur de l'Église, par Pie IX, en 1877. Tourné vers la conversion des laïcs (protestants) et l'accomplissement d'une vie de foi vécue au quotidien, l'œuvre « littéraire » de cet humaniste raffiné (cofondateur d'une académie littéraire, l'Académie Florimontane) est marquée par la lecture des classiques latins et grecs, des poètes et un souci intense de communication. Elle est fondée sur un usage constant de la métaphore et un recours systématique à une imagerie zoologique héritée de Pline. Toute l'arche y défile : abeille, chien, éléphant, etc. Recours au bestiaire que définit ainsi Hélène Michon : « La référence n'est pas ici de l'ordre du symbole, mais de l'ordre de l'image ; dépourvue d'une portée mystique, elle est pourvue d'une valeur pédagogique » (in *François de Sales, une nouvelle mystique*, Le Cerf, 2008, voir surtout chapitre III : « Les histoires naturelles entre les paraboles bibliques et les références humanistes »). Voir également le travail classique d'Henri Lemaire *Les Images chez saint François de Sales*, Nizet, 1962. – Fille de Louis Martin (1823-

1894, horloger) et de Zélie Guérin (1831-1877, dentellière), Thérèse Martin, sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face (Alençon, 2 janvier 1873 - Lisieux, 30 septembre 1897) vit en famille, avant son entrée au carmel (avril 1888) à Lisieux (adj. : lexovien) dans un milieu de bourgeoisie aisé. Massignon écrit à Claudel en juillet 1911 : « Dès la fin de 1908, on m'avait demandé de prier pour l'introduction de sa cause (béatification) en Cour de Rome, et je m'étais contraint à le faire, sans grand goût, et à lire sans critique ses vers assurément dénués de toutes "blandices" littéraires ! Ce petit sacrifice à la portée des intellectuels m'a permis de trouver d'assez vigoureuses consolations à lire sa "Vie". La connaissez-vous ? Elle est aussi humble que possible d'histoire et de style, encore que de grands éclairs la traversent, le "sourire furtif de l'éclair" qui montre que la sainteté se joue de tous les obstacles, plus que la foudre » (*op. cit.*, p. 126). À la date de la rédaction de cet article, Louis Massignon était encore tributaire de la lecture d'*Histoire d'une âme* (1898) version largement réécrite et aménagée des écrits de Thérèse de l'Enfant-Jésus, qui venait d'être canonisée en mai 1925. La « révolution » philologique (accès direct aux manuscrits) n'interviendra, avec Mgr Combes, qu'en 1956.

h. Sur Catherine Daniélou, voir notes de l'éditeur à la préface du « Maulnoir » du père J. Le Jollec. – Bienheureuse Marguerite Ebner (Donauworth, 1291-1351), religieuse dominicaine. Entrée toute jeune au couvent de Maria Medingen (Sarre), elle y connait une vie de souffrances ponctuée d'extases (boisson du sang du Christ en Croix). À partir de 1322, elle se lie avec le dominicain Henri de Nördlingen qui rédige ses révélations (publiée en Allemagne en 1882) et entretient avec elle une correspondance (la première connue en langue allemande). Elle est citée dans *La Stigmatisation* d'Imbert-Gourbeyre (chap. IV). Louis Massignon avait inséré, dans un de ses carnets personnels, recopiée à la main, une prière de M. Ebner.

i. Marie des Vallées (Saint-Sauveur-Lendelin, 1590-Coutances, 1656), spirituelle française. Issue d'une famille de cultivateurs pauvres, elle devient orpheline de père à douze ans ; sa mère se remarie avec un boucher qui la maltraite. Placée comme servante chez des maîtres difficiles, elle mène une existence pénible marquée par l'horreur du péché. À seize ans, elle éconduit un prétendant et entame une vie de souffrances psychologiques, marquée, jusqu'à sa mort, de visions et d'extases. Passant pour possédée, elle est incarcérée ; devenue la protégée de l'évêque de Coutances, ce dernier l'héberge dans son diocèse, la nommant gouvernante de deux prêtres. Jean Eudes se fait son directeur, recueillant en trois gros volumes aujourd'hui perdus ses visions et révélations. Sa vie spirituelle se peut diviser en plusieurs périodes : 1609-1614 : période dite « des charmes ». Elle passe pour possédée, demandant à endurer les peines consécutives au péché des sorciers. 1614-1646 : ayant demandé à Dieu de devenir victime expiatoire, elle pratique avec Lui « l'échange des volontés ». Ne pouvant agir que sur ordre de Dieu, elle cesse communion et confession, connaît des phases de paralysie totale. De 1615 à 1618 (période de « l'enfer »), elle endure la souffrance des damnés ; de 1621 à 1633, elle participe aux souffrances de Jésus ; l'évêque de Coutances lui ayant demandé de renoncer aux voies extraordinaires, ayant obtenu l'accord du Christ, elle renoue avec les sacrements. Outre de nombreux manuscrits, contemporains de la « sainte de Coutances », déposés à la Bibliothèque nationale, à la Mazarine, au carmel de Pontoise ou à l'université Laval (Québec) et signés saint Jean Eudes, Gaston de Renty, le moine de Barbery, Le Pileur, etc., les travaux sur Marie des Vallées datent de la fin du XIXe siècle avec *Le Mysticisme à la Renaissance, ou Marie des Vallées la sainte de Coutances* (Paris, Ch. Poussielgue, 1894) de l'abbé Jean-Louis Adam. Elle figure, en 1921, dans le tome III de l'*Histoire littéraire du sentiment religieux en France* de l'abbé Henri Bremond. La place de cette mystique, compatiente et substituée, dans la méditation de Louis Massignon est décisive car, outre la présente analyse, il rédigea un important cahier de notes prises dans les manuscrits déposés à Paris et

supervisa la rédaction de l'ouvrage nodal d'Émile Dermenghem : *La Vie admirable et les révélations de Marie des Vallées – d'après des textes inédits*, Plon, coll. « Roseau d'or » n° 9, 1926. Ouvrage qui bénéficia également de l'apport érudit du chanoine Eugène Lelièvre de Coutances (auteur de *Anathème pour mes frères*, biographie inédite, fonds eudiste, Paris et de *De saint François de Sales à saint Jean Eudes. Une humble gloire de Notre-Dame-de-Charité, Madame de Boisdavid*, Coutances, 1925). Marie des Vallées est également citée dans *La Prière sur Sodome* et dans le « liminaire » à *l'hégire d'Ismaël* (1935). Cf. Marikka Devoucoux, *L'Œuvre en Dieu de Marie des Vallées*, F.X. de Guibert, 2000, et un article important de Jean Séguy : « D'une jacquerie à une congrégation religieuse. Autour des origines eudistes » in *Archives de Sciences sociales des religions*, 52.1, 26e année, juillet-septembre 1981, p. 37-67.

j. « M. Le Pileur » : vicaire général de l'évêque de Coutances, auteur de *Observations qui se peuvent faire pour juger avec quelque sûreté de quel esprit procède la conduite de Marie des Vallées* (1651).

k. Saint Jean Eudes (Ri, 14 novembre 1601 - Caen, 19 août 1680), prêtre, théologien et fondateur d'ordre. Après des études théologiques à Caen, il entre à l'Oratoire en 1623. Revenu en Normandie pour y prêcher, en 1632, des missions populaires, il constate l'inefficacité de pareilles tentatives en l'absence d'un clergé formé. Il crée ensuite à Caen la congrégation des sœurs de Notre-Dame-de-Charité pour l'accueil des prostituées. En 1643, il quitte l'Oratoire, fonde un séminaire à Caen et crée la Société des prêtres de Jésus et Marie pour la formation des prêtres et la prédication populaire. Grande figure du culte du Sacré-Cœur, il est le promoteur de la dévotion aux cœurs de Jésus et de Marie. La citation faite, par Massignon, de la version de saint Jean Eudes l'est d'après un manuscrit conservé à l'université Laval (Québec), recopié par le chanoine Lelièvre (cf. Séguy, article cité *supra*, p. 62).

l. Rappelons que les visions de Anne Catherine Emmerick (1774-1824) furent recueillies par le docteur en médecine Franz Wilhelm Wesener et qu'elles furent remodelées et « stylisées » par le poète Clemens Brentano en son *Tagebuch* (« journal »).

m. Sainte Alpais (Cudot, 1150 - *id.*, 3 novembre 1211), née dans une famille pauvre, fut, très jeune, atteinte de la lèpre. Sa famille la mit en quarantaine dans une cabane où elle guérit miraculeusement. Dès lors, ne se nourrissant que de l'eucharistie, elle mène une vie de quasi-recluse rythmée par l'assistance à la messe dans une église construite pour elle à côté de sa cellule. Visionnaire, elle est visitée par des évêques et des abbés à qui elle prodigue conseils et avertissements.

n. *Maler* : peintre (en allemand).

o. J.-K. Huysmans, *Là-Bas* [1891], éd. A. Buisine, Paris, Le Livre de poche, 1988, chap. I, p. 25 : « Non, cela n'avait d'équivalent dans aucune langue. En littérature, certaines pages d'Anne Emmerich sur la Passion se rapprochaient, mais atténuées, de ce réalisme surnaturel et de vie véridique et exsurgée. »

p. Sur Huysmans et Massignon, voir *Bulletin de l'Association des Amis de Louis Massignon* n° 20, décembre 2007. – Friedrich von Hügel (Florence, 5 mai 1852 - 27 janvier 1925), historien et philosophe catholique autrichien. Né dans une famille austro-écossaise, il s'installe en Angleterre définitivement en 1867. Il y épouse, en 1873, Lady Mary Herbert, convertie catholique, dont il aura trois filles. Développant sa réflexion et ses travaux hors de l'université, von Hügel envisage au dynamisme du phénomène religieux une triple dimension : historique, scientifique et mystique. Lié de près à la « crise moderniste », grand épistolier et directeur de conscience, il est l'auteur d'un ouvrage important : *The Mystical Elements of Religion, a Study of Catherine of Genoa* (Londres, 1908). Cet ouvrage, qui avait été conseillé à Louis Massignon par l'abbé Huvelin (dont von Hügel était un dirigé), lui avait, déjà à l'époque, vivement déplu : « Un fort honnête homme, von Hügel, a écrit sur sainte Catherine de Gênes,

"l'embrasée", qui a si précisément décrit le Purgatoire, deux gros volumes d'une inintelligence mystique et d'une inutile érudition invraisemblables ! Tout y est mêlé, confondu, sans discrimination ni hiérarchie », écrit-il à Claudel en mai 1909 (in *Correspondance Claudel-Massignon, op. cit.*, p. 63).

q. Hubert Meuffels (20 mars 1871-23 avril 1949), prêtre lazariste et hagiographe. Après des études de théologie et philosophie, il est nommé professeur de séminaire dans le Cantal. Rentré en Hollande en 1903, il est nommé supérieur du séminaire de Panningen. Il venait de publier (1925), chez Lecoffre, dans la collection « Les Saints », une étude historique sur sainte Lydwine de Schiedam. Massignon a dû le rencontrer à l'occasion de sa conférence de 1924, à Saint-Trond (Belgique), sur sainte Christine l'admirable.

r. Il s'agit des *Mémorables, Apomemnoeuata*, composés par Xénophon, où le livre III comprend divers dialogues attribués par lui à son maître Socrate.

s. *L'Imitation de Jésus-Christ* (fin XIVe-début XVe siècle) est attribué majoritairement à Thomas a Kempis, moine allemand du monastère Sainte-Agnès de Windesheim (Hollande).

t. Le « Roman pseudo-clémentin », composé des *Homélies du Pseudo-Clément*, en son expression grecque et des *Reconnaissances du Pseudo-Clément*, en sa forme latine, est un ouvrage attribué au pape Clément de Rome, qui fut, sans doute, le troisième successeur de saint Pierre. Cette œuvre romanesque est caractérisée, entre autres, par la doctrine du « Vrai Prophète », dont la nature spirituelle passe, de façon transhistorique, d'Adam au Christ. Voir l'*introduction* de Pierre Geoltrain, dans *Écrits apocryphes chrétiens II*, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2005, p. 1176-1192.

u. Georges-Alphonse Dumas (Lédignan, 6 mars 1866 - *id.*, 12 février 1946), médecin et psychologue français. Disciple de Théodule Ribot, il est le maître de la génération des psychiatres et psychologues de l'entre-deux-guerres. Suivirent son séminaire de Sainte-Anne : J. Lacan, D. Lagache, C. Lévi-Strauss, J.-P. Sartre, P. Nizan, G. Canguilhem, J. Delay, etc. Il est l'auteur d'un *Traité de psychologie* (1923-1924) en deux volumes et d'articles en très grand nombre (dont deux sur les mystiques chrétiens parus dans la *Revue des deux mondes*, en 1906 et 1910). L'allusion de Massignon concerne sans doute la soutenance de sa thèse sur Hallâj à laquelle participa G. Dumas.

TEXTES MUSULMANS POUVANT CONCERNER LA NUIT DE L'ESPRIT

a. Né Jacques Froissard (Bourbourg, Flandres, 25 juillet 1892 - Paris, 16 octobre 1962), il découvre la foi chrétienne par la lecture d'*Histoire d'une âme* de Thérèse de Lisieux puis des Évangiles. Après une première tentative (infructueuse) de vie religieuse au noviciat des Carmes déchaux en 1916, il part étudier à l'Angelicum de Rome. Une seconde tentative (heureuse cette fois) d'entrer chez les Carmes le fait intégrer le noviciat en septembre 1920. Prêtre en 1924, il est nommé à la Résidence de la rue Scheffer (Paris) dont il fait un lieu d'effervescence intellectuel.

b. « L'aridité spirituelle selon les auteurs musulmans » in *Illuminations et sécheresses*, É.C. (pour Études carmélitaines) 1937/2 ; « Textes musulmans pouvant concerner la nuit de l'esprit » in *Nuit mystique*, É.C. 1938/2 ; « Les Yézidis du Mont Sindjar "adorateurs d'Iblis" » in *Satan*, É.C., 1948/1 ; « La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement intérieur qu'elles impliquent » in *Technique et contemplation*, É.C., 1949/3 ; « Le Cœur (Al-Qalb) dans la prière et la méditation musulmanes » in *Le Cœur*, É.C., 1950/2 ; « Note bibliographique sur la direction spirituelle en Islam » in *Direction spirituelle et psychologie*, É.C., 1951 ; « Mystique et continence en Islam » in *Mystique et continence*, É.C, 1952/1 ; « Élie et son rôle transhistorique, Kha-

diriya, en Islam » in *Élie le prophète*, É.C., 1956/2 ; « Le Vœu et le Destin » in *Structures et liberté*, É.C., 1958/1 ; « L'Involution sémantique dans les cultures sémitiques » in *Polarité du symbole*, É.C., 1958/1.

c. Sur Ibn 'Abbâd de Ronda (1333-1390), Louis Massignon guida les travaux du père Paul Nwyia, qu'on consultera : *Exégèse coranique et langage mystique*, Beyrouth, 1970, et *Lettres de direction spirituelle* (*al-rasâ'il al-sughrâ*) par Ibn 'Abbâs de Ronda, texte arabe édité par Paul Nwyia s. j., Beyrouth, 1958.

d. Arent Jan Wensinck (Aarlanderveen, 7 août 1882 - Niederlande, 19 septembre 1939), orientaliste et islamologue hollandais. Fils de pasteur, il fait d'abord des études de théologie puis, à partir de 1904, des études d'islamologie à l'université de Leyde sous la direction de Michael Jan De Goeje et Snouck Hurgronje. – Grégoire Abû l-Faradj (Mélitène, 1226-1286), religieux et écrivain syriaque, auteur d'une œuvre de vulgarisation et d'encyclopédiste. Fils d'Aaron, médecin juif de Mélitène converti, il est nommé évêque de Goubos en 1246 puis d'Akrin, et devient maphrien (voir *infra*) de l'Orient en 1264. Il est l'auteur d'un ouvrage ascétique, *Le Livre de la colombe*, que traduira Wensinck (*Bar Hebraeus Book of dove...*, Brill, 1919). Le « maphrien » de l'Orient est un titre spécifique syriaque orthodoxe porté par le primat de l'Église jacobite de Mésopotamie (entre 629 et 1859). L'article mentionné en note par Massignon est le suivant : « Un précurseur hispano-musulman de saint Jean de la Croix » in *Études carmélitaines*, 1932/1, p. 113.

e. La note est erronée. Il s'agit de la page 53 (et non 35) de l'édition originale de l'*Essai* (1922). Louis Massignon s'exprime sur la question des influences au sein de la partie *Analyse du lexique, 2° la méthode d'interprétation*, a) *ses règles, les chances d'erreur et les pseudo-emprunts*.

f. Saint Louis Marie Grignion de Montfort (Montfort-la-Cane, 1673 - Saint-Laurent-sur-Sèvres, 1716). Prédicateur itinérant de l'Ouest français, pédagogue, cofondateur, en 1703, avec Marie-Louise Trichet, des Filles de la Sagesse ; en 1705, de la Compagnie de Marie. Canonisé le 20 juillet 1947, il est un des maîtres spirituels de la dévotion et de l'oblation mariale (cf. ses ouvrages les plus célèbres : *Traité de la vraie dévotion à la Vierge*, *Le Secret de Marie*). Massignon le connut, pendant la Première Guerre mondiale, par Jacques Maritain.

g. Père Antoine Crozier (8 février 1850, Duerne [Rhône]-Lyon, 10 avril 1916), pédagogue, directeur spirituel, stigmatisé. Élève en 1867 du séminaire de l'Argentière puis, en 1871, de celui de Saint-Polycarpe de Lyon, il est ordonné prêtre le 22 décembre 1877. Après des études romaines (qui lui révèlent saint Catherine de Sienne et le font, en 1881, docteur en théologie), il rentre en France. Publiée en 1894 sous le titre *Comment il faut aimer Dieu*, sa doctrine spirituelle se vendra à 1 million d'exemplaires. Il fonde ensuite *L'Union dans le Sacré-Cœur et pour le Sacré-Cœur*, « simple famille d'âmes croyantes liées entre elles par une même volonté de tout faire dans et par l'amour du Cœur de Jésus ». L'approfondissement de sa foi christique l'amène à recevoir les stigmates le 10 janvier 1901. Sa spiritualité et son action pastorale en font une influence déterminante de Charles de Foucauld et de Louis Massignon (qui le visita à Lyon).

h. Jalâl al-Din Rûmi (né à Balkh en 1207) fit la rencontre de Shams al-Din Tabrizi, à Konya le 11 octobre 1244. Il lui voua aussitôt un amour mystique exclusif, dont les étapes ardentes s'achèvent par la disparition de Shams et la rédaction du fameux *Diwan* qui lui est dédié. On a conservé des *Propos* attribués à ce mystérieux soufi itinérant. William C. Chittick en a traduit, en anglais, une importante sélection : *Me & Rumi. The Autobiography of Shams-i Tabriz*, présenté et annoté par William C. Chittick, Louisville, 2004.

i. Sur Nasrâbâdhi (vers 295 h-367 h) et sa sentence, rapportée par Rûzbehân Baqli de Shiraz (« s'il y a un amour qui interdit de verser le sang, il y a un Amour qui com-

mande de le répandre par les épées de l'amour, et c'est là l'Amour suprême »), voir *Passion* II, p. 215-218.

j. Allusion à la rencontre entre saint François d'Assise et le sultan Malik al-Kâmil, pendant la 5[e] croisade, en 1219.

L'ARIDITÉ SPIRITUELLE SELON LES AUTEURS MUSULMANS

a. Allusion, assez malveillante, à la doctrine d'Ibn Sînâ (Avicenne), selon laquelle l'élite des croyants, qui a reçu l'illumination de l'Intellect agent, connaît le véritable « paradis » qui est la contemplation éternelle des réalités intelligibles. Cette doctrine a été critiquée, pour partie, par al-Ghazâlî, qui sauve le « paradis » des humbles, et la lettre du Coran qui promet une rétribution sensible dans la vie dernière. Est-ce lui qui est désigné ici du terme désobligeant de « théologien syncrétiste » ? L'article présent est ainsi un témoignage de la conviction, personnellement vécue par Massignon, de l'Islam et de ses promesses eschatologiques, plus qu'une étude équitable des grands courants de l'eschatologie musulmane. Louis Gardet rétablira quelque peu l'équilibre dans *Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967, p. 233-345. Sur la doctrine d'Ibn Sînâ en la matière, voir : Henry Corbin, *Avicenne et le Récit visionnaire*, Téhéran/Paris, 1954, 2 vol., et Jean R. Michot, *La Destinée de l'homme selon Avicenne*, Louvain, Peeters, 1986.

b. La *nuit obscure* est un état de purification ; cet état, pour saint Jean de la Croix, se manifeste par trois signes, déjà repérés par Tauler. La première propriété de l'âme, « au sein de la nuit bénie » est la délivrance de tout sens, de toute « touche de créature », la deuxième « provient des ténèbres spirituelles de cette nuit, où toutes les puissances de la partie supérieure de l'âme sont en obscurité » et la troisième est que « l'amour seul qui brûle alors, sollicitant le cœur pour l'Aimé, est celui qui meut et guide pour lors l'âme, et qui la fait voler à Dieu par le chemin de la solitude, sans qu'elle sache comment ni en quelle manière » (Jean de la Croix, *Œuvres complètes*, D.D.B. traduites de l'espagnol par le père Cyprien de la nativité de la Vierge, carme déchaussé, 4[e] édition, Paris, 1967, p. 492 *sq.*). Cf. Jean Tauler, *Sermons*, édition intégrale, Paris, 1991, p. 88 *sq.*

LE « CŒUR » (AL-QALB) DANS LA PRIÈRE ET LA MÉDITATION MUSULMANES

a. Qustâ ibn Lûqâ al-Ba'labakkî, né vers 820, était un chrétien melkite, et connaissait les langues grecque, syriaque et arabe. Il traduisit nombre d'œuvres scientifiques en arabe. On lui doit, entre autres ouvrages personnels, le *Livre des causes de la différentiation des hommes en leurs mœurs*, où, écrit Manfred Ulmann, « il examina les rapports existant entre la constitution et le caractère, le mode de vie, les émotions et la perception esthétique » (*La Médecine islamique* [trad. française de *Islamic Medecine*], Paris, 1995, p. 51).

b. Rom. 2,29 : « *Sed qui in abscondito, Judaeus est ; et circumcisio cordis in spiritu, non littera : cujus laus non ex hominibus, sed ex Deo est.* »

c. Voir *Passion* III, p. 19-21 (*passim* et p. 20, note 7).

d. *Akhbâr al-Hallâj*, *op. cit.*, p. 56-58. Il s'agit de la longue prière prononcée par Hallâj la nuit qui précéda son exécution.

e. Cf. *Passion* III, p. 26 *sq.*

f. Il s'agit du peintre Kamâl al-Dîn Behzâd, de Herat, qui fut à la tête de l'atelier de miniatures du Shâh safavide Tahmâsp (vers 928 h/1522). Cf. Michael Barry, *L'Art*

figuratif en Islam médiéval et l'énigme de Behzâd de Hérât (1465-1535), Paris, Flammarion, 2004 ; et Assadullah Souren Melikian-Chirvani, *Le Chant du monde. L'Art de l'Iran safavide. 1501-1736*, Paris, Musée du Louvre éditions, 2008.

g. Cf. 'Attâr, *Le mémorial des saints*, trad. A. Pavet de Courteille, Paris, 1976, p. 306. Cette sentence avait, en 1907, scellé le destin de Massignon. Voir *Passion*, I, préf. de 1962, p. 30 : « Une brève allusion à lui, en marge des "quatrains" de Khayyâm tendus par une main équivoque, une simple sentence de lui, arabe, aperçue dans le "mémorial" persan de 'Attâr, et le sens du péché m'a été rendu, puis le désir, déchirant, de la pureté lue au seuil d'un cruel printemps égyptien. » Elle introduit dans le texte le thème du témoignage sanglant et un motif hagiographique fondamental : celui de la coquetterie amoureuse qui se joue entre l'amant et l'aimé.

h. Matth. 15,17 : « *Non intelligitis quia omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et in secessum emittitur ?* » Voir surtout la suite, 18-19 : « *Quae autem procedunt de ore de corde exeunt, et ea coinquinant hominem. De corde enim exeunt cogitationes malae homicidia, adulteria, fornicationes, furta, falsa testimonia, blasphemiae.* » La citation qui précède, du poète chrétien Ghiyâth al-Akhtal († 92 h/710) est présente dans *Passion* III, p. 41.

i. On notera l'emploi du verbe « s'effuser » dans la traduction de Massignon : sans doute un souvenir de Huysmans, comme le verbe « *(s')exhausser* » ; voir *La Cathédrale* (P.V. Stock, 1898 ; Plon, 1908), Paris, Plon, rééd. 1947, chap. VII, p. 146 (emploi transitif) et surtout chap. XVI, p. 394, le rêve final de Durtal, la description de la Vierge de Chartres : « Son corps fluide s'effuse en une robe candide de flammes... » Dans le texte de Massignon, le verbe semble appelé par dérivation par le contexte de *l'effusion* ou émanation divine (*fayd*).

j. Traditions hallâgiennes rapportées par Abû Hafs 'Umar al-Suhrawardî (1145-1234) dans son célèbre ouvrage *'awarif al-ma'ârif*. La première d'entre elles a déjà été évoquée *supra*, n. d.

k. Sur l'héritage prophétique, et singulièrement celui de Jésus, selon Ibn 'Arabî, voir M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabî*, Paris, Gallimard, 1986, p. 95-110.

l. Édouard Crawley Boewey, en religion père Mateo (Tingo, Pérou, 18 novembre 1875 - Valparaiso, 4 mai 1960) prêtre et père de la Congrégation du Sacré-Cœur. A l'âge de 15 ans, encore novice, il reçut sa vocation : pénétrer les institutions sociales de l'esprit du Christ et de son évangile. Il entendit marquer l'exercice de la vie religieuse au sein de la famille par la présence d'une image du Cœur de Jésus placée dans la demeure même de cette famille. Il commença son apostolat, dit de l'Intronisation du Sacré-Cœur, en Amérique du Sud, puis gagna l'Europe en 1907. Son action fut bénie par le pape et renforcée par un pèlerinage à Paray-le-Monial.

« MYSTIQUE ET CONTINENCE » : EN ISLAM

a. Cf. *Œuvres de Maître Eckhart. Sermons-Traités*, traduction de Paul Petit, Paris, Gallimard, « Classique allemands », 1942, rééd. coll. « Tel », 1988. Paul Petit, ami de Louis Massignon, finira exécuté par les Allemands, pour ses actes de résistance à l'Occupant.

b. Louis Massignon interprète la définition aristotélicienne de la vertu (*Éthique à Nicomaque*, II, 5) et ne veut pas que la « médiété » ou perfection soit parachèvement de l'activité (*energeia*), qu'elle soit une dynamique et non « un équilibre statique ». Pourtant, ceux qui, en islam, s'inspirent de la morale d'Aristote entendent l'effort de perfectionnement de soi comme un dépassement permanent de soi, qui n'a rien de statique. Voir, par exemple, Nasir al-Dîn al-Tûsî (*Akhlâq-e Nâsirî*, 1re partie, chap. 7) qui soutient que « l'équilibre est l'ombre de l'unicité », ce qui en fait le zénith de l'activité

morale, à l'horizon où l'homme ressemblera, autant qu'il se peut, à Dieu. Ce refus des « aristotéliciens » de l'islam est, pour Louis Massignon, la condition indispensable à son examen d'une mystique surnaturelle de la continence.

c. *Hasara* signifie « presser » et *hasura* « être éloigné de tout contact sexuel avec une femme ». En Cor. 3 : 39, la naissance de Jean est annoncée à Zacharie et Jean sera « un chef, un chaste (*hasûran*), un prophète ».

d. *Hadath* : litt. « événement », mais aussi désigne le symptôme d'une maladie et une impureté rituelle.

e. Muhammad eut plusieurs épouses : Khadîja d'abord, dont la mémoire est spécialement chère à tous les musulmans ; Sawda bint Zama'a ; 'Â'isha, fille d'Abû Bakr, que le Prophète épousa quand elle n'avait que neuf ans et qu'il laissa veuve à l'âge de dix-huit ans, prit le parti des ennemis de 'Alî à la bataille du Chameau ; elle est exécrée par les shî'ites, tandis qu'elle reste la source de nombre de *hadîths* valables aux yeux des sunnites ; Zaynab bint Khuzayma, Zaynab bint Jahsh, qui inspira au Prophète un « roman passionnel » (M. Gaudefroy-Demombynes) ; Umm Habîba ; fille d'Abû Sufyân ; Rayhâna ; Safiyya ; Maymûna ; Marie la Copte et, peut-être, Khuwayla bint Hakim. De là, une réputation bien établie de sensualité. « *Nefesbakhsî* », « le lot d'un moment » désigne l'épouse temporaire.

f. Les *Qalandariyya* sont un ordre soufi qui se répandit dans l'Inde musulmane, caractérisé par ses pratiques contraires à la Loi religieuse (*bî-shar'*) et qui doit son nom à un maître spirituel, Abû 'Alî Qalandar. La terme commun « *qalandar* » signifie « pauvre » (arabe : *fakir*). Cet ordre s'est développé aux Indes sous Shaykh Husayn (XIV[e] siècle). Certains de ses membres simulaient la folie, pratiquaient des actions hétérodoxes, recherchant le blâme. La branche des Haydarîs se signale par le port de bracelets et de colliers, ainsi que d'un anneau rattaché par une chaînette à une pièce de métal transperçant la verge, afin de s'interdire tout rapport sexuel.

g. L'épouse de 'Uthmân b. Maz'ûn se plaignit au Prophète de ce que son époux s'était voué à la chasteté perpétuelle. Le Prophète donna raison à la femme.

h. Le *hadîth* « *lâ rahbânatiyya fî l-islâm* », « il n'y a pas de monachisme dans l'islam » renvoie à l'épisode précédent. Cf. *supra*, note g.

i. Allusion à deux sortes, hiérarchisée, de rétribution bienheureuse, où certains théologiens ont vu le partage entre l'élite des croyants, qui accède à une totale permanence désincarnée en Dieu, dans les « hauteurs » (*'Illiyûn*) et le commun des Gens de la Droite, qui jouit du paradis sensible, servi par de beaux jeunes gens (*ghilmân*) et pratiquant l'œuvre de chair avec les houris (*hûr*). Cf. *Dictionnaire du Coran*, sous la dir. de M. A. Amir-Moezzi, Paris, Laffont, coll. « Bouquins », 2007, p. 402 *sq*.

j. Cf. Louis Massignon, *Der Gnostische Kult der Fatima im Schiitischen Islam*, où est traduite en allemand la qasida de Ibrâhîm Tûsî († v. 750/1350).

k. À la fin de l'an 598 h, Ibn 'Arabî fit la rencontre, à La Mecque, devant la Ka'ba, de la jeune Nizâm, fille de Abû Shujâ' Zâhit b. Rostem al-Isfahânî, qui lui inspira les poèmes du *Turjumân al-'ashwâq* (*L'interprète des désirs*). Sur cette rencontre, voir Claude Addas, *Ibn 'Arabî ou la Quête du Soufre Rouge*, Paris, Gallimard, 1989, p. 250-253. C'est Asin Palacios qui, bien involontairement, fournit à Louis Massignon le thème de l'analogie entre l'amour de Dante pour Béatrice et celui d'Ibn 'Arabî pour Nizâm. Cf. *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1914. L'analogie est le fait de Massignon et non d'Asin.

l. Voici le *hadîth*, tel que le traduit Massignon : « Dieu, chaque nuit, descend du ciel sur la terre (avec une perle blanche) : pour parler, soit aux Awtâd, soit aux Abdâl (ou Budalâ), soit aux Wâlihûn (ou Mutawallihûn), soit aux Mujtahidûn (ou Mutahajjidûn) ; et il est écrit (sur cette perle) le nom de chacun d'eux, afin, le jour venu, de leur rendre en récompense inspirations pour inspirations, et clartés pour clartés. Alors Il emplit, de

bienfaits et de bénédictions, la terre ; puis Il disparaît, dans la souveraineté glorieuse de la merveille de son mystère » (*Passion* III, p. 349 *sq.*).

m. Sur ces représentations de la femme, voir aujourd'hui : Aline Tauzin, *Figures du féminin dans la société maure (Mauritanie)*, Paris, Karthala, 2001. – E. Panetta est l'auteur de *L'arabo parlato a Bengazi*, 2 vol., Rome, 1943.

n. En note, Louis Massignon renvoie, entre autres, à saint Jean Chrysostome qui fit beaucoup pour faire cesser les cohabitations des femmes ayant fait vœu de chasteté et des hommes de Dieu voués au célibat. Cf. Saint Jean Chrysostome, *Les cohabitations suspectes. Comment observer la virginité*, Paris, Les Belles Lettres, 1955.

o. Jean-Marie Vianney (8 mai 1786 - 3 août 1859) fut nommé desservant d'Ars en 1808. Il lui arrivait de confesser jusqu'à seize heures par jour : « à de certaines révélations devant son pénitent aux yeux secs, le confesseur pleurait sur l'âme irremplaçable et menacée » (Jean Follain, *Saint Jean-Marie Vianney curé d'Ars*, Montpellier, Fata Morgana, 1987, p. 55).

LA VIE ET LES ŒUVRES DE RÛZBEHÂN BAQLÎ

a. *Tuhfa ahl al-'irfân fî dhikr sayyid al-aqtâb Rûzbehân* : « Le présent des adeptes de la gnose à la mémoire du prince des pôles spirituels, Rûzbehân ». Voir Paul Ballanfat, *Quatre traités inédits de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî*, Bibliothèque iranienne 51, IFRI, Téhéran, 1998, p. 42.

b. *Le Dévoilement des secrets et les apparitions des lumières*, présenté et traduit de l'arabe par Paul Ballanfat, Paris, Le Seuil, 1996, p. 139 *sq.*

c. Voici résumée la biographie de Rûzbehân, telle que l'établit Paul Ballanfat (*Quatre traités*..., p. 53-78) : Abû Muhammad Ibn Abî Nasr Rûzbehân al-Baqlî al-Fasâ'î al-Shîrâzî est né à Fasâ (Parsâ) en 522 h/1128. Entre 1135 et 1143 (de sept à quinze ans), il pratique les exercices spirituels et vit des expériences mystiques, tout en commerçant des légumes et des plantes (d'où son surnom de *Baqlî*, « le marchand d'herbes ») Il devient disciple de Jamâl al-Dîn Abû l-Wafâ' Ibn Khalîl al-Fasâ'î (cf. *Dévoilement*, p. 141), se rend à Shîrâz, avant 540 h/1146, ville où il entre dans la compagnie du maître soufi Fakhr al-Dîn Barkar. Après une retraite dans la montagne de Bamû, il s'installe à Shîrâz, à l'âge de vingt-trois ans, en un couvent de soufis. Il reçoit l'investiture de la *khirqa* (le manteau distinctif des soufis) du maître Sirâj al-Dîn Ibn Sâlbeh († 562 h/1165) qui se rattachait à l'ordre hallâgien des *Siddîqiyya*, violemment anti-shî'ite. C'est par cette affiliation que Rûzbehân et son ordre se rattacheront à l'ordre mystique sunnite des *Kâzarûniyya*. Rûzbehân aurait quitté Shîrâz pour voyager entre 546 h/1152 ou 554 h/1160 et 560 h/1165 : voyages à La Mecque et à Médine, à Alexandrie, en Syrie, en Irak. À trente-huit ans, en 560 h/1165, il fait construire son propre couvent à Shîrâz. Après un voyage à Kermân, il fait un séjour dans sa ville natale (570 h/1174) avant de revenir à Shîrâz. Frappé d'hémiplégie, il meurt en 606 h/1209. On se reportera aussi à Henry Corbin, « Esquisse d'une biographie de Rûzbehân », in *Le Jasmin des Fidèles d'amour*, Bibliothèque iranienne 8, Téhéran/Paris, 1958, p. 30-79.

d. Il s'agit en fait du Prophète « assis au centre de l'immensité de l'océan les jambes croisées et ivre... » (*Dévoilement*, 27, p. 149), puis d'une vision où Dieu verse à boire « du breuvage des océans de l'affection » (*Dévoilement*, 29, p. 151). La vision de Dieu « entre des tentures de roses, sous des voiles de roses, dans un univers de roses rouges et blanches » est contée dans *Dévoilement*, 36, p. 154.

e. Cf. *Dévoilement*, 17, p. 145 : « Puis je me mis à tournoyer dans une atmosphère telle qu'il n'y eut plus de lieu, jusqu'à ce que je parvienne aux seuils de la prééternité »

f. Cf. *Dévoilement*, 99, p. 263.

g. Cf. *Dévoilement*, 76, p. 213.

h. Cf. *Dévoilement*, 100, p. 264.

i. Cf. *Dévoilement*, 90, p. 242 *sq*.

j. Cf. *Dévoilement*, 88, p. 237.

k. *'Arâ'is al-bayân fî haqâ'iq al-Qor'ân* (en arabe). Cf. Paul Ballanfat, *Quatre traités*..., p. 17, et Henry Corbin, *Le Jasmin*..., p. 80 *sq*.

l. *Mantiq al-asrâr* (en arabe) : *Kitâb Mantiq al-asrâr bi-bayân al-anwâr*. « Il est essentiellement dirigé sur le phénomène du *shath*, cette *commotion* de l'âme dans laquelle sont renversées les perspectives communes et qui se traduit en outrances ou en sentences « renversantes » (le sens de la racine sh-t-h étant « tomber à la renverse ») en *paradoxes* (en donnant toute la force de son étymologie grecque) ou, comme aime à traduire Louis Massignon, en « locutions théopathiques » (Henry Corbin, *Le Jasmin*..., p. 84).

m. Voir la traduction française de cette partie des *Shathiyyât* dans Stéphane Ruspoli, *Le Livre « Tâwasîn » de Hallâj*. Introduction, traduction annotée et édition critique du texte arabe avec le *Commentaire* de Rûzbehân suivi du *Jardin de la Connaissance*. Préface de Christian Jambet, Beyrouth, Albouraq, 2007.

n. Voir la traduction française : *Le Dévoilement des secrets et les apparitions des lumières. Journal spirituel du maître de Shîrâz*. Présenté et traduit de l'arabe par Paul Ballanfat, Paris, Le Seuil, 1996.

o. *Le Jasmin des Fidèles d'amour* (*Kitâb-e 'Abhar al-'âshiqîn*). *Traité de soufisme en persan publié avec une double introduction et la traduction du chapitre premier* par Henry Corbin et Moh. Mo'in, Bibliothèque iranienne 8, Téhéran/Paris, 1958. *Id*., traduit du persan par Henry Corbin, Lagrasse, Verdier, coll. « Islam spirituel », 1991.

p. On ajoutera à la bibliographie les ouvrages suivants : *Commentaire sur les paradoxes des soufis* (*Sharh-e Shathiyât*). Texte persan avec une introduction en français et un index par Henry Corbin, Bibliothèque iranienne 12, Téhéran/Paris, 1966 ; *Sayr al-arwâh*, *Kitâb al-Ighâna*, *Lawâmi' al-tawhîd*, *Masâlik al-tawhîd* publiés par Paul Ballanfat, *Quatre traités de Rûzbehân Baqlî Shîrâzî*, Bibliothèque iranienne 51, Téhéran, 1998, et les traductions suivantes de Paul Ballanfat : *L'Itinéraire des Esprits* suivi du *Traité de la sainteté*, traduits de l'arabe et du persan, Paris, Les Deux Océans, 2000 ; *L'Ennuagement du cœur* suivi de *Les Éclosions de la lumière de l'affirmation de l'unicité*, présentés et traduits de l'arabe, Paris, Le Seuil, 1998. Le *Traité de la sainteté* a été également traduit par Stéphane Ruspoli sous le titre : *Le Traité de l'Esprit saint de Rûzbehân de Shirâz*, Paris, Le Cerf, 2001.

q. Conformément aux normes de la présente édition, aucune transcription « diacritique » n'a été maintenue.

TEXTES PRÉMONITOIRES ET COMMENTAIRES MYSTIQUES RELATIFS À LA PRISE DE CONSTANTINOPLE PAR LES TURCS EN 1453 (= 858 HÉG.)

a. Muslim Ibn al-Hajjâj (817-875), auteur du monumental recueil de *hadîths* intitulé *al-Sahîh* (Le Véridique), l'un des six recueils canoniques.

b. Ajout de Louis Massignon, en marge : « Première en 717, deuxième en 1049 ».

c. Cet ouvrage d'Ibn 'Arabî, auquel Louis Massignon se réfère souvent a pour titre complet : *Kitâb 'Anqâ' mughrib fî ma'rifat khatm al-awliyâ' wa shams al-maghrib* (Le livre de l'Oiseau fabuleux, sur la connaissance spirituelle du sceau des saints [ou amis de Dieu] et le soleil de l'Occident). Il porte sur le thème du Mahdî, et surtout sur celui du sceau de la sainteté universelle et du sceau de la sainteté muhammadienne (respectivement Jésus et Ibn 'Arabî – mais ce dernier point est celé dans l'« 'Anqâ' »). Traité apocalyptique, placé sous le signe de l'Oiseau fabuleux qui renaît sans cesse, tel le Phénix, ce livre concentre l'enseignement le plus important du maître andalou. Cf. Michel

Chodkiewicz, *Le Sceau des saints. Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî*, Gallimard, 1986, p. 151 *sq*. et Osman Yahya, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*, Damas, 1964, t. 1, p. 157-161.

d. Abû Ayyûb al-Ansârî, compagnon de toutes les luttes du Prophète, fidèle à la cause de 'Alî ibn Abî Tâlib, prit part, sous le pouvoir de Mu'âwiya, au Jihâd dirigé contre Constantinople et mourut de maladie aux portes de la ville. Sa sépulture, respectée par les Byzantins, devint un lieu de pèlerinage musulman et, en 1458, le sultan Mehmet II, conquérant de Constantinople, lui éleva un nouveau sanctuaire, la mosquée d'Eyüp.

e. Ahmet III (1673-1730) vingt-troisième sultan de la dynastie ottomane mena une politique d'ouverture et d'évolution, propice à une grande floraison artistique (l'ère des Tulipes). Il fut destitué.

f. Le *Devshirme* est une institution ottomane, la conversion et l'éducation musulmanes d'enfants chrétiens enlevés, au titre juridique d'esclaves, destinés à devenir serviteurs de l'État, permettant ainsi le recrutement des Janissaires. Cette pratique entrait en contradiction avec la protection légale accordée aux *dhimmis*. Elle tomba en désuétude sous le règne d'Ahmet III. Les Capitulations auxquelles Massignon fait souvent allusion désignent le traité passé entre le roi de France et le sultan ottoman en 1536. *Le Hatt-i sherif* ou Rescrit impérial de *Gülhane* (1839) signe le début de l'ère des *Tanzimat* (réformes de l'État) qui rétablit, entre autres, l'équité dans les relations entre musulmans et communautés non musulmanes reconnues.

g. *Risâlat al-shajara al-nu'mâniyya fî al-dawla al-'Uthmâniyya*. Ce traité est décrit par Osman Yahya (*op. cit.*, t. 2, p. 456, n° 665) comme un « traité d'art divinatoire au sujet du futur empire ottoman et de l'avenir de l'Égypte. » Michel Chodkiewicz le tient pour entièrement apocryphe. Cf. *Un océan sans rivage. Ibn Arabi, le Livre et la Loi*, Paris, Le Seuil, 1992, p. 35 et p. 169 *sq*.

h. Ne s'agit-il pas plutôt du verset 3 : 37, qui porte sur le séjour de Marie, – de la famille de 'Imrân – confiée par Dieu à Zacharie : « ...Toutes les fois que Zacharie, se rendant auprès d'elle, entrait au Mihrâb, il trouvait près d'elle une nourriture. Il dit : Ô Marie, d'où cela te vient-il ? Elle répondit : Cela vient de Dieu. Dieu nourrit qui Il veut, sans compter. » En une note marginale, Louis Massignon rappelle que ce verset est placé à l'Aqça.

i. Ajout de Louis Massignon sur un tiré à part : « la Laylat al-Qadr ». Cf. Cor. 97 : 1 La Nuit du Destin est la période où Dieu fait descendre le Coran. Elle est homologuée ici au « Modèle suprême », à la « nature originelle » et au « secret de la création », la Femme prédestinée, Marie ou Fâtima.

j. Ajout de Louis Massignon (*ibid.*) : « et shî'ite → Fâtima ». Sans doute fait-il allusion à l'interprétation qui lui est propre, du *nass*, ou investiture divine des Imâms, selon les shî'ites, qui, selon lui, est « charnelle », simple filiation par primogéniture mâle, ce qui en ferait une résurgence de la généalogie messianique juive.

k. Louis Massignon ajoute en marge : « vengeant le massacre de 1182 ».

l. Louis Massignon ajoute en marge : « au Paradis, *mutaqâbilîn* [se faisant face] cf 37 : 63 [corriger : 37 : 50] et 56 : 16 sur des lits se faisant face ». Il renvoie ainsi à des versets coraniques décrivant les Élus dans le Jardin.

LE FOLKLORE CHEZ LES MYSTIQUES MUSULMANS

a. On note en effet que la dévotion et la réflexion mystique de Louis Massignon se sont élaborées au contact de figures mystiques alors non reconnues par l'Église et issues de milieux populaires, plutôt que de figures officielles de la sainteté. Citons : Anne Catherine Emmerick, Mélanie Calvat, la voyante de La Salette et les figures bretonnes de la

mystique post-tridentine : Catherine Daniélou, Amice Picart, la Bonne Armelle, Marie des Vallées. Deux figures de sainteté, néanmoins, sont à citer : sainte Lydwine de Schiedam et sainte Christine l'Admirable.

b. Louis Massignon s'oppose ici à la belle et instructive interprétation que Reynold A. Nicholson a proposée de la doctrine soufie du « fanâ' » ou extinction de soi, en y voyant une influence directe du bouddhisme. De cette hypothèse fréquemment mentionnée par Nicholson, la synthèse la plus dense se trouve dans *The Mystics of Islam*, London, 1914, nombreuses rééditions, dont celle de 1979, London, Routledge and Kegan Paul, p. 16-19. Sur Jâhiz (159-255 h/775-869), l'un des plus illustres écrivains de langue arabe, et les passages de son *Livre des Animaux* consacrés aux ouvrages manichéens, ainsi que sur le problème plus général des Zindiqs, on consultera Guy Monnot, *Penseurs musulmans et religions iraniennes. 'Abd al-Jabbâr et ses devanciers*, Paris, Vrin, Études musulmanes XVI, 1974.

c. Surnommé le « Raphaël français », le peintre Eustache Lesueur (Paris, 19 novembre 1616 - Paris, 30 avril 1655) peignit une « Vie de saint Bruno » en 22 tableaux pour le cloître des Chartreux de Paris. L'allusion de Massignon porte sur l'événement qui suscita le retrait du monde du futur saint : lors de son enterrement, auquel assiste Bruno, la voix d'outre-tombe d'un pieux chanoine parisien affirme par trois fois qu'il a été sévèrement jugé au tribunal de Dieu. Cet épisode, rapporté par les bollandistes, sera longuement narré par Émile Mâle (un des maîtres de Massignon) dans son étude sur l'iconographie post-tridentine (1932). – Sainte Marguerite de Cortone (Alviano, 1247 - Cortone, 1297), tertiaire franciscaine. Elle se convertit à 25 ans, en découvrant le cadavre de son amant assassiné. – Saint François Borgia (Gandie, 28 octobre 1510 - Rome, 30 septembre 1572), 3ᵉ supérieur général des Jésuites. Il se convertit au moment du décès de sa femme. – Armand Jean Le Bouthillier de Rancé (1626-1700), réformateur de la Trappe. Il se convertit après le trépas, dans des conditions effrayantes, de sa maîtresse, Mme de Montbazon.

d. « *Syntipas* » : forme grecque pour Sindbad ou Sendabar. Philosophe et écrivain indien du Iᵉʳ siècle av. J.C ; auteur d'un recueil de contes connu en Occident sous le titre de « Histoire des sept maîtres sages ».

e. « Conflation » : terme du vocabulaire linguistique renvoyant à l'amalgame de deux expressions différentes, dans un but d'expressivité.

f. Corneille Trumelet (Reims, 11 mai 1817 - Valence, juillet 1892), officier colonial et historien français. Auteur de publications d'histoire militaire française en Algérie. Auteur également d'ouvrages d'histoire religieuse : *Les Saints de l'Islam. Les Saints du Tell : légendes hagiologiques et croyances algériennes* (1881) ; *L'Algérie légendaire : en pèlerinage ça et là aux tombeaux des principaux thaumaturges de l'Islam, Tell et Sahara* (1892).

g. Stanislas Aignan Julien (Orléans, 21 septembre 1797 - Paris, 14 février 1873), sinologue français. Titulaire de la chaire de langue et littérature chinoises et tartare mandchoues au Collège de France de 1832 à 1873. L'ouvrage auquel se reporte Massignon est : *Les Avadânas, contes et apologues indiens inconnus jusqu'à ce jour, suivis de fables, de poésies et de nouvelles chinoises* (3 volumes, 1859).

h. Il s'agit de la distance de « deux jets d'arc » que Muhammad s'efforce de mesurer, afin d'éprouver la transcendance divine, lors de son *Mi'râj* (ascension nocturne). Cf. *Passion* II, p. 411, III, p. 311-315.

i. Catherine Élise Müller (Martigny, 9 décembre 1861 - Genève, 10 juin 1929), médium, écrivain et peintre. D'origine hongroise, d'abord simple vendeuse, elle s'initie au spiritisme fin 1891 puis joint un cercle spirite l'année suivante où elle entre en contact avec Hugo et Cagliostro. Sa renommée la met en contact avec le psychologue Théodore Flournoy. Ses capacités médiumniques évoluant, elle connaît des transes somnambuliques qui prennent la forme de longs cycles : martien, ultramartien, hindou

ou oriental, comportant de sidérantes performances linguistiques. Son cas devient célèbre en 1899, lors de la publication de son analyse par Flournoy : *Des Indes à la planète Mars, études sur un cas de somnambulisme avec glossolalie* (Genève et Paris, 1900 ; rééd. Le Seuil, 1983 ; L'Harmattan, 2006). Le cycle oriental comporte un épisode arabe (avec graphie) qui fut soumis pour expertise à l'orientaliste Pierre Montet. – Victor Henry (17 août 1850 - 6 février 1907), linguiste et grammairien spécialiste des langues indo-européennes, conservateur à la bibliothèque municipale de Lille.

j. Georges Sorel (Cherbourg, 2 novembre 1947 - Boulogne-sur-Mer, 29 août 1922), philosophe et sociologue français, théoricien du syndicalisme révolutionnaire. Selon Sorel, rationalisés en idéologie, les mythes sont des principes d'action pour le groupe social.

DEUX FORMES D'IDÉAL POÉTIQUE EN ÉGYPTE AU XIII[e] SIÈCLE : IBN AL-FÂRID ET SHOSHTARI

a. Voir ici t. I, « Sur Paul Claudel ».

b. Dhû l-Nûn al-Misri, mystique né vers 155 h/771-772 a vu ses sentences rapportées par divers auteurs postérieurs, dont 'Attâr, dans son *Mémorial des saints*, et surtout Ibn 'Arabî : *La Vie merveilleuse de Dhû l-Nûn l'Égyptien*, traduit de l'arabe, présenté et annoté par Roger Deladrière, Paris, Sindbad, 1988. Diverses sentences, ainsi que les vers célèbres « Je T'aime de deux amours... » sont en consonance avec celle que cite ici Louis Massignon.

c. Cf. *Les Dits de Bistâmî (Shatahât)*. Traduit de l'arabe, présentation et notes par Abdelwahab Meddeb, Paris, Fayard, 1989. Abû Yazîd al-Bistâmî (ou Bastâmî) souvent déjà cité par Louis Massignon, est un des plus illustres représentants, avec Hallâj – dont Massignon tient à le rapprocher, comme ici, en une triade qui comprend aussi Suhrawardî, *Shaykh al-Ishrâq* (cf. *Passion*, t. II, p. 535 *sq.*) – du désir impérieux d'union d'amour paradoxal avec Dieu.

d. Cf. saint Augustin, *Confessions*, livre VIII, 12, 29 (« *Tolle lege, tolle lege* ! », « Prends, lis !, prends, lis ! ») ou la « scène du jardin ». Les autres récits de la conversion sont : *De beata vita*, I, 2 ; I, 4 ; *De utilite credendi*, VIII, 20.

e. Cf. R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, chap. III, « The Odes of Ibnu' l-Fârid », Cambridge, 1921, rééd. 1978, p. 162-266. On lira l'étude inspirée que Salah Stétié a consacré à Ibn al-Fârid : *Le Vin mystique* précédé de *Al-Khamriya d'Omar Ibn al-Faridh*, Montpellier, Fata Morgana, 1998.

f. Le *hadith qudsi* énonce : « J'étais un trésor caché, J'ai désiré être connu, ce pour quoi J'ai créé la création. » Ce célèbre *hadîth*, dit du « Trésor caché », ne suscite en rien une forme quelconque de panthéisme, et l'on est étonné de voir ici Massignon exposer, contre le prétendu « monisme existentiel » d'Ibn 'Arabî une doctrine de la théophanie qui est consubstantielle à l'École et à la doctrine de ce dernier.

g. Louis Massignon se réfère à la notice biographique consacrée à Suhrawardî, *Shaykh al-Ishrâq*, par son disciple Shahrazûri (in *Nuzhat al-arwâh*), telle qu'elle se présente dans l'ouvrage de Otto Spies et S. K. Khatak, *Three Treatises on Mysticism*, Stuttgart, 1935.

h. Le thème poétique des « traces » provoquant les pleurs de l'amant sur le campement abandonné par la caravane qui a emporté l'aimée entrevue et disparue est caractéristique de certains passages des odes antéislamiques (*Mu'allaqât*).

i. Muhammad Abû 'Abd Allâh Ibn al-Khatib (713 h/1313-776 h/1374) cite le *Diwân* de Shustari dans *Rawdat al-ta'rif bi l-hubb al-sharif* (cf. éd. Muhammad al-Kettani, Rabat, p. 280, 465, 604, 606, 609). Ibn Khaldûn l'évoque brièvement dans sa *Muqaddima* (*op. cit.*, trad. A. Cheddadi, p. 1173).

UN NOËL EN ISLAM

a. Pour les musulmans, Jésus ne saurait être mentionné sans l'évocation du nom de sa mère, Marie. « Jésus fils de Marie » est la formule convenue. Elle se justifie de nombreuses occurrences coraniques. Voir par exemple Coran 2 : 87 ; 3 : 45 ; 4 : 157 ; 19 : 34.

b. Sous le nom de Maymûn Tabarânî, Louis Massignon fait référence au théologien nusayri-'alawî Abû al-Qâsim al-Tabarânî, mort après l'an 418 de l'Hégire. Al-Tabarânî a fixé le calendrier sacré des Nusayrîs-'Alawîs dans son œuvre doctrinale *Majmû' al-a'yâd* (« Recueil des fêtes »). Louis Massignon fait souvent mention de cet ouvrage dans *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj*. Il le désigne ici comme un « recueil liturgique (secret) ».

c. Coran 66 : 12 : « Et Marie, fille de 'Imrân, qui garda sa virginité. Nous y insufflâmes de Notre Esprit. Elle déclara véridiques les Paroles et les Livres de son Seigneur. Elle était au nombre de ceux qui craignent Dieu. »

d. Le texte du *Majmû' al-a'yâd* mentionne Marie, fille d'Amran. Il convient de lire « fille de 'Imrân », ainsi que cela figure dans le Coran. 'Imrân est le père de Marie, le Joachim des évangiles apocryphes. Toutefois, on peut relever dans le Coran un autre usage du nom propre 'Imrân. L'expression « la famille de 'Imrân » équivaut à la Famille de Moïse et de Aaron. Voir la troisième sourate « la famille de 'Imrân ».

e. Âmina, fille de Wahb, est la mère du prophète Muhammad. Elle meurt alors que Muhammad est âgé de six ans. Al-Tabarânî, que suit ici Louis Massignon, établit un rapport serré et complexe entre les trois figures féminines de Marie, Âmina et Fâtima.

f. Coran 19 : 16-30 : « Mentionne, dans le Livre, Marie. Elle quitta les siens et se retira en un lieu vers l'Orient. Elle disposa un voile entre elle et les siens. Nous lui envoyâmes notre Esprit qui se présenta à elle sous la forme d'un mortel accompli. / Elle dit : « Je me réfugie contre toi, auprès du Miséricordieux, si tu es de ceux qui craignent Dieu ! » / Il dit : « Je ne suis que l'envoyé de ton Seigneur, venu pour te donner un garçon pur. » / Elle dit : « Comment aurais-je un garçon, alors qu'aucun mortel ne m'a touchée, et que je ne suis pas une prostituée ? » / Il dit : « C'est ainsi. Ton Seigneur a dit : "Cela est pour Moi facile." Et nous ferons de lui un signe pour les hommes, une grâce venue de nous. Et ce fut chose accomplie. » / Elle devint enceinte de l'enfant, puis se retira avec lui en un lieu éloigné. Les douleurs la surprirent auprès du tronc du palmier. / Elle dit : « Plût au ciel que je fusse morte, et totalement oubliée ! » / L'enfant qui se trouvait sous elle l'appela : « Ne te chagrine pas ! Ton Seigneur a fait jaillir à tes pieds un ruisseau. / Secoue vers toi le tronc du palmier ; tu feras tomber sur toi des dattes fraîches et mûres. / Mange, bois et cesse de pleurer. Au premier humain que tu verras, dis : « J'ai fait vœu au Miséricordieux de jeûner. Je ne parlerai aujourd'hui à personne. » / Elle se rendit auprès des siens, en portant l'enfant. Ils dirent : « Ô Marie, tu as commis une chose épouvantable ! / Ô sœur d'Aaron, ton père n'était pas un homme mauvais et ta mère n'était pas une prostituée ! » / Elle fit signe vers l'enfant. Ils dirent alors : « Comment parlerions-nous à qui n'est qu'un petit enfant au berceau ? » / Celui-ci dit : « Je suis en vérité un serviteur de Dieu. Il m'a donné le Livre, et il a fait de moi un Prophète. » Coran 23 : 50 : « Nous avons fait du fils de Marie et de sa mère un signe. Nous leur avons donné refuge sur une colline tranquille et arrosée. »

g. Louis Massignon rappelle le nom qui fut donné à ce lieu où Marie et son fils trouvèrent refuge. Dans le Coran (23 : 50), « Rabwé » est un nom commun, désignant un lieu vallonné propice au repos, où jaillit une source d'eau. Ce vocable deviendra un nom propre, utilisé pour indiquer ce lieu particulier où Marie, persécutée, trouva asile pour donner naissance à l'enfant Jésus. En islam, de nombreuses traditions évoquent l'oasis de Rabwé, située dans le désert de Chaldée, non loin de Kerbela. Aujourd'hui,

Rabwé est une petite localité de Syrie, formant une cluse dans l'étroite vallée du Barada, aux environs de Damas.

h. Coran 3 : 46 : « Dès le berceau, il parlera aux hommes comme un vieillard ; il sera au nombre des justes. »

i. Louis Massignon fait allusion à un écrit apocryphe précis : l'*Évangile du Pseudo-Matthieu*, plus exactement l'un de ceux connus sous le nom d'*Évangile de l'Enfance*. Ce texte rapporte l'histoire d'Anne et de Joachim, et celles de la naissance de Marie et de Jésus. Il fait apparaître le motif du palmier et du ruisseau, mais dans un contexte différent, celui de la fuite de la sainte famille en Égypte. Voir *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Paris, Gallimard, 1997, p. 138, « Comment la palme s'inclina jusqu'aux pieds de Marie ».

j. Louis Massignon fait référence à l'épisode de l'Apocalypse « La femme et le dragon ». Voir Apoc. 12,1 : « Un grand signe apparut dans le ciel : une femme vêtue de soleil, la lune sous les pieds, et sur la tête une couronne de douze étoiles. »

k. Voir Apoc. 14,3-4 : « Ils chantaient un cantique nouveau, devant le trône, devant les quatre animaux et les anciens. Et nul ne pouvait apprendre ce cantique, sinon les cent quarante-quatre mille, les rachetés de la terre. Ils ne se sont pas souillés avec des femmes, car ils sont vierges. [...] »

l. Coran 37 : 107 : « Nous avons racheté son fils par une prestigieuse victime. » Le fils dont il est ici question est celui d'Abraham. Alors que le père, obéissant à l'ordre divin, s'apprête à l'immoler, il voit se substituer à la personne du fils une victime à laquelle le Coran attribue le qualificatif de *'azim*. La victime substituée est impressionnante, grande et imprévue. Par ce qualificatif, le verset entend suggérer l'origine miraculeuse du bélier qui surgit sous le couteau d'Abraham.

Neuvième partie

TOPOGRAPHIES SPIRITUELLES

LES MÉTHODES DE RÉALISATION ARTISTIQUE DES PEUPLES DE L'ISLAM

a. Louis Massignon fait allusion au *Manuel d'art musulman* de Migeon, édité pour la première fois en 1907. Ce manuel traite à la fois de l'architecture et des arts plastiques et industriels. Il s'impose très vite comme une référence incontournable pour tous ceux qui étudient les arts de l'islam. Il s'agit de l'œuvre la plus importante de Gaston Migeon (1861-1931), archéologue et historien d'art français. Conservateur au musée du Louvre jusqu'en 1923, Gaston Migeon fut celui qui y introduisit des objets d'art d'Extrême-Orient. En 1903, il dirigea, au musée des Arts décoratifs, une exposition sur les arts de l'islam qui fit date. Il est, par ailleurs, l'un des fondateurs et directeurs de la revue *Syria*.

b. On peut consulter le recueil de *hadîth* d'al-Bokhârî, qui rapporte des traditions reconnues, tout particulièrement dans le monde sunnite. On y lit, en effet, une condamnation circonstanciée des images et des artistes. Voir El-Bokhârî, *Les Traditions islamiques*, traduites de l'arabe par O. Houdas et W. Marçais, 4 tomes, Imprimerie nationale, Leroux, 1903. Nous renvoyons tout particulièrement aux traditions prophétiques réunies dans le titre 77, chapitre LXXXVIII, tome IV, p. 131 *sqq*. Voir par exemple : « Les anges n'entreront pas dans une maison où il y a un chien, ni dans celle où il y a des images », « Au jour de la Résurrection le plus terrible des châtiments sera infligé à ceux qui imitent les êtres créés par Dieu », « Celui qui dessinera une image dans ce monde sera mis en demeure au jour de la Résurrection de lui insuffler une âme, mais il ne pourra le faire ». À propos d'une draperie à images dont sa dernière épouse, 'A'isha, avait tapissé un des recoins de sa chambre, Muhammad dit : « Enlève-moi cela, car ces images ne cesseront de me distraire pendant que je ferai ma prière. »

c. Louis Massignon sollicite le verset qui attribue à Jésus la capacité d'animer, par son souffle, des oiseaux en argile formés de ses mains (voir Coran 3 : 49). Il voit dans la mention coranique de ce prodige la résurgence d'une scène qui se trouve dans un Évangile apocryphe. Louis Massignon pense sans doute au texte apocryphe publié sous le titre d'*Évangile de l'enfance selon Thomas*. Il s'agit en fait de l'*Histoire de l'enfance de Jésus*, bref recueil d'épisodes où Jésus est présenté comme accomplissant des prodiges et doué de connaissances supérieures. Voici ce qu'on peut lire au tout début de cette *Histoire de l'enfance de Jésus* : « Alors qu'il était un enfant âgé de cinq ans, Jésus était en train de jouer près du gué d'un ruisseau, et il faisait couler de l'eau, la dirigeant vers une flaque, afin de la rendre claire. Ensuite, il tira de la vase de l'argile molle et en façonna douze oiseaux. [...] Jésus frappa des mains et fit s'envoler les passereaux en disant : "Allez, volez et souvenez-vous de moi, vous qui êtes vivants." Et les passe-

reaux s'envolèrent en poussant des cris. » Voir *Écrits apocryphes chrétiens*, I, éd publiée sous la direction de François Bovon et Pierre Geoltrain, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, p. 197-198.

d. Yahyâ al-Nawawî est l'une des grandes figures du droit islamique, et un éminent connaisseur de la Sunna. Né en 1233 à Nawâ, au sud de Damas, et mort en 1277, il s'impose comme traditionniste – spécialiste de la science de la tradition (*hadîth*) – et jurisconsulte appartenant à l'école shâfi'ite. Al-Nawawî a rédigé le principal commentaire sur le *Sahîh* de Muslim. Il occupe une place considérable comme juriste, dans la science du *Fiqh*.

e. Louis Massignon fait référence à l'école juridique hanbalite, issue de l'enseignement d'Ahmad b. Hanbal († 855). Il s'agit de la plus récente des quatre écoles de *Fiqh* apparues dans le sunnisme. C'est aussi l'école la plus rigoriste et intransigeante, elle s'oppose à l'usage du raisonnement défendu par les théologiens et à l'opinion personnelle valorisée par les spirituels. La position dogmatique du hanbalisme est fondée sur le principe que le Coran et la Sunna sont les seules sources des règles de droit.

f. Ibn Daqîq al-'Îd, juriste et traditionniste du VIIe siècle de l'hégire, est connu pour son œuvre de rénovateur du droit islamique. Né en 1228, mort en 1302, il enseigne le *Fiqh* et la science du *hadîth* au Caire, où il connaît la renommée. Il est aussi un brillant orateur, et un poète de qualité. Il semble avoir laissé un recueil poétique, imprimé au Caire.

g. Ghiyâth al-Dîn Abû l-Fat'h Ibn Ibrâhîm al-Khayyâmî, plus connu sous le nom patronymique de Khayyâm, est né à Nîshâpûr vers l'an 1048. Astronome et mathématicien, il est chef de l'observatoire de Merv, et rédige des traités consacrés aux équations du deuxième et du troisième degré. Mais c'est la poésie qui le rend célèbre et assure sa renommée en Occident dès le XIXe siècle. Ses poèmes épigrammatiques appelés *Rubâ'iyyât* (« Les quatrains ») forment la plus parfaite expression de la lyrique iranienne. Omar Khayyâm meurt à Nîshâpûr vers 1131. Pour une traduction française des quatrains à partir du persan, voir Omar Khayyâm, *Cent un quatrains de libre pensée*, traduit, par Gilbert Lazard, Paris, Gallimard, 2002.

h. 'Abd al-Ghânî ibn Ismâ'îl al-Nâbulusî est connu pour avoir revivifié le soufisme aux XVIIe-XVIIIe siècles. Né à Naplouse en 1641, mort à Damas en 1123 h/1731, il est l'auteur d'une œuvre considérable, qui comprend plus de cent cinquante ouvrages consacrés au *tafsîr*, au *hadîth*, au *kalâm*, aux récits de voyage… Théologien, homme de lettres, voyageur, c'est aussi un spécialiste reconnu de la doctrine d'Ibn'Arabî. Al-Nâbulusî a rédigé un commentaire important des *Fusûs*. Il est surtout célèbre pour son commentaire des odes d'Ibn al-Fârid (1181-1235), notamment du poème mystique *Al-Khamriyya*, communément traduit sous le titre *L'Éloge du vin*.

i. Louis Massignon reconduit une thèse commune : la théologie islamique serait dans son ensemble fondée sur un atomisme philosophique. Cet atomisme, sous sa forme occasionnaliste, culminerait dans le *Kalâm* ash'arite. Il procéderait de la vision traditionnelle que l'islam s'est faite du monde. Toutes les réalités créées sont soumises au principe de discontinuité pure. Chaque chose dépend du décret extrinsèque de Dieu, si bien qu'elle n'a de consistance ontologique que par le *hukm* dont l'investit Dieu seconde par seconde. L'atomisme occasionnaliste de la théologie islamique est destiné à révérer en Dieu le seul Agent, et à affirmer l'impermanence de toute chose. Il constitue, avec la négation des causes secondes qu'il induit, un des traits les plus originaux de la pensée islamique.

j. Coran 28 : 88 : « Toute chose va périssant hormis Sa Face. »

k. Voir Coran 6 : 74-80. Louis Massignon fait allusion aux versets où Abraham rejette la divinité des astres, de la lune et du soleil, au nom de leur impermanence : « Je ne saurais aimer les astres disparaissants », dit-il (Coran 6 : 76).

l. Ibn'Abbâs est considéré comme l'un des plus importants compagnons du Prophète de l'islam. Il est né à La Mecque, au sein du clan des Banu Hashim (c'est le fils de l'oncle de Muhammad, Ibn'Abd al-Muttalib). Il meurt vers l'an 686, après avoir consacré tous ses efforts à l'entretien du message révélé et des paroles exemplaires du Prophète. Dans la structure d'enseignement qu'il établit de son vivant, il prit l'habitude de noter par écrit les dires qu'on pouvait rapporter à Muhammad. Ibn'Abbâs fut à même de transmettre, dit-on, plus de 1 600 *hadith*.

m. Les frères Tharaud sont deux figures littéraires importantes de la France de la première moitié du XXe siècle. C'est Charles Péguy qui leur donna les prénoms de Jérôme et Jean (voir l'ouvrage qu'ils lui consacrent, *Notre cher Péguy*). Les deux frères écrivent et voyagent ensemble (en Iran, au Maroc, en Roumanie...). Ils rapportent de leurs périples la matière de leurs livres, qu'ils associent à une solide culture. Les récits qui portent sur les pays musulmans témoignent d'une remarquable connaissance de l'islam, comme religion et réalité historique (voir leur écrit monumental *Les Mille et Un Jours de l'Islam*, en trois volumes). Jérôme et Jean Tharaud ont rédigé de nombreux livres sur le Maroc. Louis Massignon pense sans doute ici à *La Fête arabe* (1912) et à *Rabat ou les Heures marocaines* (1918). Il a surtout à l'esprit les remarques de *Marrakech ou les Seigneurs de l'Atlas* (1920). Jérôme (1874-1953) devient en 1901 le secrétaire de Maurice Barrès, poste qu'il occupe jusqu'à la Première Guerre mondiale (voir *Mes années chez Barrès* de Jérôme Tharaud). Le 1er décembre 1938, il est élu à l'Académie française. Jean (1877-1952) l'y rejoindra en 1946.

n. Ici s'achève la première partie de l'article, telle qu'elle figure dans la première livraison de *Syria*. La deuxième partie est consacrée à l'étude des arts particuliers de l'islam, pour éprouver la validité des thèses avancées. Cette deuxième partie figure dans la deuxième livraison de la revue.

o. La ville de Diarbékir figure aujourd'hui sur le territoire de la Turquie. C'est l'ancienne Amida, devenue la capitale du vilayet de Diarbékir, une des six provinces de l'Anatolie orientale où se regroupa l'essentiel de la population arménienne de l'Empire ottoman. La ville a été construite sur un site stratégique, comme une forteresse dont subsiste encore la double enceinte de remparts.

p. Eugène Melchior, vicomte de Vogüé, plus communément connu sous le nom de Melchior de Vogüé, est un diplomate et homme de lettres français. Né en 1848, il se consacre d'abord aux affaires diplomatiques, comme attaché d'ambassade à Constantinople, comme secrétaire d'ambassade au Caire. Il finit par quitter le service des Affaires étrangères pour se consacrer à la littérature. En 1876, il publie *Syrie, Palestine, mont Athos*, en 1880, ses *Histoires orientales*. Mais son ouvrage sans doute le plus important est *Le Roman russe*, paru en 1886. Melchior de Vogüé est élu à l'Académie française en 1888.

q. Louis Massignon fait référence à ce qu'affirme Léon Bloy au sujet de l'art chrétien de la miniature. Léon Bloy considérait l'icône byzantine comme l'archétype de l'art accompli. Il voulait en saisir la spécificité, et suivre son destin dans les arts d'Occident, notamment dans la peinture et la littérature. Sans doute Louis Massignon pense-t-il aux remarques dispersées dans *La Femme pauvre* sur l'enluminure (voir par exemple *La Femme pauvre*, Mercure de France, 1972, p. 132). Rappelons que Léon Bloy a pratiqué le dessin d'enluminure.

r. Gilbert Keith Chesterton, écrivain anglais (1874-1936). Il est l'auteur d'une œuvre immense et plurielle, construite autour de trois centres d'intérêt : la critique sociale, dispersée dans de nombreux articles de journaux réunis, en 1901, dans *The Defendant* (« Le défenseur »), la critique littéraire, prenant la forme d'études consacrées aux grands noms de la littérature anglaise (Charles Dickens, George Bernard Shaw, William Blake, entre autres), la fiction fantastique et la poésie des contes. En 1922, G. K. Chesterton se convertit au catholicisme. C'est à partir de cette date qu'il

s'essaie avec succès à un nouveau genre, le roman policier. Il invente, avec le personnage du père Brown, le Sherlock Holmes de la foi. Louis Massignon fut, tout au long de sa vie, un lecteur assidu de G. K. Chesterton. Il transmit à son entourage intellectuel, celui des islamologues et arabisants, son goût pour l'œuvre du polémiste anglais. Son disciple Roger Arnaldez consacrera un ouvrage à l'auteur de *L'Homme éternel*. Voir Roger Arnaldez, *Chesterton, un penseur pour notre temps*, Paris, Éditions de Paris, 2001.

s. Nehavend, encore appelée Nahavand ou Nihâwand, est une ville de Perse, actuellement située sur le territoire de l'Iran, en altitude, non loin de Hamadan. C'est l'ancienne Laodicée, capitale de l'empire de Khosrô II. C'est sur le site de la bataille de Nehavend, en 642, que fut achevée la conquête islamique de la Perse. Les combats opposèrent les Arabes musulmans aux défenseurs de l'Empire sassanide. La victoire des Arabes signa la mort de cet empire et les débuts de l'expansion de l'islam en Perse. À l'époque moderne, Nehavend fut encore le lieu d'affrontements militaires entre les Ottomans et les souverains de la Perse, safavides et kadjars.

t. Imru'l-Qays est une figure illustre de la poésie préislamique. Il s'impose comme celui qui a inauguré la poésie arabe en fixant sa tournure propre. Sa vie se déroule aux V-VI[e] siècles, sans qu'on puisse établir avec précision ses dates de naissance et de mort. Imru'l-Qays est considéré comme le fils de Hujr, roi de Kinda. Il se dit yéménite, ce que confirment aujourd'hui les recherches archéologiques.

u. Louis Massignon fait référence à la première *mu'allaqa* d'Imru'l-Qays, couramment citée sous le nom de *mu'allaqa* d'Imru'l-Qays. Il choisit la pratique poétique de la période préislamique pour illustrer ce qui lui semble un thème continu de la culture arabe, qui se retrouvera dans la poésie des peuples de l'islam. Les *mu'allaqât* désignent les œuvres majeures de la poésie de la péninsule Arabique d'avant l'islam. Ce sont les grandes « odes » de la société nomade. Le nom de *mu'allaqât*, sous lequel on désigne cette littérature bédouine, est mystérieux. Il s'agit, littéralement, des « suspendues ». Deux explications traditionnelles sont avancées : 1) Ces textes étaient si admirés et vénérés qu'on les exposait sur les tentures du temple de La Mecque. 2) Les lettres arabes porteraient, avec cette poésie, les plus précieux des colliers, des pendentifs. Nous disposons, en français, de deux traductions facilement accessibles de la *mu'allaqa* d'Imru'l-Qays. Voir *Les Dix Grandes Odes arabes de l'Anté-Islam*, traduction par Jacques Berque, Paris, Sindbad, 1979, p. 67 *sqq.* et *Les Mu'allaqât*, traduction par Pierre Larcher, Fata Morgana, 2000, p. 47 *sqq.*

v. L'histoire de Majnûn et Laylâ est très ancienne. Au Moyen-Orient, en Asie centrale, chez les Arabes, les Turcs, les Iraniens... c'est l'histoire d'amour la plus populaire. Si elle semble trouver ses racines dans la Perse de Babylone, elle doit aux Bédouins arabes, qui se l'approprièrent, sa propagation à tous les territoires de l'islam. La légende repose sur une intrigue fort simple : Qays, fils d'une illustre famille de Bédouins, tombe éperdument amoureux de sa cousine Laylâ. La jeune fille, pourtant, n'est pas d'une grande beauté. Plutôt maigre, elle a le teint brûlé par le soleil, et ne manifeste aucun attrait apparent. Le jeune et beau Qays est poète ; il chante son amour à tous les vents, le proclame haut et fort. Il exprime sans retenue et sans respect des conventions son désir d'épouser Laylâ. Les parents de celle-ci s'opposent radicalement à cette union. Les poèmes de Qays sont à leurs yeux une contestation de leur autorité. Ils obtiennent même du calife l'autorisation de tuer l'arrogant amoureux. Malgré les insistances de la famille de Qays, l'union est rendue à jamais impossible. L'amoureux en perd la raison. Son obsession est telle qu'il en devient fou. Qays sera désormais le fou de Laylâ. On l'appellera Majnûn, ce qui signifie « fou » en arabe. Aucun remède, même la vue de Laylâ, n'apaise son délire amoureux. Solitaire, Majnûn part vivre dans le désert parmi les animaux sauvages. C'est là qu'il meurt, après avoir composé un dernier poème pour Laylâ. Nous disposons, en traduction française, d'un choix de poèmes

que la tradition arabe a attribués à Majnûn. Voir Majnûn, *L'Amour poème*, choix de poèmes traduits de l'arabe et présentés par André Miquel, Sindbad, 1984. L'histoire des littératures arabe et persane nous offre de nombreuses versions de cette légende. Nous renvoyons à celle de Nizâmî (1141-1209), *Leïli et Majnûn*.

w. Sélim I[er] (1470-1520) est le 11[e] sultan de l'Empire ottoman, et le premier à porter le titre de calife. Il est surnommé « le Cruel », « le Terrible », du fait de la violence de ses exactions. Sélim I[er] est le père de Süleyman (notre Soliman le Magnifique), qui lui succède à la tête de l'empire après sa mort.

x. Al-Mutanabbî, de son vrai nom Abû al-Tayyib Ahmad ibn al-Husayn, est l'un des plus grands poètes musulmans. Né à Kûfa en 915, d'une famille humble d'origine arabe, il grandit dans un milieu bédouin imprégné d'idées shî'ites. C'est lui qui conduisit, dans la steppe située entre Kûfa et la Palmyrène, une insurrection de caractère politique et religieux qui échoua. À la suite de cet épisode, vers l'an 933, il fut emprisonné à Homs, en Syrie. C'est en référence à cette période qu'il se donna le surnom de Mutanabbî : « celui qui se déclare prophète ». Libéré, il erra quelque temps, jusqu'en 948, année où il devint le poète officiel de Sayf al-Dawla (915-967), émir hamdanide d'obédience shî'ite, célèbre pour sa lutte contre les Byzantins. C'est dans ce compagnonnage qu'al-Mutanabbî composa ses œuvres poétiques les plus célèbres. Il mourut vers l'an 965. Les vers cités ici le sont en une traduction différente dans l'article de Louis Massignon « Mutanabbi devant le siècle ismaélien de l'Islam » (Beyrouth, 1936), cf. *infra*.

y. Louis Massignon fait allusion aux pratiques funéraires de l'islam. Il relève, dans les cimetières musulmans, la formule inscrite sur les pierres tombales : *Huwa al-bâqî*. Cette inscription est une expression coranique consacrée, où Dieu s'impose comme le seul être permanent résistant à la disparition (voir notamment Coran 55 : 26-27 : « Tout ce qui se trouve sur la terre disparaîtra, la Face de ton Seigneur subsiste, pleine de majesté et de munificence »). Elle fait écho au verset déjà cité : « Toute chose va périssant hormis Sa Face » (Coran 28 : 88).

REMARQUES SUR L'UNITÉ D'INSPIRATION DE L'ART MUSULMAN

a. Émile Mâle, historien d'art français (1862-1954). Agrégé de lettres en 1886, il consacre ses travaux de recherche à l'art chrétien médiéval. Docteur en 1899, il devient titulaire de la chaire d'histoire de l'art à la Sorbonne en 1912. De 1923 à 1927, il dirige l'École française de Rome. À la fin de son mandat, il est élu à l'Académie française. Émile Mâle a été membre du jury de thèse de Louis Massignon. Sa position universitaire et ses écrits en font une figure importante de l'histoire des arts du début du XX[e] siècle. Louis Massignon fait allusion à ses deux principaux livres alors publiés : *L'Art religieux de la fin du Moyen Âge en France* en 1908, *L'Art allemand et l'art français du Moyen Âge* en 1917. Il salue la nouveauté méthodologique introduite par ces livres et propose de l'appliquer aux arts de l'islam. Émile Mâle a rompu avec l'approche purement esthétique et stylistique jusque-là dominante dans sa discipline. Il a initié une nouvelle méthode, fondée sur la certitude qu'au-delà des apparences l'art manifeste une pensée, un rapport à l'invisible, que seule l'analyse iconographique peut saisir.

b. Henri Focillon, historien d'art français (1881-1943). Sa carrière commence à Lyon, où il est directeur du musée des Beaux-Arts, puis professeur d'histoire de l'art à l'université. Elle se poursuit à Paris, à la Sorbonne d'abord, puis au Collège de France. Elle s'achève en exil, aux États-Unis. Henri Focillon a étudié des continents divers de l'art, de l'art ancien à l'art moderne en passant par l'art de la Renaissance. Il a formé toute une génération d'historiens d'art (André Chastel entre autres). Louis Massignon

fait référence à son ouvrage sur l'art du bouddhisme qui vient de paraître : *L'Art bouddhique* (Henri Laurens éd., 1921).

c. L'art musulman doit s'interpréter à l'aune des orientations essentielles de la théologie islamique primitive. L'intuition esthétique de Louis Massignon se soutient d'une conception du *Kalâm* qu'il sollicite sans cesse : l'atomisme, l'impermanence de toute réalité, la discontinuité absolue du temps de la création forment les pièces maîtresses d'une doctrine théologique originale, première et constante, quoique parfois pervertie. Cette doctrine n'est pas sans évoquer ce que la philosophie appelle l'occasionnalisme. Louis Massignon attribue l'occasionnalisme à Descartes. Il convient de corriger et de lire « l'occasionnalisme de Malebranche ».

d. Louis Massignon fait sans doute allusion aux traditions prophétiques communément reçues en islam sunnite, qui condamnent l'idolâtrie et se prononcent sur la manière de représenter, dans les images peintes, les êtres vivants. Pour éviter l'idolâtrie, il convient de statuer sur le régime de la représentation, de ne pas confondre le geste du Créateur qui donne vie et forme avec celui de l'artiste qui voudrait mettre en image, dans l'élément du semblant, une créature. Dans ce sens, de nombreux *hadîth* préconisent aux hommes de l'image de ne pas représenter intégralement les êtres doués de vie, de ne pas imiter la créature en singeant la perfection de la création. La représentation doit être imparfaite, incomplète, elle ne doit pas rechercher la ressemblance. Le *hadîth* « sur les pattes d'oiseau coupées » est une invitation à détruire une pratique idolâtrique dont font l'objet les oiseaux dans les croyances anciennes. Il indique aussi une manière de représenter les oiseaux – les pattes coupées – pour que l'image soit licite.

e. Louis Massignon semble confondre deux mouvements politico-religieux de l'islam pourtant distincts, celui des qarmates et celui des Fatimides. *Al-Qarâmita* sont les représentants d'une branche de l'ismaélisme. Ils engagent des actions révolutionnaires contre le pouvoir des califes abbassides en Syrie, en Irak et en Arabie à partir de la fin du IXe siècle et durant tout le Xe siècle. L'événement qui les rend célèbres est, en 929, le vol de la Pierre noire au sanctuaire de La Mecque. La pierre sacrée n'est restituée qu'en 951, sous l'impulsion d'un dignitaire qarmate moins intransigeant. La deuxième moitié du Xe siècle est marquée par le conflit entre les qarmates et les Fatimides. Elle signe le déclin des qarmates qui, repliés sur leur communauté du Bahreïn, voient leur pouvoir se désagréger pour disparaître au cours du XIe siècle. Adeptes d'une branche de l'ismaélisme distincte de celle des qarmates, les Fatimides règnent d'abord au Maghreb, puis en Égypte à partir de 969. Ils font de l'ancienne Fustat, devenue sous leur domination la ville du Caire, la capitale de leur empire. Outre son rayonnement politique, le califat fatimide assure aux contrées qu'il administre jusqu'en 1171 une vie culturelle florissante. L'architecture et les arts décoratifs y sont remarquables, témoignant d'une originalité et d'une richesse sans équivalents en terre d'Islam. Louis Massignon fait référence à l'art fatimide. Pour lui, c'est l'œuvre d'une secte hérétique, qui ne respecte pas l'intuition primitive de la théologique islamique. Cet art renouerait, par-delà l'attestation sémitique de Dieu, avec « l'inspiration grecque, idolâtre des formes en soi ». L'ismaélisme fatimide s'est en effet construit sur la base philosophique du néoplatonisme, dont les schèmes de pensée ont pénétré l'art et les formes de la représentation. C'est ce que Louis Massignon lui reproche. Pour une vision plus précise de l'art des Fatimides, voir entre autres Georges Marçais, *L'Art musulman*, Paris, PUF, 1962, p. 61 *sqq.*, Marianne Barrucand, *L'Égypte fatimide, son art et son histoire*, Paris, Presses universitaires de Paris-Sorbonne, 1999, et le catalogue, dirigé par Marianne Barrucand, de l'exposition « Trésors fatimides du Caire » qui eut lieu en 1998 à l'Institut du monde arabe.

f. Pour une description et une étude plus précise de l'architecture et du décor de la mosquée d'Omar à Jérusalem, voir Oleg Grabar, *Le Dôme du Rocher : joyau de Jérusalem*, Paris, Institut du monde arabe/Albin Michel, 1997.

g. Pour Louis Massignon, l'art en islam est vivant et pluriel. C'est un mode de représentation positif, qui ne procède pas d'emprunts étrangers mais s'abreuve aux décisions fondatrices des civilisations sémitiques. L'étude de l'art musulman est une pièce d'un débat complexe qui a pour foyer la querelle linguistique sur la question de l'origine et du destin des langues aryennes et sémitiques. Elle s'inscrit dans le cadre des discussions sur les mérites comparés des cultures aryenne et sémitique. Louis Massignon s'oppose à ceux qui dénient aux civilisations sémitiques toute originalité dans les arts et les sciences : à Arthur de Gobineau (1816-1882) et à son ouvrage, précurseur, sur bien des points, en matière d'études de l'Iran aux temps modernes (*Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, 1865), aux travaux d'Ernest Renan (1823-1892) sur les langues sémitiques, à Paul de Lagarde (1827-1891) qui, orientaliste et philologue, deviendra le défenseur de thèses nationalistes et antisémites, à l'helléniste et historien des religions Reitzenstein (1861-1931) qui soutient la supériorité de la langue grecque.

h. Louis Massignon n'exprime pas le rapport entre cultures aryenne et sémitique en termes de supériorité et de limites. Il veut pointer les différences et les originalités, qui tiennent à un fait fondamental : la structure de la langue et le mode de « présentation de l'idée ». Dans les langues aryennes, la présentation de l'idée est *périphrastique* (par détours, dérivations, approfondissements des nuances). Dans les langues sémitiques, elle est *gnomique* (par sentences et maximes condensées). C'est la mise au jour de cette originalité qui permet d'approcher la civilisation sémitique, d'en saisir l'esprit, d'en comprendre les œuvres d'art. Cf. *supra* 7[e] partie, « Privilège des langues sémitiques ».

i. Sans doute s'agit-il de Paul Claudel, ami et correspondant de Louis Massignon.

REMARQUES SUR L'ART MUSULMAN

a. Abû Muhammad al-Qâsim b. 'Alî b. Muhammad b. 'Uthmân b. al-Harîrî al-Basri, plus communément connu sous le nom d'al-Qâsim al-Hariri, ou simplement al-Hariri, est l'un des plus grands noms de la littérature arabe. Né tout près de Basra en 1054, il appartient à une famille de propriétaires fonciers soucieuse de participer au pouvoir local. Une fois ses études achevées à Basra, il se voit investi par les autorités abbassides d'une charge importante : il remplira les fonctions de *sâhib al-khabar*, de chef du service des renseignements. Le métier lui laisse beaucoup de temps libre pour sonder l'ennui qui gagne une Basra décadente. Al-Hariri se mêle aux débats qui agitent la bourgeoisie de la ville. Il entreprend des travaux de philologie arabe et rédige un recueil de poésie. Mais son ouvrage principal, qui le rendit célèbre en Orient et en Occident, est *Al-Maqâmât*. La traduction la plus communément reçue de ce titre est « Les séances » (voir la première édition complète des *Maqâmât* par Caussin de Perceval, *Les Cinquante Séances du Hariri*, 1818). Al-Harîrî y révèle, dans la forme littéraire des récits inspirés et des contes irrévérencieux, sa maîtrise de la langue arabe et la perspicacité critique de son regard. Les *Maqâmât* racontent les péripéties de deux personnages principaux : le narrateur al-Hârith b. Hammâm, le héros Abû Zayd al-Sarûdjî, voyageur éloquent et fripon. L'ouvrage devient un classique de la littérature du vivant de son auteur, qui meurt en 1122. Il ne cessera ensuite de jouir de la faveur du public lettré, et d'inspirer de nombreuses imitations en arabe, en persan, en syriaque… Les raisons de cet immense succès tiennent sans doute au caractère attachant du héros bohème. Elles s'expliquent surtout par la virtuosité formelle du récit, la luxuriance verbale qui exploite les ressources inépuisables du vocabulaire arabe. On a considéré al-Harîrî comme le plus parfait représentant d'un genre littéraire arabe. Or, il convient de

rappeler que le conteur de Basra continue – fige, selon les spécialistes – un genre littéraire arabe plus ancien. On doit à al-Hamadânî (Hamadân, 968 - Herât, 1008) la création du genre des *Maqâmât*. C'est lui qui fixe, selon une inspiration arabo-iranienne, le style et le contenu des « séances ». Les saynètes d'al-Hamadânî (il nous en reste 52) déploient une prose rimée et rythmée mêlée de vers, au style savant, où la satire des mœurs côtoie la description piquante et burlesque des réalités sociales. Al-Hamadânî y met en scène les deux personnages qui se retrouveront, à peu de choses près, dans l'ouvrage d'al-Harîrî : un bohème aussi cultivé que cynique et un bourgeois victime de sa crédulité.

b. Louis Massignon fait référence aux illustrations qui accompagnent le texte d'al-Harîrî dans le manuscrit des *Maqâmât* conservé à la Bibliothèque nationale de Paris (ms. arabe 5847, souvent appelé « Harîrî Schefer » du nom de son ancien propriétaire). Il s'agit des miniatures célèbres d'al-Wâsitî. Yahyâ ibn Mahmûd al-Wâsitî, plus couramment appelé al-Wâsitî – d'après Wâsit, la ville du sud de l'Irak dont il était originaire –, composa à Bagdad, en 1237, un volume enluminé des « Séances ». Le manuscrit de la Bibliothèque nationale, le mieux connu, présente une pièce unique : 99 peintures d'al-Wâsitî, dont certaines sont sur double page. Il nous offre un échantillon précieux de l'art pictural arabe, et nous fait connaître un peintre de génie qui restitue admirablement la saveur et la structure du texte qu'il illustre. Pour accéder aux reproductions de quelques-unes des miniatures d'al-Wâsitî figurant dans le manuscrit de la Bibliothèque nationale, voir Richard Ettinghausen, *La Peinture arabe*, Genève, Skira, 1977, p. 114 *sqq*.

c. Louis Massignon compare le style des *Maqâmât* au style des fables grecques et romaines : dans les deux cas, on a affaire à un genre littéraire court, écrit en vers, parfois en prose, contant une anecdote et comportant une leçon morale plus ou moins explicitée. Il pense sans doute à Ésope, fabuliste grec mystérieux, dont les récits brefs et secs étaient déjà connus au Ve siècle av. J.-C. Mais c'est surtout à Phèdre que Louis Massignon semble faire allusion. Le recueil de fables de cet auteur latin du Ier siècle contient 123 pièces. Loin de se contenter, comme il le prétend, de versifier Ésope, Phèdre transforme la fable en un récit vivant, habile, nourri de l'observation de son époque. En mainte occasion, La Fontaine exprimera son admiration pour Phèdre.

d. *Blanquerna* de Raymond Lulle (en catalan Ramon Lull) est communément considéré comme le premier roman, au sens moderne du mot, de la littérature européenne. Né à Majorque en 1232, mort dans sa ville natale en 1316 après avoir été lapidé dans le port de Bougie, Raymond Lulle est, avec Duns Scot et Thomas d'Aquin, l'une des grandes figures du XIIIe siècle. C'est à Montpellier qu'il rédige l'essentiel de son œuvre immense, plus de 243 livres écrits en latin et en catalan qui embrassent la théologie, la mystique, la philosophie, les sciences, la poésie. *Blanquerna* (en français *Blaquerne*) a été écrit à Montpellier, en catalan, vers 1283. Il s'agit d'un roman où nous suivons pas à pas la vie du héros, Blaquerne, du mariage de ses parents jusqu'à son départ du foyer. Blaquerne devient successivement moine, abbé, évêque et pape. Mais finalement il renonce à toutes ces charges mondaines pour vivre en ermite, selon son rêve le plus cher. Le roman s'achève (avant-dernier chapitre) par l'un des plus beaux poèmes mystiques, « Le Livre de l'Ami et de l'Aimé ». Dans chacune des stations de ce roman de formation, le personnage accomplit des réformes audacieuses, donne à voir une subjectivité en quête d'affirmation et de liberté. La prose de Lulle excelle à rendre sensible ce parcours initiatique qui est tout aussi bien une odyssée de la conscience occidentale.

e. Louis Massignon souligne la spécificité du roman arabe qui reste tributaire de la conception de l'ancien *adab* (la littérature arabe classique dessinant les traits d'*Homo islamicus*). Il ne s'agit pas pour les romanciers arabes de se concentrer sur le personnage pour en dresser un portrait psychologique approfondi. Leur but est d'instruire en

amusant, de définir des idéaux, de communiquer une morale et des modèles de comportement. Ce trait caractéristique se retrouve dans le roman arabe moderne, qui trouve dans le genre de la nouvelle son lieu d'épanouissement. Nous renvoyons aux « portraits littéraires » de Mahmûd Taymûr (1894-1973) et aux nouvelles de l'Égyptien Yahyâ Haqqi (1905-1992).

f. Louis Massignon fait référence à un personnage célèbre des fables populaires qui se sont massivement diffusées dans les pays d'islam. Il s'agit du sage expert en idioties subtiles que l'on nomme Goha en Égypte et Molla Nasreddine dans les pays d'influence persane et ottomane. De nombreuses légendes se sont formées autour de cette figure paradoxale de la littérature. Certaines se fondent sur les tribulations d'un certain Djeha, aventurier arabe du xᵉ siècle qui serait le protagoniste réel des fables. D'autres, plus nombreuses, attestent l'existence de Nasreddin Hojja, sage atypique ayant vécu en Asie Mineure entre le xiᵉ et le xivᵉ siècle. Les fables seraient le récit de ses aventures. Quelle que soit la tradition retenue, elle présente un personnage étrange, à la fois simplet et redoutablement avisé, doué d'un sens de l'absurde qui dévoile les incohérences des pensées et des actions humaines. Nasreddin Hojja tourne en dérision la grandeur des puissants et le sérieux des savants. Son art conjugue les contraires – la narration enfantine et la méditation philosophique – et se déploie dans l'élément du paradoxe et de l'amphibolie. Nasreddin Hojja campe plusieurs figures typiques de la société musulmane, du prince au mendiant, de l'ascète moralisateur au théologien sentencieux. On lui doit des histoires à la fois drôles et riches en leçons, destinées à servir à l'éducation des enfants et des adultes. Les facéties du personnage semblent avoir été publiées pour la première fois en turc vers la fin du xvᵉ siècle.

SUR L'ORIGINE DE LA MINIATURE PERSANE

a. Louis Massignon ouvre son étude par une formule en exergue. Il attribue à Wâsitî (un des nombreux écrivains ainsi nommés du fait d'être originaires de la ville de Wâsit en Irak) une sentence célèbre qui fait écho à une tradition prophétique : « La rose rouge est une part de la gloire de Dieu. » Ce *hadîth* sera amplement médité par les maîtres du soufisme. Dans l'œuvre de Rûzbehân Baqlî, par exemple, il occupe une place centrale, comme fondement de l'intuition de la théophanie, comme illustration de la religion de la beauté.

b. Pour Louis Massignon, l'art de la miniature qui vit le jour dans la Perse islamisée porte la trace de croyances étrangères à l'islam, formées dans les religions orientales préislamiques et dans le giron de la prophétie manichéenne. Il renvoie à la religion dominante de l'Iran ancien – le mazdéisme – et à la doctrine de Mani. Le mazdéisme est fondé par Zarathustra, prophète originaire du nord-est de l'Iran qui a peut-être vécu au viiᵉ siècle avant notre ère. Sous la houlette des empereurs achéménides, la doctrine de Zarathustra devient la religion officielle de l'Iran. Quand Alexandre conquiert l'empire, le mazdéisme représente alors l'esprit national autour duquel s'organise la lutte contre les étrangers. Le manichéisme apparaît bien plus tard, au iiiᵉ siècle de notre ère. Il est fondé par Mani, ou Manès (216-277), en Babylonie, foyer central d'un enseignement et d'une prédication qui vont se répandre en Occident et en Orient. Du vivant de l'Apôtre, la religion manichéenne se diffuse dans les provinces orientales de l'empire iranien. Elle devient de plus en plus importante sous le règne des Sassanides, malgré l'hostilité tenace du mazdéisme officiel. La conquête arabe et l'apparition de l'islam en Iran, loin de lui porter un coup d'arrêt, lui assurent un renouveau momentané.

c. Selon le panthéon mazdéen, selon l'Avesta récent, il procède d'Ahura Mazdâ six entités (cf. *infra*, note d) majeures, mais autour de ce « noyau dur » gravitent trois caté-

gories d'entités « virtuelles » (cf. Jean Kellens, *Zoroastre et l'Avesta ancien*, 1991). Le persan *Izad* restitue le terme *yazatas*, qui désigne la multitude des « adorables », objets d'une liturgie spéciale. Au total, Ohrmazd (Ahura Mazdā), les Amarahspands et les *yazatas* constituent le monde de Lumière. Cf. H. Corbin, *Corps spirituel et terre céleste*, Paris, Buchet Chastel, 1979, p. 36 et 71, n. 19. Massignon est manifestement tributaire des études de H. S. Nyberg, « Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes », *Journal asiatique*, avril-juin 1929 et octobre-décembre 1931. Parler de « matérialisme » au sujet de la cosmologie mazdéenne pourrait passer pour un jugement téméraire.

d. Sur le *xwêtôdas*, voir l'étude classique de Clarisse Herrenschmidt : « Le *xwêtôdas* ou mariage "incestueux" en Iran ancien », in *Épouser au plus proche. Inceste, prohibitions et stratégies matrimoniales autour de la Méditerranée*, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1994, p. 113-125. Le mazdéisme est une religion qui repose sur l'attestation d'une personne divine. Ahura Mazdā (le Seigneur Sage) est le nom que Zarathustra donne au Dieu suprême. C'est l'Esprit Saint unique, créateur et promoteur de l'ordre cosmique et moral, la Lumière qui règne sur plusieurs catégories divines. Ces êtres divins sont les premières créatures, les six Immortels Bénéfiques qui procèdent, selon un lien de parenté, d'Ahura Mazdā. Mais l'Esprit Mauvais (celui qu'on appellera plus tard Ahriman), vient contrarier le plan divin d'Ohrmazd, par les ténèbres qu'il introduit dans l'univers, par l'effort qu'il mène pour empêcher les âmes de gagner la sainteté. La religion mazdéenne culmine dans une représentation dualiste, où le monde est le champ d'un affrontement continu entre les fils de la Lumière et les suppôts des Ténèbres. Elle s'organise essentiellement autour du culte du feu. Le feu, présence sacrée, est la manifestation visible de la majesté divine. Il est le gardien de l'ordre, le témoin véridique qui repousse les ténèbres où se complaît l'Esprit du Mal. Une classification complexe des feux se développe, faisant une place de choix au feu purificateur, au feu qui préside aux phénomènes de la vie. Sur l'influence du mazdéisme sur l'Islam iranien, outre les travaux de H. Corbin, voir les pages classiques de Jacques Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran ancien*, Paris, PUF, 1962, p. 355-367.

e. Le manichéisme est une gnose devenue une religion nouvelle, qui trouve dans le discours mythique son mode d'expression. Mani expose ce mythe sous la forme d'un récit des origines : au début, coexistant à part, deux substances antagonistes, l'une absolument bonne – la Lumière ou Dieu –, l'autre radicalement mauvaise – l'Obscurité ou la Matière. Chaque substance vit dans une région séparée. Le royaume de Dieu, qui s'étend à l'infini au nord, est une terre de lumière qu'entoure un éther resplendissant. Le royaume du Mal, au sud, est constitué de cinq gouffres, mondes de la Fumée, du Brouillard, du Feu, de la Boue, et monde des Ténèbres. L'Obscurité tente d'envahir le royaume de la Lumière. Pour se défendre, Dieu combat « par lui-même », au moyen de son âme personnifiée par l'Homme primordial. Descendu à la frontière des deux royaumes, l'Homme primordial est vaincu, et précipité dans l'abîme infernal. Depuis, une portion de la substance lumineuse est mélangée et asservie à la substance obscure de la Matière. Dieu s'emploie dès lors à la dégager, à l'aide de nombreux expédients. Toutes les croyances manichéennes se veulent un culte rendu à Dieu dont la tâche est de libérer les parcelles de lumière de la matière ténébreuse où elles sont prisonnières. Cf. Henri-Charles Puech, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, Flammarion, 1979 ; Michel Tardieu, *Le Manichéisme*, Paris, PUF, 1981 ; *id.*, *Études manichéennes. Bibliographie critique 1977-1986*, Téhéran-Paris, IFRI, 1988.

f. Une tradition rapportée par de nombreux auteurs de l'Iran islamique voulait que Mani eût été un grand peintre. On racontait que durant son exil imposé par le souverain sassanide, il avait enluminé dans une grotte du Turkestan un volume destiné au roi. On aurait conservé des œuvres de sa main dans les bibliothèques princières. On trouve

écho de cette tradition chez bien des poètes persans, chez Nizâmî, par exemple, notamment dans son épopée romanesque en vers *Haft Peykar* (nous renvoyons à la traduction française, Nizâmi, *Les Sept Portraits*, traduction d'Isabelle de Gastines, Fayard, 2000, et à la traduction de Michael Barry, *Le Pavillon des sept princesses*, Gallimard, 2000). La comparaison de Behzâd, le plus célèbre des peintres persans, avec Mani, est un lieu commun de la culture iranienne.

g. Louis Massignon fait référence à un article de Franz Cumont, paru en 1913 dans la *Revue archéologique* (Ernest Leroux, 1913, II, p. 82-86) : « Mâni et les origines de la miniature persane ». Franz Cumont sollicite dans cette étude un témoignage fort ancien, qui confirme la présence d'un art de la miniature chez les manichéens, investi d'une fonction sacrée et d'un dessein apologétique. Il s'agit du discours d'un auteur chrétien syriaque du IVe siècle, Éphrem d'Édesse, qui dit à propos de Mâni : « Il peignit en couleurs sur un rouleau les images hideuses des Fils des Ténèbres, pour les faire abhorrer, et il donna à des figures attrayantes les noms des Fils de la Lumière, afin que leur beauté les fît aimer. Ces figures angéliques et ces diableries devaient instruire même les illettrés » (p. 86).

h. Louis Massignon fait allusion à une autre référence de Franz Cumont, dans l'article « Mâni et les origines de la miniature persane » : les travaux de l'archéologue allemand Albert von Le Coq (1860-1930). Dans son ouvrage sur Khotsho (*Chotscho*, 1913), von Le Coq « a publié un feuillet d'un ouvrage manichéen richement enluminé [...] ». Franz Cumont poursuit en rapportant les analyses de von Le Coq : « La manière de peindre ne provoque pas, comme celle de l'Inde ou de la Chine, la sensation d'une chose étrangère, mais plutôt familière. On devra la faire remonter d'une part à une école de la fin de l'Antiquité, et d'autre part la considérer comme la source de la célèbre miniature persane » (p. 85). Albert von Le Coq est le découvreur du site de Turfan, lors des expéditions allemandes menées entre 1903 et 1913. Turfan est une oasis située dans le désert de la Chine occidentale, étape importante de la route de la soie, aujourd'hui ville de la province autonome ouïghour du Xinjiang. Elle vit s'implanter des communautés manichéennes, au point que le manichéisme deviendra, du IXe au XIIe siècle, la religion du royaume de Gaochang. Turfan fut le foyer d'une intense activité culturelle. Une remarquable production picturale, reconnue comme l'un des sommets de l'art de l'Asie centrale, s'y développa. En 1905, Albert von Le Coq découvrit, sur le site de Turfan, les grottes de Kizil ou grottes des Mille Bouddhas de Kizil, qui conservaient des traces du manichéisme. Il aurait enlevé des peintures murales et des sculptures de ces grottes pour les transporter vers Berlin, où elles furent disposées dans le Museum für Indische Kunst. La plupart de ces œuvres furent détruites pendant la Seconde Guerre mondiale.

i. Pour Louis Massignon, le dualisme manichéen détermine une anthropologie tragique et divisée qui sera battue en brèche par le « monisme » de l'Islam. La religion de Muhammad introduit en l'homme ce « calme résigné » qui se lit sur les visages apaisés des miniatures persanes. Ce calme trouve sa justification dans le Coran, dans la mention du Jour du Covenant (*yaum al-mithâq*, Coran 7 : 172). En ce jour, dans la prééternité, se scella un pacte primordial entre la divinité confirmée dans sa seigneurie et l'humanité assurée de son destin et de sa gloire.

EN ISLAM
JARDINS ET MOSQUÉES

a. Par la « chaire de vérité », Louis Massignon désigne le *minbar*. Il s'agit d'une chaire, souvent en bois et d'une composition fort simple, qui figure de manière discrète

dans l'enceinte de la mosquée. Du haut du *minbar*, l'imâm chargé de conduire la prière du vendredi s'adresse aux fidèles.

b. Coran 28 : 88 : « Toute chose va périssant hormis Sa face. »

c. L'arabesque est une forme typique de l'architecture et des arts visuels de l'islam. C'est une ornementation composée à partir de motifs de feuilles et de fleurs entrelacés Louis Massignon la considère comme la pratique esthétique la plus fidèle à l'esprit de l'islam, la mieux à même d'exprimer ses options théologiques et métaphysiques. Ce faisant, il inaugure une interprétation de l'esthétique de l'islam qu'on retrouve chez bien des écrivains ou critiques d'art. Voici quelques lignes bien connues de Paul Valéry sur « l'arabesque, création étonnante du génie de l'Islam » (formule que l'on trouve dans l'« Introduction à un dialogue sur l'art » que Paul Valéry place dans *Regards sur le monde actuel*, *Œuvres*, II, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1960, p. 1038) Les lignes que voici parurent dans la revue *Verve*, dans le même numéro (n° 3, été 1938) que celui où fut publié l'article de Louis Massignon « Remarques sur l'art musulman » : « L'imagination déductive la plus déliée, accordant merveilleusement la rigueur mathématique à celle des préceptes de l'Islam, qui proscrivent religieusement la recherche de la ressemblance des êtres dans l'ordre plastique, invente l'*Arabesque* J'aime cette défense. Elle élimine de l'art le trompe-l'œil, l'anecdote, la crédulité, la simulation de la nature et de la vie, – tout ce qui n'est pas *pur*, qui n'est point l'acte générateur développant ses ressources intrinsèques, se découvrant ses limites propres, visant à édifier un système de formes uniquement déduit de la nécessité et de la liberté réelles des fonctions qu'il *met en œuvre* » (*« Orientem versus »*, *Œuvres*, II, *op. cit.* p. 1044).

d. Abû l-Kâsim 'Abd al-Samad b. al-Mu'adhdhal b. Ghaylân b. al-Hakam al-'Abdî, plus communément appelé Ibn al-Mu'adhdhal, est un poète satirique arabe de Basra, mort vers 854. Il appartient à une famille des 'Abd al-Qays dont bien des membres cultivent la poésie. Il s'est distingué par son goût pour les éphèbes et son caractère dépravé. Ibn al-Mu'adhdhal est un des représentants les plus typiques de ces poètes cyniques et débauchés de Basra qui, aux VIIIe-IXe siècles, prenaient plaisir à déshonorer, à faire scandale, à chanter le vin et l'amour en des vers où l'obscénité se conjugue à la satire.

e. Muhammad ibn Dâwûd ibn 'Alî al-Isfahânî, plus communément connu sous le nom d'Ibn Dâwûd, est un juriste zâhirite bagdadien de l'âge d'or des Abbassides (il est mort vers 907). Il est surtout connu pour sa doctrine de l'amour, tant mystique que profane. Ibn Dâwûd est l'auteur du célèbre *Kitâb al-zahrâ'*, un recueil de vers d'amour où il défend une éthique amoureuse porteuse d'une morale « courtoise ». Cette œuvre connaîtra un écho considérable, tant chez les auteurs chrétiens que chez les écrivains andalous. Ibn Hazm de Cordoue (994-1063), dans son *Collier de la colombe*, s'en inspirera fortement. Nous avons déjà rencontré mainte mention de son nom et de son œuvre dans les articles de Louis Massignon publiés en ces présents volumes.

f. Râbi'a al-'Adawiyya (713-801) est une des rares figures féminines du soufisme primitif. Elle vécut une vie d'ascète à Basra. Elle est aujourd'hui considérée comme l'un des saints patrons de la ville, un *wali* dont on célèbre la mémoire. Son enseignement, où elle chante l'amour divin et la recherche de l'intimité avec Dieu par l'union mystique, a pris la forme de sentences poétiques.

g. Louis Massignon fait allusion au chant arabe primitif, au *ghinâ* développé par les Arabes bien avant l'apparition de l'islam. *Al-hâdi* est le chanteur – *al-mughannî* – faiseur de *hidâ*. Ce genre poético-musical désigne la « mélopée du chamelier ». Il s'agit d'abord d'un « charme » pour se prémunir des djinns du désert. Mais la pratique du *hidâ* n'est pas réservée au seul chamelier. Elle accompagne le travail ou toute autre activité des Arabes.

h. Siffîn est le nom d'un village byzantin en ruines où se déroula, en 657, une célèbre bataille qui mit aux prises les Irakiens partisans du calife 'Alî b. Abî Tâlib et les Syriens aux ordres du gouverneur de Syrie Mu'âwiya. La bataille de Siffîn est en fait une série de duels et d'escarmouches dont l'enjeu réel, crucial pour la communauté islamique, est de nature théologique et politique. Elle porte la scission entre les Alides, futurs shî'ites, et les affidés de Mu'âwiya, soutiens des Umayyades.

i. 'Uthmân b. 'Affân est le troisième calife de la communauté musulmane. Membre du clan umayyade, il règne de 644 à 655, après une investiture contestée. On lui doit la recension, la compilation et la rédaction officielles du Coran, et par suite la destruction des exemplaires provinciaux. Des considérations religieuses et liturgiques, mais aussi des impératifs d'ordre politique, ont été à l'origine de l'entreprise de 'Uthmân. Il s'agissait de contrôler les passages coraniques, pour s'ériger en détenteur unique de la révélation divine. La réalisation de l'unité de la communauté et l'établissement du pouvoir de l'État exigeaient la mainmise sur le Livre révélé.

j. Voir Coran 7 : 172. Le verset affirme l'alliance primordiale, le « covenant » (*al-mithâq*) scellé dans la prééternité entre Dieu et l'humanité. L'exégèse de ce verset coranique fameux porte les conceptions islamiques de la liberté et de la prédestination. Elle soutient tout à la fois l'élection de l'homme et la puissance de Dieu. Le pacte est l'acceptation du décret divin, et l'attente de la promesse qui se dévoilera au jour du Jugement. Il contient pour l'homme le secret de son origine et de son destin.

k. Mahmoud Mokhtar est l'un des plus grands artistes de la renaissance égyptienne. Né en 1891, il quitte son village natal pour fréquenter, au Caire, la toute nouvelle école des Beaux-Arts. En 1911, il obtient une bourse pour poursuivre ses études à Paris. Il est subjugué par ceux qui sont alors les maîtres incontestés de la sculpture, Rodin et Maillol. De retour en Égypte, il entreprend de régénérer la statuaire antique et de lui donner droit de cité dans l'espace islamique. Il réalise de nombreux monuments qui ornent les places du Caire et d'Alexandrie, et bénéficie d'une grande notoriété publique de son vivant. Mort en 1934, Mahmoud Mokhtar Pacha est aujourd'hui considéré comme le maître de la sculpture moderne arabe et, par-delà, comme une grande figure de la culture arabe. En 1952, l'État égyptien inaugure au Caire un musée dédié à sa mémoire, le musée Mukhtar.

l. Les recueils de *hadîth* contiennent de nombreuses condamnations des poètes. Ces paroles prophétiques doivent être rapportées à la sourate 26 intitulée *Al-Shu'arâ'* (« Les Poètes »). Voir notamment les versets 224-226 où le Coran stigmatise les poètes jouets d'une inspiration démoniaque, et dont la jactance est le fruit de divagations qui ne séduisent que les Errants (les égarés).

LA VISION PLOTINIENNE ET L'ISLAM

a. Cf. *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, nouvelle édition, Vrin, 1954, p. 360. Il s'agit du sixième passage tiré, par Massignon, du *Tafsir* d'Abû 'Abd al-Rahmân Muhammad b. al-Husayn Sulamî (330 h/941-412 h/1021), *ap.* Coran 2 : 115 (et non 2 : 109) : « À Dieu l'Orient et l'Occident et où que vous vous tourniez est la Face de Dieu... » Voici littéralement ce que dit Hallâj : « C'est l'image de la manifestation (*ibdâ'*) du Réel (*al-haqq*) pour la création (*al-khalq*), comme l'image de la nouvelle lune est visible de l'ensemble des contrées et est voilée par les impressions et les traces, et lorsque s'ôtent les impressions, elle devient celui qui contemple et non plus ce qui est contemplé. »

b. Le terme persan *keshwar* (avestique *karshvar*) désigne l'orbe ou la région géographique représentée, dans l'espace de l'imagination, par une circonférence. Selon la représentation géographique de Bîrûnî, le cercle ou *keshwar* central (le 4e) est l'Iran, et

les six cercles qui lui sont tangents sont l'Hindoustan (S.-E., 1er), l'Arabie et l'Abyssinie (S.-W., 2e), la Syrie et l'Égypte (W., 3e), les Slaves et Byzance (N.-W., 5e), le Turkestan (N.-E., 6e), la Chine et le Tibet (E., 7e). Cf. Henry Corbin, *Corps spirituel et terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite*, *op. cit.* p. 43 *sq.*

c. Cf. *supra*, « Comment ramener à une base commune l'étude textuelle de deux cultures : l'arabe et la gréco-latine ? ».

DE L'ESSOR DE L'IMAGINATION MUSULMANE, JUSQU'EN CHRÉTIENTÉ, À PROPOS DES RÊVES ET DES CONTES NERVALIENS

a. Commentant le *Récit de l'Oiseau* d'Avicenne, Henry Corbin écrit que l'Oiseau est « une Image par laquelle l'âme se médite et se pressent elle-même. » « Mais – ajoute-t-il – la visualisation peut devenir si intense, l'âme devenir elle-même si totalement vision, que le symbole s'efface dans l'éclat de cette transparence : c'est alors sa propre Image, son Soi-même, que l'âme soudain saisit non plus sous une espèce symbolique, mais comme une vision directe et immédiate. Tel est le cas dans un célèbre rêve du récit autobiographique de Gérard de Nerval : "Un être d'une grandeur démesurée – homme ou femme, je ne sais – voltigeait péniblement au-dessus de l'espace, et semblait se débattre parmi des nuages épais. Manquant d'haleine et de force, il tomba enfin au milieu de la cour obscure, accrochant et froissant ses ailes le long des toits et des balustres ; je pus le contempler un instant. Il était coloré de teintes vermeilles, et ses ailes brillaient de mille reflets changeants. Vêtu d'une longue robe à plis antiques, il ressemblait à l'ange de la Mélancolie, d'Albrecht Dürer." » Cf. *Aurélia*, 1re partie, II, *Œuvres*, éd. d'Henri Lemaitre, Paris, Garnier, 1966, p. 758 (Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, t. I, « Étude sur le cycle des récits avicenniens » ; deuxième édition tirage spécial de l'ouvrage pour la Société des monuments nationaux de l'Iran, Bibliothèque iranienne 4, Téhéran-Paris, 1954, p. 210. On se souviendra que la reproduction de la gravure de Dürer figurait aux murs du cabinet de travail de H. Corbin).

LES SAINTS MUSULMANS ENTERRÉS À BAGDAD

a. Guy Le Strange, *Baghdad during the Abbasid Caliphate*, Oxford, 1900 ; *id.*, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge, 1905. Maximilien Streck, *Die alte Landschaft Babylonien nach den Arabischen Geographen*, Leyde, 1900-1901.

b. Shams al-Dîn Ahmad Ibn Khallikân († 681 h/1282), auteur des *Wafayât al-a'yân*

c. Le terme *madfan* désigne le lieu d'inhumation, la tombe où repose le défunt. Le terme *maqâm* peut désigner la tombe d'un saint, mais plus généralement le « lieu de mémoire » qui polarise les pèlerinages et les *ziyârât*. Abû l-Qâsim Junayd, mort en 298 h/911, fut enseveli aux côtés de son oncle et maître Sarî Saqatî au cimetière de la Chûniziyya, sur la rive droite du Tigre, à Bagdad. Cf. Junayd, *Enseignement spirituel*, Paris, Sindbad, 1983, p. 15 et la note détaillée de R. Deladrière, p. 203-204. Dhû l-Nûn Misri, mort à Gizeh en 245 h/860, a un *maqâm* à Bagdad, lieu de recueillement d'où son corps est probablement absent.

d. L'hostilité des juristes (*fuqahâ'*) envers le culte des saints exprime, sous la forme de la condamnation légale, un phénomène religieux plus profondément lié à la structure même de l'islam : la distinction, pour ne pas dire la séparation, de l'exercice public des obligations religieuses (par exemple la prière collective du vendredi) et de la dévotion populaire envers un homme (ou une femme) que la *vox populi* consacre et vénère pour

son charisme, sa piété exemplaire, son enseignement. Le saint n'est pas désigné comme tel par la procédure d'une autorité ecclésiale, inexistante en islam. La simple possibilité de mêler des pratiques du culte public (prières, pèlerinage, etc.) à celles de la dévotion et des demandes d'intercession qui prennent pour centre la tombe, le mausolée du saint, est toujours le résultat d'une pression considérable de la masse anonyme des fidèles sur les officiels de la Loi. Dans ces brèves allusions, Louis Massignon a sans doute en tête l'étude magistrale d'Ignace Goldziher, « Le culte des saints chez les musulmans », *Revue de l'histoire des religions*, 2, 1890, p. 257-361. On la consultera (spécialement p. 166-167) en sa réédition par les soins de Rémi Brague, dans le recueil *Sur l'Islam* (Desclée De Brouwer, 2003). Le terme *musallan* (que Louis Massignon transcrit *mosallà*) signifie « oratoire », « lieu de prière », de la même racine que *salât* (« prière »). Le terme *metwalli* (*al-mutawâllin*) désigne celui qui a en charge le lieu de prière.

e. 'Abd al-Qâdir al-Jilânî († 1166), l'un des saints les plus vénérés de la confrérie des Qâdiriyya.

f. Ou : Buhlûl Dânâ. Cf. *Passion* II, p. 21. Le *Buhlûl* est le « simplet » ou le fou, plus sage que les sages, l'Idiot. En persan, *Dânâ* signifie « le sage ». R. Deladrière signale un certain Abû Wuhayb Buhlûl Ibn 'Amr Ibn al-Mughîra le Fou, qui serait mort en 190 h.805-806 (*in* Bayhaqi, *L'Anthologie du renoncement*, par Roger Deladrière, Lagrasse, Verdier, 1995, p. 285).

g. Zubayda bint Ja'far (762-831), épouse du calife abbasside Harûn al-Rashîd, eut une activité de mécénat et œuvra pour la restauration des lieux saints (Médine), laissant un souvenir de piété et de sainteté. Son mausolée, à Bagdad, est un chef-d'œuvre d'architecture.

h. Au sens propre, *waliya* signifie « être proche » et la *walâya* est l'« amitié » (envers Dieu). Le *walî* (pl. *awliyâ'*) est l'ami de Dieu, le *tawallî* ici prend pour sens « tenir quelqu'un pour un ami de Dieu ». C'est d'une autre racine (Q D S) que dérivent les termes sainteté (*qudus*), sanctification (*taqdîs*), *al-Quds* (le sanctuaire = Jérusalem). C'est pourquoi l'usage du mot « saint » pour désigner les « amis de Dieu » peut faire difficulté.

i. Les dix Compagnons du Prophète considérés, en vertu de cette tradition, comme des Élus - du moins par les sunnites - sont : Abû Bakr, 'Umar, 'Uthmân, 'Alî (les quatre califes « bien guidés », *al-rashidûn*), Talha, al-Zubayr, 'Abd al-Rahmân, Sa'd Ibn Abî Waqqâs, Sa'id Ibn Zayd et Abû 'Ubayda. Le mot « canonisation » est ici d'un usage étrange.

j. Selon I. Goldziher (*Vorselungen, op. cit.*, p. 220) : « Le peuple mahométan a également transporté sur 'Ali le rôle de Josué et même ce saint khalife est, à son tour, en beaucoup d'endroits l'héritier d'Élie ». C'est décidément à Goldziher, discutant les travaux de Ganneau et de Derenbourg que Massignon doit, à cette époque, de s'intéresser au personnage de Khezr (Khadir), le mystérieux conseiller de Moïse selon le Coran, identifié parfois à Elias (Élie). Voir la note 106 *op. cit.* p. 222-223.

k. Une *suffa* est une sorte de petite construction en pierre, banc ou banquette, placée devant une mosquée, ici à l'oratoire d'Abû Hanîfa (699-767), le fameux juriste et théologien, fondateur de l'une des quatre écoles juridiques sunnites, le hanéfisme.

l. Al-Hasan Ibn 'Alî Nizâm al-Mulk, vizir iranien au service du califat sunnite de Bagdad, créa, en 1067, une université (*madrasa*) connue sous le nom de Nizâmiyya, institution dont l'un des objectifs majeurs était de combattre l'influence menaçante du shi'isme ismaélien nizârî, et de consolider l'autorité de la théologie ash'arite. Auteur d'un célèbre *Traité de gouvernement*, rédigé en persan, cet ami d'al-Ghazâlî tomba sous les coups des nizâris en 1092.

m. Louis Massignon cite un passage de l'ouvrage de Ghazâlî où celui-ci réfute, l'une après l'autre, les prétentions au vrai des diverses branches de la philosophie. Il

conclut en disant : « Les "Philosophes" se sont alors emparés des propos des Mystiques, qu'ils ont incorporés aux leurs, pour mieux répandre leurs erreurs sous ces brillantes couleurs. Il y avait, en effet, de leur temps (comme toujours), un de ces groupes d'hommes de Dieu dont Dieu ne laisse jamais le monde privé. Ces hommes sont les piliers qui soutiennent la terre, et la miséricorde divine descend sur elle grâce à leur rayonnement spirituel, conformément à la parole de Muhammad : "C'est par eux que nous vient la pluie, et par eux votre subsistance". Les Dormants de la Caverne étaient de ces hommes-là. » Cf. Coran 18 : 9 *sq.* Cf. *Al-Munqid min adalâl* [*sic*] (*Erreur et délivrance*), traduction française avec introduction et notes par Farid Jabre, 2[e] édition, Beyrouth, 1969, p. 80. Cf. *Freedom and Fulfillment*, par Richard Joseph McCarthy, s. j., Boston, 1980, p. 77 *sq.*

n. Ibn Hanbal (780-855), juriste et traditionniste, auteur du *Musnad*. Persécuté a Bagdad, alors que triomphait l'inquisition mu'tazilite sous le califat d'al-Ma'mûn, puis sous al-Mu'tasim, il endura mille tribulations, de sorte qu'après sa mort, sa tombe devint un lieu privilégié des *ziyârât* hanbalites. Mansûr Ibn 'Ammâr, prédicateur ascétique, cria « dans une ville de luxe et de luxure des menaces et des promesses apocalyptiques » (*Passion* I, p. 395) ; Bishr al-Hâfî († 225 h), disciple de Ma'rûf al-Kharki, fonda le premier ascétère de Bagdad (cf. *Passion* I, p. 110).

o. Abû l-Farâj Ibn al-Jawzî (1116-1200), juriste, traditionniste et sermonnaire hanbalite, violent adversaire des shî'ites, fut doté d'un pouvoir doctrinal considérable, dont il abusa, contre les autres écoles sunnites. Il est l'auteur, entre autres, du *Muntazam*, souvent sollicité par Louis Massignon, et de la *Sifat al-sawfa*, défense du soufisme « orthodoxe », et enfin d'une sévère critique des doctrines jugées par lui néfastes, *Talbîs Iblîs*, « Les stratagèmes de Satan ».

p. Mûsâ al-Kâzim, fils de Ja'far al-Sâdiq, est le 7[e] Imâm des shî'ites duodécimains. Il semble qu'il soit mort empoisonné dans sa prison (sur l'ordre du calife Harûn al-Rashîd ?) en 183 h/799. Enterré à Bagdad, il donne son nom au quartier où se trouve sa tombe : al-Kâzimiyya. Muhammad al-Jawâd, 9[e] Imâm des duodécimains, meurt très jeune en 220 h/835 et est enterré près de son grand-père Mûsâ al-Kâzim. Leurs deux tombes forment un mausolée (al-Kâzimayn, « les deux Kâzim »), pôle éminent des pèlerinages shî'ites.

LA CITÉ DES MORTS AU CAIRE
(À L'IMÂM SHÂFI'Î)

a. Matth. 8,22 ; Luc. 9,60. Textes évangéliques que Louis Massignon rapproche du premier verset de la sourate 102 du Coran : « La rivalité vous distrait ». La suite énonce : « Jusqu'à ce que vous visitiez les tombes » (102 : 2).

b. « La plupart des tombes turques (*rûhiçûn al-Fâtiha*) et indo-afghanes (*tamanni kerdem al-Fâtiha*) demandent au passant : "Dis, pour mon âme, la Fâtiha", l'adjuration de recours au Roi du Jour de Justice ; et, si tu le fais, nous obtiendrons tous deux la Paix, salâm Allâh ; salâm de la Nuit du Destin (Qur. XCVII : 5 ; salut des gens de l'A'râf aux Élus, des Élus entre eux, des Anges et de Dieu même, directement souhaité : en Paradis). » (*BIFAO*, p. 34.) « Il y a des tombes qui "guérissent" (*tiriâq*) l'angoisse, et des morts qui "exaucent" (*mujab al-da'wa*) : c'est indéniable. Mais cela se passe dans une ambiance cryptique, celle de l'incubation, des rêves (dirigés : par *istikhâra*) ; il est aussi sot de les lier en bloc que de les authentiquer en bloc. Il faudrait les discriminer, mais l'hiérognose musulmane, du fait de la méthode brutale d'abandon inconditionné de l'ascète, est démunie des exorcismes qui délivreraient de suite de l'obsession (non pas possession) de ce monde intermédiaire d'idées avortées, des Incubes (Huysmans), des Jinniyât (Ibn 'Arabî). Dans un rêve étonnant, Safî al-Dîn prétcn-

dait avoir dupé Iblîs en se prosternant devant lui (puisqu'un Ange, même déchu, n'est que le messager de Dieu ; *Mufawadât* ; cf. *infra*, et Luc. 4, 5-13) ; or, il demeurait dans l'ambiguïté du domaine des futuribles, sans déchiffrer le Livre du Jugement ; où le sort de son ami mort est déjà inscrit. Ibn Mâkhilâ disait : "Lorsque la trompette sonnera, le novice sincère dira : j'ai déjà entendu cela il y a longtemps" (Sha'rawî, *Lawâq*, I, 199) ; j'ai déjà vu la réapparition accusatrice de "la petite fille enterrée vivante" (Qur. LXXXI, 8 : *al-maw'ûda*). » (*BIFAO*, p. 35.) Le lecteur aura remarqué le désaveu de Massignon, prononcé à l'égard du « monde intermédiaire », ou *'âlam al-mithâl*, monde où se situent les « événements de la tombe » selon les disciples d'Ibn 'Arabî, monde assimilé au succubat, tel que le configure Huysmans dans *Là-bas*.

c. « On n'a pas encore assez réfléchi, en cet Islam si misogyne, à cette promotion finale de la Femme, que typifie et préfigure Fâtima Zahrâ. On ne veut pas admettre que le deuil solennel que la fille de Muhammad mena de son père, orpheline de cet orphelin, seule entre tous les croyants dans sa *Bayt al-ahzân*, "demeure d'afflictions", la rendit vraiment "mère de son père" Umm Abîhâ (à la place d'Amina, morte avant l'Islam), ordonna sa compassion à l'universel, lui faisant pressentir, à travers l'avortement de Muhsin, les morts violentes de ses aînés, Hasan et Hoceïn, et, par-delà, la participation victorieuse d'un Mahdi de son sang à la Justice de Dieu (et du Messie). Et, pourtant, c'est au Caire que la lente diffraction de cette compassion de femme indignée se marque petit à petit, par des événements authentiques. » (*BIFAO*, p. 74.)

d. « 'Arûsat al-Sahrâ ("la fiancée du désert"), fille d'AH. Ibn Ghalbûn, qârî estimé de Shâtibi, petite-fille du muhaddith Tâhir Ibn Ghalbûn († 387 h). Sa brève légende "émerveilla" Ibn Zubayr. Au seuil de sa nuit nuptiale, lorsque son cousin et fiancé voulut la dévoiler, elle eut tout son corps saisi d'une sueur d'agonie : elle pria "Ô mon Dieu, ne me dévoile pas, devant aucun de Tes serviteurs." Et Dieu l'exauça, elle mourut à l'instant, vierge ; les quatre grenades (*ramâmîn*) de sa tombe, connue pour l'exaucement, suintent encore sa sueur sous la main du pèlerin [...] Cette légende saisissante évoque : le *wuqûf* des corps ressuscités, nus, glabres, suant de honte sous le regard brûlant du Visage miséricordieux, insulté ; et les morts soudaines des qatlâ l-Qur'ân, que tue un saint verset récité, ou l'instant de la Waqfâ, à 'Arafât [...]. » (*BIFAO*, p. 55.) Sur les prières féminines, cf. *BIFAO*, p. 29 *sq*. et sur Nabîha Wafa'iya, cf. *BIFAO*, p. 67 *sq*.

e. S'agit-il de Charles Richet, auteur d'une étude qui sollicita l'attention de H. Bergson, dont l'intérêt pour les phénomènes paranormaux serait à comparer avec celui de Louis Massignon : « La suggestion mentale et le calcul des probabilités », *Revue philosophique*, n° 18, décembre 1884, p. 609-674 ?

f. « L'instinct qui a poussé Lyautey à demander à être enterré dans le cimetière musulman de Chella n'avait pas l'ambiguïté tactique qu'on lui a prêté ; il venait d'Aïn Sefra : c'était par fidélité d'honneur à ses camarades musulmans de l'Armée d'Afrique : pour être jugé parmi eux. C'est à Chella que Sidi Mohammed V est allé, pieds nus, se recueillir ; après son intronisation (J. Borély, *l. c.* 133). » (*BIFAO*, p. 33.)

g. Cf. *BIFAO*, p. 39-41.

h. Cf. *BIFAO*, p. 53. « Une dernière évocation s'impose, celle de Moïse qui, de Memphis, face au Muqattam, dut préméditer l'Exode en se souvenant du Buisson Ardent et de Madian, de sa suprême extase. Au-dessus du guide national d'une race privilégiée, Moïse est pour l'Islam, supranationalement, le *Maître de la Vision divine* : al-Kalîm : avec al-Khadir : à la Transfiguration. » (*BIFAO*, p. 54.)

i. 'Umar Ibn al-Fârid est le sujet de plusieurs travaux de Louis Massignon (cf. *supra*, « Deux formes d'idéal poétique en Égypte au XIIIe siècle : Ibn al-Fârid et Shostari »). Évoquant la tombe d'Ibn al-Fârid au Qarâfa, Massignon écrit : « Mystique et poète, virtuose du symbole, il exprime la soif d'eau pure de l'âme arabe, aux cimetières inaugurés ici par Dhû l-Nûn – aussi dramatiquement que Hâfiz la faim des lèvres sanglan-

tes, de l'âme iranienne, aux cimetières de Shîrâz inaugurés par Ibn Khafîf : langueurs étudiées striées de cris, désir platonique de revenir à l'ambiguïté sexuelle d'avant la création d'Ève, regret déçu de l'immensité des futuribles qui ne seront jamais que dans la science divine. À côté des excommunications fulminées contre son monisme immoraliste, on retiendra ce mot pénétrant, qui avait frappé l'émir algérien Abdelkader : d'un mystique consommé, Shams Hanafî († 847 h) : "Ibn al-Fârid est un de ces gens qui ont rempli le monde de leurs clameurs (*'iyât*) au lieu de s'imbiber (en silence) du parfum de la Sagesse." Hanafî venait tout de même prier près de cette tombe (il s'était fait préparer la sienne à côté, dans l'enclos Hanafî), mais il demandait alors aux musiciens d'interrompre le vacarme de leurs *târ* et *mizmâr*. » (*BIFAO*, p. 64.)

j. Version plus développée dans *BIFAO*, p. 42 : dans une note, Massignon renvoie au passage d'Agrippa d'Aubigné où celui-ci réfère à Simon Goulart, *Thrésor d'histoires admirables*, Cologne, 1610. Il écrit : « Il y eut, à certaines époques, au Qarâfa, des évocations de ce genre, sortes d'hallucinations collectives bien troublantes entre la colline du Jârih et 'Ayn al-Sîra ; dans le Jugement qui termine ses *Tragiques*, Agrippa d'Aubigné célèbre (vers 559-626) "le miracle plus grand de l'antique Memphis", les apparitions sortant du sable, jusqu'à mi-corps, devant la tombe des vivants venue à la source sulfureuse de 'Ayn al-Sîra ; chrétiens coptes tués là jadis ; le 25 mars (anniversaire archaïque du Vendredi Saint, et de ses apparitions fantomales) :

Là, près de la colline où vont de toutes parts
Au point de l'équinoxe, au 25 de mars...
Pour voir le grand tableau qu'Ézéchiel dépeint
Merveille bien visible, et miracle non feint
La Résurrection...

Un des témoins européens de 1540, voulant toucher un enfant "au visage frais et riant", un vieil Arabe l'arrête, disant (ajoute d'Aubigné) : "*Kali, kali, anta ma tharaf de*", "arrête, arrête, tu ne sais pas ce que c'est (= un fantôme)" (*kali* = *khalli*). »

k. *Al-tuma'mîna*, littéralement « le repos, l'apaisement », désigne l'état suprême atteint par l'âme purifiée, dépouillée d'elle-même, ne subsistant plus que de la subsistance de « son Seigneur », en état d'anéantissement à soi. Le terme renvoie aux versets célèbres du Coran : « Ô toi, âme apaisée (*al-nafs al-mutma'ina*), retourne vers ton Seigneur, agréante et agréée ; entre donc avec mes servants, entre dans mon Jardin » (Coran 89 : 27-30.)

l. Cf. *BIFAO*, p. 76-78, où Massignon étudie « la personnalité historique » de Fâtima bt. Husayn, puis « sa mosquée, dite de "Fâtima Nabawiyya", au Darb al-Ahmar ».

LA RAWDA DE MÉDINE CADRE DE LA MÉDITATION MUSULMANE SUR LA DESTINÉE DU PROPHÈTE

a. Abû Bakr (573-634), compagnon de Muhammad, père d'Aïcha (troisième épouse du Prophète), premier homme à avoir embrassé l'islam, deviendra le premier calife de l'Islam (632-634). 'Umar (ou Omar) Ibn al-Khattab (581-644), compagnon du Prophète, deuxième calife de l'Islam (634-644). Son fils, Abdullah ibn Umar (614-693), juriste éminent, fut également compagnon du Prophète.

b. Coran 3 : 32 [37] : « Donc son seigneur l'accueillit d'accueil gracieux et la fit pousser de belle poussée, sous la responsabilité de Zacharie. Chaque fois qu'il allait la voir dans le Saint des saints, il trouvait auprès d'elle une attribution. Il dit : "Ô Marie, d'où cela te vient-il ? – Cela vient de Dieu", dit-elle / – Dieu attribue à qui Il veut sans compter » (Trad. Jacques Berque.)

c. Les « litanies Laurétaines » sont des litanies mariales (la Vierge est invoquée sous le titre de « mère de la divine grâce », « *mater divinae gratiae, ora pro nobis* ») associées au culte de Notre-Dame de Lorette.

d. Charles Clermont-Ganneau (1846-1923), orientaliste français, titulaire de la chaire d'épigraphie et d'antiquités sémitiques au Collège de France.

e. Coran 24 : 35 : « Dieu est la lumière des cieux et de la terre. Semblance de sa Lumière : une niche où brûle une lampe, la lampe dans un cristal ; le cristal, on dirait une étoile de perle : elle tire son aliment d'un arbre de bénédiction, un Olivier qui ne soit ni de l'est ni de l'ouest, dont l'huile éclaire sans presque que la touche le feu. Lumière sur lumière ! Dieu guide à Sa lumière qui Il veut… / – Et Il use, à l'intention des hommes, de semblances, car Dieu est Connaissant de toute chose. »

f. Coran 33 : 56 : « Dieu et Ses anges prient sur le Prophète. Vous qui croyez priez aussi pour lui, formulez sur lui un salut plénier. »

g. Coran 77 : 30 : « Ruez-vous dans une ombre aux trois replis » ; Coran 22 : 15 : « – Celui qui conjecturait que Dieu laisserait (le Prophète) sans secours en ce monde et dans l'autre n'a qu'à tendre une corde jusqu'au ciel et puis la couper : qu'il voie si son stratagème va supprimer l'objet de sa rage ! Ainsi faisons-Nous descendre des signes explicites – Dieu guide celui qu'Il veut. »

h. La *Mubâhala* (22 mars 632) : « Ce jour-là, à Médine, Muhammad, face aux envoyés chrétiens B. 'Abdalmadân des Balhârith du Najrân, les avait assignés à un "jugement de Dieu" (pris de crainte les chrétiens le récusèrent le lendemain, signant une *musâlaha*, "capitulation", la première entre chrétienté et Islam). Pour ce "jugement de Dieu", Muhammad avait constitué otages de sa sincérité (dans sa négation de l'Incarnation) et de sa foi (en sa propre mission), les "siens", les "Cinq qu'il couvrait de son manteau" (*ashab al-Kisâ'*) : ses deux petits-fils, Hasan et Husayn, sa fille Fâtima, et son gendre 'Alî. Et désormais cette substitution judiciaire solennelle transféra sur eux toute l'espérance de justice, tout l'amour de dévotion que les vrais amis de Muhammad lui avaient voués ; et, symétriquement, aussi, toute la vendetta, toute la haine que les Umayyades, de Quraysh, nourrissaient contre le fondateur de l'Islam pour leurs morts païens tués de sang-froid après Badr. » Louis Massignon, *La Passion de Hallâj*, t. I, Gallimard, 1975, p. 346-347. Cf. ici t. I, « Le témoin essentiel : al-Hallâj ».

i. *Ferita* : en italien « blessure » ; *Acerbo trance* : en espagnol « moment cruel » (« *Que en un tan acerbo trance, / Sale triunfal del lance, / Obrando grandes hazañas* », *Traspasada*, Thérèse d'Avila).

j. Coran 49 : 4 : « Ceux qui t'appellent du dehors des appartements le font pour la plupart faute de raisonner. »

k. Coran 18 : 17 [18] : « On les aurait crus éveillés, alors qu'ils dormaient, et que Nous les retournions sur la droite ou sur la gauche, tandis que leur chien étendait ses pattes à l'entrée. Aurais-tu plongé sur eux ton regard, que tu leur eusses tourné le dos pour fuir, tant ils auraient empli ton cœur de crainte. »

l. La tradition musulmane transmet que Muhammad pressentait qu'il mourrait des suites de l'empoisonnement dont il avait été victime à Khaybar. Cf. Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 203.

ISHTAR

a. *Kerubim* (pluriel de *Kerub*), mot hébreu désignant les anges qui gardaient le jardin d'Éden. *Seraphim* (de *saraf*, « brasier »), désigne dans la même langue ceux qui servaient près du trône de Dieu.

b. *Kitâb sirr al-khaliqa* (souvent présenté comme un traité d'alchimie islamique) a été rédigé sous le règne du calife Ma'mûn en 833.

c. *Umm al-kitâb*, « mère du Livre », est le nom donné par la tradition à la première sourate du Coran (« Ouverture »), première à être « descendue entière », le Coran procédant de cette « mère du Livre », qui serait le Livre divin incréé. Cette expression sert de titre à un ouvrage fameux du proto-ismaélisme. Louis Massignon fait allusion à un épisode où Dieu ordonne à Salmân de punir l'archange déchu 'Azâzi'îl. Salmân fait des sept lumières sept voiles. Cf. *Ummu 'l-kitâb*, éd. W. Ivanow, *op. cit.* p. 79 *sq.* ; *Ummu 'l-Kitâb, introduzione, traduzione e note di* Pio Philippani-Ronconi, *op. cit.* p. 64 *sq.*

LABBEVILLE
SA VIE PAROISSIALE
DE LA FERME ABBATIALE DU BEC
À LA DERNIÈRE LETTRE D'ALTAMURA

a. « Ceux qui meurent sur les saisons » : citation d'Arthur Rimbaud, tirée du texte « Adieu » d'*Une saison en enfer* : « Mais pourquoi regretter un éternel soleil, si nous sommes engagés à la découverte de la clarté divine, – loin des gens qui meurent sur les saisons. »

b. « Un autre Christ » : formule catholique traditionnelle pour définir le prêtre : *sacerdos alter Christus* : « Le prêtre, un autre Christ ».

c. « Les pauvres honneurs des maisons paternelles » : citation tirée de l'*Ève* de Charles Péguy : « Heureux ceux qui sont morts pour leur âtre et leur feu / Et les pauvres honneurs des maisons paternelles. » Cf. *Œuvres poétiques complètes*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1957, p. 1026.

d. « Une humble église au cintre surbaissé » : citation de Victor Hugo, tirée du poème « Dans l'église de *** » des *Chants du crépuscule* : « C'était une humble église au cintre surbaissé, / l'église où nous entrâmes, / où depuis trois cents ans avaient déjà passé / et pleuré bien des âmes. »

AU CANADA
LA HAUTE VALLÉE DU SAINT-JEAN (MADAWASKA)
ET L'AVENIR FRANCO-AMÉRICAIN

a. Pierre Deffontaines, géographe (Limoges, 1894-1978). Après des études de droit, il s'oriente vers la géographie, et devient le disciple de Jean Brunhes. Agrégé en 1922, il fonde et dirige l'Institut de géographie aux facultés catholiques de Lille. Chargé de mission dans le monde entier, il crée la chaire de géographie de l'université de Rio, animant la vie géographique brésilienne. Fondateur de l'Institut géographique de l'université Laval de Québec (1948), il effectue des missions au Canada (1960) et publie une dizaine d'études sur cette région. Sa carrière s'achèvera à l'université de Montpellier. De sensibilité chrétienne-sociale, ce proche de Robert Garric fonde également l'Institut français de Barcelone, qu'il dirige de 1939 à 1964, et dont il est chassé momentanément par les autorités franquistes à la demande de Vichy. À l'occasion de sa candidature au Collège de France, après-guerre, à la chaire de géographie humaine, c'est Louis Massignon qui présentera, vainement, ses titres.

b. François Huber (Genève, 1750 - Lausanne, 1831), naturaliste suisse. Issu d'une famille de scientifiques, touché par la menace d'une totale cécité dès quinze ans, il entame néanmoins, avec l'aide de sa femme, Marie Aimée Lullin, et de son domestique, François Burnens, des études approfondies sur les abeilles dont il est l'un des premiers observateurs scientifiques, et crée notamment une ruche vitrée pour l'observation.

c. Albert Grenier (Paris, 1878 - *ibid.*, 1961), historien et archéologue français, spécialiste des Gaulois, Romains et Celtes. Diplômé de l'EPHE en 1904 (directeur d'études en 1937), membre de l'École française de Rome entre 1904 et 1907 (directeur entre 1937 et 1942), il est nommé professeur à la faculté des lettres de Strasbourg (1919-1932). Suppléant à la chaire de Camille Jullian entre 1932 et 1933, il en devient titulaire en 1936. Entre à l'Institut en 1942. Il est l'auteur d'un *Manuel d'archéologie gallo-romaine*, dont le tome II est sous-titré : « L'archéologie du sol, les routes, la navigation, l'occupation du sol. »

d. Émile Lauvrière (Avranches, 1866-1954), professeur, historien et écrivain. Après des études à Paris et à Londres, il amorce une longue carrière d'enseignant, publiant plusieurs essais littéraires sur Edgar A. Poe et Alfred de Vigny. L'étude du poème *Evangeline* de Longfellow lui révèle l'existence du peuple acadien. Il lui consacrera *La Tragédie d'un peuple* (Bossard, 2 vol., 1922) et travaillera à la fondation du comité France-Acadie.

e. Le « *Guide* de Bellanger » : allusion au *Guide officiel des Franco-Américains* publié par Albert A. Bellanger, Auburn, Rhode Island, 1931.

f. La thèse d'Edward Pousland est intitulée : *Étude sémantique de l'anglicisme dans le parler franco-américain de Salem (Nouvelle-Angleterre)*, Droz, 1933.

g. Étienne Blanchard (Saint-Jean-Baptiste-de-Rouville, 1883 - Montréal, 1952), prêtre et linguiste québécois. Favorable à un alignement normatif du parler québécois sur le « bon français », il est l'auteur d'un *Dictionnaire du bon langage* qui connaîtra huit éditions entre 1914 et 1949. Georges Vattier est l'auteur de thèses sur la « mentalité canadienne française » (1928) et la « colonisation de la province de Québec » (*id.*). Raymond Tanghe (1898-1969) : géographe et bibliographe québécois, auteur d'une *Géographie humaine de Montréal* (1928).

h. Newell LeRoy Sims, sociologue américain, auteur de *Elements of Rural Sociology* (1928).

PRÉFACE AU *MAUNOIR* DU P. J. LE JOLLEC

a. Citation de l'*Apologétique* de Tertullien (XXXIX) : « Nous sommes un corps par le sentiment commun d'une même croyance, par l'unité de la discipline, par le lien d'une même espérance » (trad. de J.- P. Waltzing, Les Belles-Lettres, 1998).

b. Allusion à *Histoire de Catherine Daniélou – morte en odeur de sainteté inhumée dans l'Église de Saint-Guen au diocèse de Saint-Brieuc – d'après le père Maunoir, s. j.* – adaptée et éditée par l'abbé Perrot – recteur de Saint-Guen, Saint-Brieuc, 1913. Louis Massignon a noté, sur la page de faux-titre : « donnée par mon père en octobre 1921 [Pierre Roche décédera subitement en 1922, NdÉ] – prié pour lui à Saint-Guen les... », suit une liste de dates allant du 27 septembre 1922 au 11 août 1948. L'ouvrage est très abondamment annoté.

c. Marie-Amice Picard – et non Picart, comme l'écrit Louis Massignon – (1599-1653). Avec Catherine Daniélou et Armelle Nicolas (dite la Bonne Armelle), une des principales figures de la mystique populaire bretonne post-tridentine. S'étant vouée, dès l'âge de sept ans, à la virginité et aux martyrs, elle revit leurs souffrances, à partir de l'âge de trente-quatre ans, aux jours de leur fête. Soumis à examen par une commission épiscopale, son cas est reconnu comme authentique. Elle connaîtra les douleurs de la Passion, aura des visions de l'enfer et du purgatoire. Décédée à la Noël 1652, elle sera, sur ordre de l'évêque, enterrée dans la chapelle de Notre-Dame de Caël de la cathédrale de Saint-Pol de Léon. Cf. Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, V, p. 138 (éd. orig.) ou rééd. Millon, II, p. 532.

d. Jésuite de Quimper qui assista le père Maunoir dans ses missions bretonnes. Ce dernier écrira une vie de « P. Bernard ».

e. « La méditation des "Deux Étendards" dans les *Exercices* » : allusion à la méditation du quatrième jour de la seconde semaine des *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola, titrée : « Méditation des deux étendards. L'un, celui du Christ, notre souverain capitaine et seigneur ; l'autre, celui de Lucifer, mortel ennemi de notre nature humaine ». Cf. collection « Christus »/Texte, DDB éditeur, p. 82.

f. En réalité « Ty Mamm Doué », « chapelle de la maison de la mère de Dieu ». Construite entre 1541 et 1592, elle est située, au diocèse de Quimper, sur la paroisse de Kerfeunteun. C'est dans ce sanctuaire que, en 1630, le P. Julien Maunoir, s. j., reçut de la Vierge, aux fins de catéchèse et de prédications, le don de la langue bretonne.

g. Décapitation de saint Jean-Baptiste.

h. Cf. Émile Dermenghem, *La Vie admirable et les révélations de Marie des Vallées*, Plon, coll. « Le Roseau d'or » n° 9, 1926. Marikka Devoucoux, *L'Œuvre de Dieu en Marie des Vallées*, F. X. de Guibert, 2000.

i. Citation de *La Légende de saint Julien l'Hospitalier*, III : « Déshabille-toi pour que j'aie la chaleur de ton corps ! / Julien ôta ses vêtements ; puis, nu comme au jour de sa naissance, se replaça dans le lit ; et il sentait contre sa cuisse la peau du Lépreux, plus froide qu'un serpent et rude comme une lime » (cf. Gallimard, éd. Thibaudet. Dumesnil, t. II, p. 648).

LES NUAGES DE MAGELLAN

a. Paul Pelliot (1878-1945), sinologue français, professeur au Collège de France, président de la Société asiatique.

b. Pour le pilotage (*steering*) d'un bateau à voile, la méthode dépend de la direction du vent. Le *tacking* et le *wearing* sont deux techniques de virement de bord, soit au près serré, lorsque l'on remonte au vent, soit en tirant un bord.

c. Alexander von Humboldt (1769-1859), naturaliste et voyageur allemand, auteur du *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent* (1807). Claude Ptolemee (100-170), astronome et géographe grec, auteur de l'*Almageste* et de *Geographia*.

d. Coran 18 : 17 [18] : « On les aurait crus éveillés, alors qu'ils dormaient, et que Nous les retournions sur la droite ou sur la gauche, tandis que leur chien étendait ses pattes à l'entrée. Aurais-tu plongé sur eux ton regard, que tu leur eusses tourné le dos pour fuir, tant ils auraient empli ton cœur de crainte. » (Trad. Jacques Berque.)

e. Coran 18 : 16 [17] : « On aurait vu le soleil à son lever obliquer à droite de leur caverne et les laisser à son coucher sur la gauche, eux reposant dans une anfractuosité. Autant de signes de Dieu ! Quiconque Il guide, c'est lui qui bien se guide. Quiconque Il fait s'égarer, tu ne trouveras nul protecteur pour le ramener à la rectitude » ; Coran 81 : 1 : « Quand le soleil se reploiera. »

f. Coran 10 : 23 [22] : « C'est Lui qui vous fait aller sur la terre ferme et sur la mer. Si bien que quand vous êtes sur des navires, et ces navires les emportent sous un bon vent, dans l'allégresse générale, alors les assaille une bourrasque ; de toute part déferlent sur eux les vagues : on se voit encerclé, on invoque Dieu, on Lui voue la foncière religion : "Si Tu nous sauves de ce péril, oh ! comme nous Te serons reconnaissants !" » ; Coran 17 : 69 [67] : « Dès que sur la mer vous touche une avarie, ceux que hors Lui vous invoquez s'égarent. Il ne reste que Lui. Et quand Il vous a ramenés sauf, au rivage, vous vous détournez. / L'Homme n'est qu'ingratitude » ; Coran 31 : 31 « Ne vois-tu pas les navires voguer sur la mer par la grâce de Dieu pour vous manifester l'un de Ses signes ? ... en quoi résident des signes pour celui-ci qui arment sa patience et sa reconnaissance. »

g. Charles Mountford (1890-1976), anthropologue australien, spécialiste de la culture aborigène.

h. Frederick de Houtman (1571-1627), explorateur et astronome hollandais, est crédité (avec Keyser) de la découverte de plusieurs constellations, dont la « Dorade » qui abrite le Grand Nuage de Magellan. – Christoph Semler (1669-1740), théologien et astronome allemand. – Christian Ludwig Ideler (1766-1846), astronome allemand.

i. André (Andrea) Corsali (fin XVe siècle-début XVIe siècle), navigateur florentin dont les relevés furent précieux pour l'établissement des cartes maritimes. Il fut le premier à dessiner les Nuages de Magellan (quatre ans avant A. Pigafetta). – Pierre Martyr d'Anghiera (1457-1526), chroniqueur espagnol qui offrit le premier témoignage (1494) de la découverte des Indes occidentales. – Americ Vespuce (Amerigo Vespucci, 1454-1512), marchand et navigateur florentin qui le premier formula l'hypothèse que les terres découvertes par Christophe Colomb constituaient un nouveau continent. – Antonio Pigafetta (1480 ?-1534), navigateur et chroniqueur italien qui participa, sous le commandement de Magellan (1480-1521), à la première circumnavigation, dont il donna le récit.

j. Henrietta Leavitt (1868-1921), Harlow Shapley (1885-1972) et Edwin Hubble (1889-1953), astronomes ou astrophysiciens américains qui contribuèrent à produire une nouvelle théorie des origines de l'Univers.

k. Étienne de Flacourt (1607-1660), administrateur de Madagascar, auteur de l'*Histoire de la grande île de Madagascar* (1658). – Gabriel Ferrand (1864-1935), linguiste et ethnologue malgachisant français, auteur des *Musulmans à Madagascar et aux îles Comores* (1891).

l. Luiz (ou Luis) de Santangel (mort en 1498), trésorier d'Aragon, servit d'intermédiaire entre les Rois Catholiques et Christophe Colomb. – Pierre Claver (1580-1654), prêtre catalan, missionnaire en Colombie, il exerça son apostolat parmi les Noirs réduits en esclavage.

m. Le concile de Vienne, convoqué en 1311-1312 par le pape Clément V, décréta la suppression de l'ordre du Temple. La bulle *Ad providam* confia les biens des Templiers aux Hospitaliers.

n. Giovanni Battista Ramusio (1485-1557), géographe vénitien, auteur de *Della Navigationi et Viaggi* (1550).

o. « On aperçoit deux groupes de petites étoiles en forme de petits nuages, peu distants l'un de l'autre. Parmi ces nuages, il y a deux étoiles très grandes et luisantes, faiblement animées. Ces deux étoiles marquent le pôle antarctique. »

p. *Ingens et niger*, « immense et noir ».

q. Hermann Weyl (1885-1955), mathématicien allemand qui tenta d'incorporer l'électromagnétisme dans le formalisme géométrique de la relativité générale. – Arthur Eddington (1882-1944), astronome britannique, dont les recherches portèrent sur l'application en astrophysique de la théorie de la relativité. – Paul Langevin (1872-1946), physicien français, spécialiste du magnétisme.

r. « *Un solo pensamiento del hombre vale más que todo el mundo* » (*Dichos de luz y amor*, 32) ; « Une seule pensée d'un homme vaut davantage que la totalité du monde », saint Jean de la Croix, *Les Dits de lumière et d'amour*, 32.

s. Le mot *apokatastasis* comporte en grec l'idée de rétablissement (celui de l'état d'un malade, par exemple). Chez les stoïciens, il désigne le retour des astres à leur position originelle (qu'accompagnera la consumation du cosmos, *ekpurosis*). Dans la tradition chrétienne (saint Paul, Act. 3,21), l'*apokatastasis pantôn* évoque la restauration universelle à la fin des temps, la réconciliation finale du Bien et du Mal.

Dixième partie

L'ESCHATOLOGIE MUSULMANE ET LE SHÎ'ISME

L'HOMME PARFAIT EN ISLAM
ET SON ORIGINALITÉ ESCHATOLOGIQUE

a. Gabriel Marcel (1889-1973) refusa toujours l'étiquette « existentialiste ». C'est donc par approximation que Louis Massignon le désigne ainsi ici. Relevons que leur position commune recevra un renfort de choix en 1958, lorsque Karl Jaspers fera paraître *La Bombe atomique et l'avenir de l'homme : conscience politique de notre temps*. À l'opposé d'un Maurice Blanchot, qui écrira « L'Apocalypse déçoit » (repris dans *L'Amitié*, Gallimard, 1971, p. 118-127), et que « le pouvoir de détruire dont la science nous a investis est encore très faible » (*ibid.*, p. 125), Louis Massignon soutient que l'Apocalypse ne déçoit jamais.

b. Allusion à Coran 33 : 72 : « Nous proposâmes le dépôt [*al-amâna*] aux cieux, à la terre et aux montagnes et ils ont refusé, ils en étaient effrayés. L'homme le prit en charge, quoiqu'il fût injuste et ignorant. »

c. Étonnante synthèse d'une notion hallâgienne, le Témoin de l'Éternel, et d'une tradition shî'ite qui voit dans le Mahdî attendu « celui qui remplira le monde de justice comme il a été rempli d'iniquité ». La « beauté prééternelle », beauté divine, est celle de l'homme avant la désobéissance, lors du pacte primordial passé avec Dieu.

d. Sur *nuqtat al-bikâr* (point central de repos), voir *Passion* I, p. 260. L'allusion à saint Augustin renvoie sans doute à *La Cité de Dieu*, livre XXII, chap. XXIX (commentaire de Luc. 3,6 : « Et toute chair verra le salut de Dieu. »

e. Allusion à Coran 61 : 4 : « Dieu aime ceux qui combattent sur Son chemin, en rangs, comme s'ils étaient *une construction scellée de plomb* [*bunyân marsûs*]. »

f. Allusion à Coran 72 : 22 : « Dis : Nul ne me protégera de Dieu, je ne trouverai pas hors de lui de refuge. » Le lecteur trouvera, en langue française, le *hadîth* cité, dans Bukhârî, *Les Traditions islamiques*, traduit de l'arabe par O. Houdas, Paris, Leroux, 1914, rééd. Paris, Adrien Maisonneuve, 1977, t. IV, titre XCVII, chap. XX, p. 592.

g. Ailleurs, Louis Massignon traduit « le dilatement de la poitrine » et il y voit l'action divine par laquelle l'âme humaine « embryon factice d'une personnalité immortelle » prend consistance. Voir *Passion* III, p. 19-20. Le prophète Muhammad a son cœur purifié entièrement par Dieu, qui lui ouvre la poitrine.

h. La référence au *Recueil* n'est ici d'aucune véritable utilité. Au chapitre IX de l'ouvrage célèbre de 'Abd al-Karîm al-Jîlî, *Al-Insân al-kâmil fî ma'rifat al-'awâkhir wa l-awâ'il* (« L'Homme Parfait dans la connaissance spirituelle des réalités dernières et premières ») se trouve explicité le concept de la « nuée » (*al-'amâ'*), mais c'est dans le chapitre LX qu'est exposée la doctrine de l'Homme Parfait, homologué à Muhammad, miroir du Réel divin, réceptacle de la totalité des réalités existantes. Au

chapitre LXI, consacré à l'Heure dernière, Jîlî soutient que « le Réel divin est existant dans l'homme, mais sans incarnation [*hulûl*] ». En ce chapitre, les symboles du Jour dernier sont objet d'exégèse (cf. édition du texte arabe, Beyrouth, Dâr al-kotob al-'ilmiya, 1318 h/1997, p. 214-228). L'allusion de Louis Massignon au « Cri » (*sayha*) renvoie à Coran 50 : 41-42 : « Écoute ! le Jour où le Crieur criera d'un endroit proche, le Jour où ils entendront en toute vérité le Cri, ce sera le Jour de la Résurrection. »

i. Le Dajjâl est l'Imposteur, identifié à la Bête sortant de terre : l'Antéchrist. Il vient sur un âne, à la fin des temps, répandre la tyrannie et il est combattu par Jésus. Identifier le général anglais à cet Imposteur est un trait d'ironie mordante. On sait que Louis Massignon lui reproche d'avoir installé des « bousbirs » à Jérusalem. Ici il fait allusion à la « trahison », par les Anglais, de la parole donnée aux Arabes, conduisant au retour des Juifs en Terre sainte, signe de la Fin messianique, réalisée paradoxalement par des moyens immoraux.

j. Voici que Louis Massignon soutient qu'il y a convergence entre les thématiques mazdéenne, cabalistique et manichéenne d'une part, et la conception de l'Homme primordial telle que la pensée d'Ibn 'Arabî la transfigure. Thèse audacieuse, plus exacte si l'on pense à la figure du Sauveur telle que l'ismaélisme la conçoit. Cette homologie est confirmée par les études récentes en cabbale hébraïque – celles de G. Scholem, de Georges Vajda et de Charles Mopsik – comme par les travaux d'Henry Corbin (*Trilogie ismaélienne*) qui montrent que l'Imâm shî'ite, Homme Parfait, « atteste son lien avec le motif théologique de l'*Anthropos* céleste, familier à toutes les gnoses qui l'ont précédé » (*En islam iranien*, t. I, p. 96). Dans le système de pensée shî'ite, une fois qu'il fut sous l'influence de la métaphysique d'Ibn 'Arabî, la Réalité muhammadienne éternelle devint la Face de Dieu tournée vers l'Homme, ne faisant qu'une avec la Face de l'Homme parfait tournée vers Dieu. Elle s'identifie à l'Intelligence universelle, au Verbe parfait, et l'Homme Parfait est épiphanie du nom « Allâh », somme des noms divins. Cette « existence déployée » manifeste l'existence absolue de l'essence divine et fait médiation entre l'Essence ineffable et le monde des essences éternelles. Louis Massignon met en question cette conception d'un rôle médian et médiateur de l'Homme Parfait, où toutes les intelligences des fidèles font retour, ce qui, selon lui, oblitère la transcendance absolue de Dieu ainsi que la fonction messianique dévolue à Jésus et à Sa Mère, seuls. Ce jugement sévère, unilatéral, conduit à méconnaître le système d'Ibn 'Arabî comme le néoplatonisme shî'ite, en ce qu'il y voit des monismes philosophiques inoffensifs, responsables de la mise en sommeil de la virulence messianique de l'islam, que seule la fidélité sunnite au rôle apocalyptique de Jésus préserve. Cela dit, Massignon relève l'importance de Jésus dans la pensée d'Ibn 'Arabî.

k. Allusion au Sauveur attendu par les mazdéens ainsi qu'au « mazdéisme mithriaque » qui faisait rêver Renan : « Si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie mortelle, le monde eût été mithriaque. » Massignon s'inscrit dans une polémique provoquée par les ouvrages de Reitzenstein. D'utiles résumés des termes du débat se trouvent dans : Franz Cumont, *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, 4ᵉ édition (1929), réimpression Paris, P. Geuthner, 1963, p. 270-272 et Jacques Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran ancien*, Paris, PUF, 1962, p. 267-272. Massignon est ici au fait des travaux de H.-C. Puech (« La conception manichéenne du salut », trois conférences faites à Ascona en 1936, rééditées dans *Sur le manichéisme et autres essais*, Flammarion, 1979) et de Hans Jonas (*Gnosis und spätantike Geist*, 1934).

l. À ne pas confondre avec le dâ'î ismaélien mentionné plus bas, Ibn Hawshab Mansûr al-Yaman († 302 h/914).

m. Sur l'influence de l'hermétisme sur les *Épîtres* des Frères de la Pureté, voir Yves Marquet, *La Philosophie des Ikhwân al-Safâ'*, nouvelle édition augmentée, Paris/Milan, Archè, 1999, index, s.v. Abû Sulaymân al-Sijistânî (v. 301 h/913-14-† entre 375-80 h/985-90) n'est pas seulement l'auteur du fameux *Kitâb Siwân al-Hikma*, mais aussi de l'*Épître sur la perfection propre à l'espèce humaine*, citée ici en note. Cf. J.L. Kraemer,

Philosophy in the Renaissance of Islam : Abû Sulaymân al-Sijistânî and his Circle, Leiden, E. J. Brill, 1986. Massignon pointe les convergences entre le corpus des traités alchimiques attribués à Jâbir ibn Hayyân (cf. Paul Kraus, *Jâbir ibn Hayyân*, *op. cit.*, et Pierre Lory, *Dix traités d'alchimie*, *op. cit.*) et le pseudo-Majrîtî. Le *Picatrix*, attribué par Ibn Khaldûn a Abû Muhammad al-Majrîtî, est un traité de magie, traduit de l'arabe en 1256 sur l'ordre d'Alphonse X, souverain de la Castille. Le thème de la « nature parfaite », relevant de la « prophétie » d'Hermès, triomphe dans la synthèse spéculative de Suhrawardî, synthèse de la sagesse grecque, de la sagesse des anciens Perses et de la philosophie « illuminative » ou « orientale ».

n. Cf. Paul Casanova, *Mohammed et la fin du monde*, Paris, P. Geuthner, 1911.

o. Sur le *jafr*, voir Pierre Lory, *La Science des lettres en Islam*, Paris, Dervy, 2004. L'étude récente d'Orkan Mir-Kasimov sur les hurûfîs (*Journal asiatique*, vol. 295, n° 1, 2007, p. 9-34) confirme que les sectes attachées à l'interprétation cabalistique des lettres ont une doctrine de l'Homme Parfait.

p. Cf. Ibn 'Arabî, *al-Futûhât al-Makkiya*, édition du Caire, t. I, p. 248-254 (chap. XLV et XLVI), *id*. édition Osman Yahya, t. IV, p. 102-125.

q. Léon Bloy, *Introduction à la vie de Mélanie*, in *Œuvres*, Paris, Mercure de France, 1970, t. X, p. 261-281.

r. Cf. Mohammad-Ali Amir-Moezzi, *La Religion discrète*, Paris, J. Vrin, 2006, p. 101-108.

s. Cf. Tirmidhî, *Le Livre de la profondeur des choses*, traduction commentée du *Kitâb jawr al-'umûr* par Geneviève Gobillot, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 1998.

ÉLIE ET SON RÔLE TRANSHISTORIQUE. *KHADIRIYA*, EN ISLAM

a. Voici le verset de la sourate « *al-Kahf* » consacré au surprenant épisode de la vie de Moïse, où celui-ci entreprend d'aller au « confluent des deux mers », en compagnie d'un « jeune homme » et où se fait la rencontre de Khadir : au v. 65, il est dit : « Et ils trouvèrent un de Nos serviteurs, à qui Nous avons donné une miséricorde [*rahma*], venant de Nous, et que Nous avions enseigné d'une science d'inspiration divine ». Ainsi apparaît le thème majeur du pouvoir singulier de Khadir : il possède une science divine directement octroyée par Dieu, supérieure à la science de la révélation littérale octroyée au Prophète envoyé, ici Moïse. Khadir devient ainsi le modèle de l'initiateur divin à l'ésotérique de la *sharî'a*. Comme Louis Massignon le montre, il y a là une contradiction, puisque Moïse est l'un des six grands Envoyés législateurs, tandis que Khadir ne possédera jamais que le rang (inférieur) de simple prophète. L'exégèse shî'ite et celle du soufisme tenteront de résoudre cette difficulté de deux manières : soit en affirmant la prééminence de la science divine de Khadir sur celle du Prophète législateur (ce sera l'option « extrêmiste » des shî'ites qui placent l'Imâm, dépositaire de l'ésotérique, au-dessus du Prophète législateur, et qui font de Khadir [Khezr en persan] l'Annonciateur de la Résurrection, abolition de la *sharî'a* dans la consommation des six cycles de l'histoire humaine, et donc l'assimilent au Résurrecteur lui-même, ce qui rejoint l'homologation du résurrecteur attendu par l'islam à Jésus, Élie et Khadir), soit en maintenant la prééminence de Moïse, et conséquemment de Jésus et de Muhammad, tout en faisant de Khadir l'inspirateur transhistorique du secret de ces prophéties, secret placé dans le cœur des maîtres du soufisme (les *qutub*, Pôles) ou dans celui des Imâms (position du soufisme sunnite et du shî'isme duodécimain modéré) ce qui n'exlut en rien le rôle eschatologique de Khadir. Sur tout l'épisode, voir *Dictionnaire du Coran*, Mohammad-Ali Amir-Moezzi (dir.), Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 2007, article « Khadir, "le Verdoyant" », p. 467-470.

b. Cf. Matth. 17,10-13 : « Et les disciples lui posèrent cette question : "Que disent donc les scribes, qu'Élie doit venir d'abord ?" Il répondit : "Oui, Élie doit venir et tout remettre en ordre ; or, je vous le dis, Élie est déjà venu, et ils ne l'ont pas reconnu, mais l'ont traité à leur guise. De même le Fils de l'homme aura lui aussi à souffrir d'eux." Alors les disciples comprirent que ses paroles visaient Jean le Baptiste. » Cf. aussi Marc. 9,11-13.

c. Sur la tradition rabbinique concernant le retour d'Élie, cf. les textes traduits par Pierre Grelot in *L'Espérance juive à l'heure de Jésus*, édition nouvelle revue et corrigée, Paris, Desclée, 1994, p. 298-300. On consultera surtout Ephraïm E. Urbach, *Les Sages d'Israël. Conceptions et croyances des maîtres du Talmud*, traduit de l'hébreu par Marie-José Jolivet, Paris, Le Cerf-Verdier, 1996, cf. index s. v. Élie, et Élyon (nom du Divin). Sur les interprétations convergentes avec celles que nous trouvons dans l'ésotérisme islamique, voir Gershom Scholem, *La Kabbale. Une introduction : origines, thèmes et biographies*, Paris, Le Cerf, 1998, p. 263, 389, 620, 632. La convergence entre shi'isme ismaélien et sabbatéanisme est importante, et on ne peut que renvoyer au chef-d'œuvre de Gershom Scholem, *Sabbataï Tsevi. Le Messie mystique, 1626-1676*, traduit de l'anglais par Marie-José Jolivet et Alexis Nouss, Lagrasse, Verdier, 1983, index s. v. Élie. Ajoutons que l'admirable ouvrage d'André Neher, *L'Essence du prophétisme*, nouvelle édition, Paris, Calmann-Lévy, 1983, est un indispensable adjuvant à la méditation massignonienne, sans omettre les réflexions de Martin Buber, dans *La Foi des prophètes*, traduit de l'allemand par Marie-Béatrice Jehl, préface de Dominique Bourel, Paris, Albin Michel, 2003, p. 132-135, dont le parallélisme avec certaines de celles qui sont ici présentes est frappant. Enfin, mais surtout voir la traduction de l'*Apocalypse d'Élie* (par Belkis Philonenko-Sayar et Marc Philonenko), in *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 1797-1824, et sur l'origine arabe d'Élie, *Vies des prophètes*, texte traduit, présenté et annoté par Marguerite Petit, in *Écrits apocryphes chrétiens*, II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2005, p. 447 *sq.*

d. Cf. Matth. 27,46-47 : « Et vers la neuvième heure Jésus clama en un grand cri : "*Éli, Éli, lema sabachtani ?*", c'est-à-dire "Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?" Certains de ceux qui se tenaient là disaient en l'entendant : "Il appelle Élie, celui-ci !" » (Trad. *Bible de Jérusalem*). La note du traducteur indique que ce « méchant jeu de mot » [*sic*] est « fondé sur l'attente d'Élie comme précurseur du Messie » ou « sur la croyance juive qu'il venait au secours des justes dans le besoin ».

e. Coran 6 : 85 : « Et Zacharie, Jean-Baptiste et Jésus, Élie, tous d'entre les justifiés » ; Coran 37 : 123-130 : « Élie, encore, fut certes des envoyés. Lors il dit à son peuple : "N'allez-vous pas vous prémunir ? quoi ! vous invoquez Baal, et délaissez le plus beau des Créateurs Dieu votre Seigneur et Celui de vos premiers ancêtres ?" Donc ils le démentirent. Assurément ils sont des déférés à l'exception des stricts adorateurs de Dieu. Nous l'avons maintenu jusqu'aux ultimes générations. Salut sur la famille de Yâsîn ! » (Trad. Jacques Berque.)

f. Ma'rûf Karkhi († 200 h). La prière : « ... Ô Dieu, fais miséricorde à la Communauté de Muhammad, pardonne-lui, pacifie-la [*aslih*], protège-la [*ajir*] : ceux qui la récitent deviennent des *abdâl* » (*Passion* II, p. 320-321, cf. *id.* III, p. 224).

g. Sur le culte éliaque de l'hérésiarque Vintras, cf. Maurice Garçon, *Vintras hérésiarque et prophète* (1928), Grenoble, J. Millon, 2007, p. 195. Cf. ici t. I, « Huysmans devant la "confession" de Boullan ».

h. A comparer avec l'apocryphe chrétien, *Livre de la nativité de Marie*, in *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1997, p. 158.

i. Cf. Ignace Goldziher, *Le Culte des saints chez les musulmans*, *op. cit.*, p. 221 *sq.*

j. Cf. Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, *op. cit.*, p. 50.

k. Reprise d'une thèse d'Ernest Renan, dans *L'Avenir de la science*, dont on lira le commentaire par A. Dupont-Sommer, *Les Écrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris, Payot, 1959, p. 381-384.

l. Abû l-'Alamayn Ahmad Rifâ'î al-Husaynî († 570 h/1175) ; Ibrâhîm b. Abî al-Majd b. Quraysh Dasûqî († 676 h/1277) ; Muhyî al-Dîn 'Abd al-Qâdir Kilâni Bushtiri († 561 h/ 1166), fondateur de l'ordre des Qâdiriyya.

m. Cf. Henry Corbin, *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, *op cit.*, p. 56-59 ; Claude Addas, *Ibn 'Arabî ou la Quête du Soufre rouge*, Paris, Gallimard, 1989, p. 85 *sq*.

n. Il s'agit du personnage, allié du Glaoui dans le projet de déposition du sultan Mohammed V, souvent disqualifié, au titre de sa vénalité supposée, par Louis Massignon. Cf. ici t. I, « Massignon politique, le savant et le mystique ».

o. Cf. Pseudo-Callisthène, *Le Roman d'Alexandre. La vie et les hauts faits d'Alexandre de Macédoine*, traduit et commenté par Gilles Bounoure et Blandine Serret, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

p. En 447 h/1055, les Turcs seldjoukides, conduits par Tughril (ou Togril) Beg renversent la dynastie shî'ite des vizirs buwayhides qui détiennent le pouvoir *de facto* à Bagdad. Le 6 safar 656 h/12 février 1258, le khan mongol Hûlâgû, après avoir défait les ismaéliens nizârîs, prend Bagdad et met fin au califat sunnite 'abbasside. Les deux faits ne sont pas comparables, puisque le premier consolide le califat sunnite, en quelque façon, et que le second l'anéantit.

q. Allusion au siège de Médine par les Mecquois, adversaires du Prophète, en 626. Tout près de vaincre les musulmans, ils furent arrêtés par la tranchée creusée, sur l'initiative, semble-t-il, de Salmân (tactique persane, selon Massignon) et la bataille gagnée reste dans la mémoire sous le nom de « bataille de la tranchée » (*al-khandaq*).

r. L'exégèse spirituelle shî'ite s'est emparée des trois ordres scandaleux de Khadir, comme il appert du traité de Ja'far b. Mansûr al-Yaman, *Kitâb al-'âlim wa l-ghulâm*. Cf. *The Master and the Disciple. A Early Islamic Spiritual Dialogue*, Arabic edition and English translation by James W. Morris, London, I.B. Tauris, 2001, et Henry Corbin, « L'initiation ismaélienne ou l'ésotérisme et le Verbe », in *L'Homme et son ange*, Paris, Fayard, 1983, p. 81-205.

s. Cf. le travail magistral du regretté Charles Mopsik : *Le Livre hébreu d'Hénoch ou Livre des Palais*, traduit de l'hébreu, annoté et introduit par Charles Mopsik, Lagrasse, Verdier, 1989.

t. Melchisédech, prêtre de El Elyon à Jérusalem, bénit Abraham et en reçoit la dîme (Gen. 14,20) et fonde ainsi la royauté d'Israël (cf. H. Cazelles, *Le Messie de la Bible*, édition nouvelle, Paris, Desclée, 1995, p. 56 *sq*.). Le psaume 110 confortant cette dignité royale intronise le sacerdoce « selon Melkisedek » (*ibid*. p. 149). Sur le rapprochement entre la naissance miraculeuse de Melchisédech et celle du Christ, ainsi que l'imitation de l'Ascension d'Isaïe par II Hénoch, cf. Jean Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, 2[e] éd., Paris, Desclée-Le Cerf, 1991, p. 274 *sq*. Dans l'islam ismaélien, la figure de l'Imâm est homologuée à celle de Melchisédech, lui-même identifié à Khadir et à Élie. Melchisédech, Simon-Pierre, 'Alî ibn Abî Tâlib sont des manifestations particulières de l'Imâm éternel.

SALMÂN PÂK
ET LES PRÉMICES SPIRITUELLES DE L'ISLAM IRANIEN

a. L'*'aql awwal* est la Première Intelligence, première émanée de l'Essence divine. La *nûr muhammadiya* est la Lumière muhammadienne éternelle, homologuée par les penseurs sunnites à l'Intelligence universelle ou Première Intelligence, et par les

shî'ites duodécimains au Plérôme des Quatorze Immaculés, Muhammad, Fâtima et les douze Imâms.

b. Le *wasî* est le légataire, chargé de l'héritage. Dans le vocabulaire technique du shî'isme, ce terme désignera le légataire d'un prophète envoyé avec un Livre saint, un message ; chaque prophète a ainsi un légataire, chargé de préserver son message et d'en révéler l'ésotérique. Le *wasî* de Jésus est Simon Pierre.

c. Le *muhâjir* est celui qui a fait hégire, s'est exilé à Yathrib (Médine) avec les premiers musulmans.

d. Selon la foi shî'ite, Salmân al-Fârisi, Abû Dharr al-Ghiffârî, al-Miqdâd b. al-Aswâd al-Kindî et 'Ammâr b. Yâsir sont les quatre piliers du shî'isme originaire, pour avoir soutenu avec une ardeur sans mélange les droits de 'Alî à la succession du Prophète.

e. Les *Ansâr*, litt. les « aides », les « alliés », sont les gens de Yathrib qui accueillent Muhammad et ceux qui ont fait hégire, et combattront avec eux, formant ainsi avec eux la première communauté musulmane.

f. Litt. « les bonnes qualités » : les caractéristiques essentielles de l'excellence de Salmân.

g. Muhammad al-Bâqir († 114 h/732) cinquième Imâm reconnu par les shî'ites duodécimains et ismaéliens. Grande autorité théologique et juridique et source de nombreuses traditions shî'ites.

h. Le 25 ramadân 129 h (9 juin 747), Abû Muslim, désigné par le prétendant 'abbasside Ibrâhim pour prendre la tête de l'organisation clandestine qui, unissant des partisans des Alides et des partisans des 'Abbassides, prépare la chute des Omeyyades et le rétablissement de l'imamat « légitime », déclenche la révolte au Khurâsân, sous le drapeau noir et prononce la *khutba* au nom de « l'Imâm attendu ». Il est investi de la charge de wazir Âl Muhammad : chef militaire commandant au nom de la Famille de Muhammad. Après avoir réussi dans son entreprise révolutionnaire, Abû Muslim sera exécuté en 137 h/755, avec les autres chefs de l'insurrection, par les nouveaux maîtres du pouvoir, qu'il aura mis sur le trône.

i. « Ô Salmân, te voici devenu la cassette de ma science et la mine de mon secret, le code de ce que je prescris et interdis, te voici désormais le correcteur des croyants suivant mes disciplines, tu es, et par Dieu, le Seuil [*al-Bâb*] où loge la science de l'exégèse et de la lettre, le dedans du secret et le secret du secret. Tu as été béni dans ton début et dans ton terme, au-dehors et au-dedans, vif et mort. » Hadîth attribué à Muhammad et à Ja'far al-Sâdiq, VI[e] Imâm, s'adressant à son disciple Abû l-Khattâb.

j. « Vous imposez le vieillard [= Abû Bakr] mais vous abandonnez les Gens de la maison de votre Prophète » et « Vous imposez le trésor, mais vous abandonnez la mine du trésor ».

k. Les Hârithiya ou Harbîya sont les disciples de 'Abdallâh b. al-Harb (ou al-Hârith) al-Kindî, formant une secte issue des partisans de 'Abdallâh b. Mu'âwiya, descendant du frère de l'Imâm 'Alî, Ja'far, secte « extrémiste », adepte de la transmigration des âmes, et proche, en ses croyances, des courants shî'ites qui contribuèrent à la formation des mouvements insurrectionnels radicaux.

LA « FUTUWWA », OU « PACTE D'HONNEUR ARTISANAL » ENTRE LES TRAVAILLEURS MUSULMANS AU MOYEN ÂGE

a. Sur les relations entre Muhammad et les clans juifs présents à Médine, voir W. Montgomery Watt, *Mahomet à Médine*, Paris, Payot, 1959, p. 231-261, et Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris, Albin Michel, 1969, p. 114-117 et 158 *sq.* Le clan juif des Banû Nadîr fut chassé de Médine en l'an 4 de l'hégire (août ou septem-

bre 625) et le clan des Qurayzah, malgré sa soumission, fut traité avec la plus extrême cruauté : tous les hommes furent mis à mort, et les femmes et les enfants furent vendus comme esclaves.

b. Voir *infra* « L'influence de l'Islam au Moyen Âge sur la fondation et l'essor des banques juives ». Les établissements bancaires de Joseph Ibn Pinchas, d'Aaron Ibn Imrân, à Bagdad, s'intitulaient « Changeurs de la Porte ». Des Juifs devinrent fermiers généraux et marchands d'esclaves en gros, en Iran et en Asie centrale ; Les Juifs de Bokhara étendaient leurs activités bancaires jusqu'en Chine, d'autres exerçaient le contrôle des pêcheurs de perles de la mer Rouge. Le commerce avec la Chrétienté passait le plus souvent par eux. Cf. Aly Mazaheri, *La Vie quotidienne des musulmans au Moyen Âge, X^e^ au XIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1951, p. 303.

c. Cette thèse, souvent réaffirmée par Louis Massignon, est controversée. Sans doute la « caste » des scribes joue-t-elle le rôle d'une classe dominante, grâce à ses diverses fonctions religieuses ou politiques, mais les *bâzârs*, les *khânehs* et les marchés furent aussi les viviers de formation d'une bourgeoisie urbaine dont le rôle politique et social ne cessa de s'accroître, jusqu'au XXe siècle, y compris comme foyers d'insurrections ou de contestation politique. L'élite sociale est certes, d'abord, celle des savants (*'ulamâ'*), mais elle est aussi celle des commerçants. Cf. Simha Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque 'Abbasside, IXe-XIe siècle*, Paris, Maisonneuve, 1981, p. 19-21.

d. Husayn Ibn 'Alî (IIIe Imâm, tué à Kerbela en 61 h/680) épousa, entre autres femmes, la fille de Yazdagird III, dernier empereur sassanide (selon les shî'ites), celle qui sera la mère du IVe Imâm, 'Ali Zayn al-'Abidîn. Sur la figure, les légendes, l'histoire et les échos de cette princesse, « Shahrbânû », dite « Mère des Imâms », voir maintenant : Mohammad-Ali Amir-Moezzi, « Shahrbânû, Dame du pays d'Iran et mère des Imâms : entre l'Iran préislamique et le shî'isme imamite », in *La Religion discrète*, *op. cit.*, p. 49-86.

e. Raccourci pour le moins saisissant. 1° L'Encyclopédie des Frères de la Pureté (*Ikhwân al-Safâ'*) est, sans doute, l'exposé de la doctrine des ismaéliens qui préparaient l'accession au pouvoir du mouvement fâtimide (voir les arguments d'Yves Marquet, *in* « Les Épîtres des Ikhwân al-Safâ', œuvre ismaïlienne », *Studia Islamica*, t. LXI, 1985, p. 57-79). Rédigées entre 350 h/961 et 370 h/980, les Épîtres des Frères de la Pureté sont antérieures à la conquête de l'Égypte par les Fâtimides et leur rédaction s'achève au moment où celle-ci a lieu. 2° C'est le 29 rabi' II/15 janvier 910 que l'Imâm Abû 'Abd Allâh prit publiquement le titre de Mahdî et de Prince des Croyants, mais c'est le quatrième des quatre premiers Imâms/califes fâtimides, al-Mu'izz, qui partit d'Afrique du Nord pour l'Égypte, et Le Caire (*Al-Qâhira*, La Victorieuse) fut fondée en 359 h/970. 3° La doctrine fâtimide peut difficilement être assimilée à l'ésotérisme radical (primat du *bâtin* sur le *zâhir*) que l'on constate chez les carmates ou les autres mouvements extrémistes ismaéliens. Bien au contraire, le califat fâtimide voulut fonder son autorité sur l'équilibre entre l'exercice de la *shari'a* et l'enseignement de son ésotérique (réservé aux grades initiatiques de l'organisation, al-Da'wa). 4° La religion des druzes est née d'une scission, provoquée, au temps d'al-Hakim, sixième calife fâtimide, par une *disputatio* entre dignitaires sur la présence de la divinité dans l'Imâm Hakim. Les dignitaires favorables à cette thèse, minoritaires, furent les fondateurs d'une nouvelle secte, vigoureusement combattue par les intellectuels ismaéliens fâtimides (par ex. al-Kirmânî). Dans le système structural des grades de la hiérarchie humaine, selon les Fâtimides, hiérarchie correspondant aux degrés du monde invisible émané de l'instauration primordiale, le couple de termes « le Parlant » (= le révélateur, le prophète envoyé avec un message) et « le Fondement » (= de l'Imâmat), couple dont la manifestation était, en ce cycle de l'histoire sainte, le couple Muhammad-'Ali, dominait la hiérarchie des grades humains, en correspondance avec le couple formé des deux hypostases néoplatoniciennes (l'Intelligence universelle, l'Âme universelle). À ces couples correspondaient les deux arcs du

cercle de la révélation : l'arc de la descente de la *shar'ia*, l'arc de la remontée, de l'exégèse spirituelle. Il semble que la religion des druzes, en accordant à Salmân une place plus élevée, celle d'une guidance comparable à celle que l'article sur Khadir nous exposait, celle que Louis Massignon ici repère, décale inévitablement la place du couple Muhammad-'Ali. On ne peut faire comme si l'ismaélisme et la religion des druzes avaient, sur le fond, une *commune* vocation « salmânienne », quelle que soit l'importance de Salmân pour toutes les sectes ou branches du shî'isme. Cf. Marshall G. S. Hodgson, « Al-Darazi and Hamza in the Origin of the Druze Religion », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 82, n° 1, janv.-mars 1962, p. 5-20, et David Bryer, « The Origins of the Druze Religion », *Der Islam*, Bd 52, Heft 1, Berlin/New York, 1975, p. 47-83 et *ibid.*, Bd 52, Heft 2, 1975, p. 239-262.

f. L'initiative du calife 'abbasside Abû l-'Abbâs Ahmad al-Nâsir li-Dîn Allâh (1158-1225) consista à prendre la tête de la Futuwwa. Certes, de mouvement populaire qu'elle était, la Futuwwa se mitigea, par l'introduction des Grands et de leurs clientèles. Cependant, soutenue par Abû Hafs 'Umar Suhrawardî, conviant d'autre part les shî'ites à la réconciliation, l'entreprise avait une vocation universaliste visant à restaurer l'autorité du califat 'abbasside, sur la base d'une vie spirituelle intégrant soufisme sunnite et shi'isme duodécimain, qui n'était pas sans grandeur. On comprend mal que Louis Massignon la dévalorise ; il est vrai que les prévenances de Nâsir pour les shî'ites duodécimains ne sont pas pour lui plaire.

g. Cf. Ibn Khaldûn, *Muqaddima*, VI, chap. XVI, *op. cit.*, p. 929.

h. *Tigh-bend* : terme persan, « celui qui attache le glaive », « l'écuyer ». Cf. Desmaisons, *Dictionnaire persan-français*, Rome, 1913, I, p. 553.

i. *Lu'bat-bâz* : terme persan, « joueur », « comédien ». Cf. Desmaisons, *Dictionnaire persan-français*, *op. cit.*, III, p. 273.

j. Abû Muslim rallia (en 746 environ) en Khorasan les partisans shî'ites, enrôla les tribus arabes installées autour de Merv, et chassa l'armée omeyyade de l'Iran oriental. En 749, Kûfa (sud de l'Iraq) tombait et un nouveau calife y fut proclamé. C'était le triomphe de la « révolution abbasside ». Abû Muslim, animé d'une foi messianique, fut mal récompensé. Ses partisans, regroupés en Khorasan, le divinisaient (du moins ce fut le chef d'accusation retenu par les nouvelles autorités). Il fut mis à mort en 755. Sur la cristallisation, autour de la figure d'Abû Muslim, de diverses tendances hétérodoxes, transmigration, incarnationnisme, etc., proches de l'ancien mouvement mazdakite, mouvement social iranien visant l'instauration d'un royaume égalitaire, cf. Dominique Sourdel, *L'État impérial des califes abbassides*, Paris, PUF, 1999, p. 58-59.

k. Les Dünmeh sont des juifs sectateurs du « Messie » Sabbataï Zevi (1626-1676), vivant principalement à Salonique, se perpétuant sous le voile de l'Islam. Cf. G. Scholem, *Sabbataï Tsévi*, *op. cit.*, index s.v. et *id.*, *La Kabbale*, *op. cit.*, 1998, p. 497-504. Ces sectaires, interprétant l'apostasie de Sabbataï Zevi, converti à l'islam, comme la réalisation d'une mission eschatologique, décidèrent de devenir musulmans. Plusieurs de leurs membres furent militants du mouvement des Jeunes-Turcs. La première administration qui prit le pouvoir après la révolution des Jeunes-Turcs (1909) comptait trois ministres d'origine dünmeh. Il fut même dit (à tort ?) que Kemal Atatürk était d'origine dünmeh (G. Scholem, *La Kabbale*, *op. cit.*, p. 502).

NOUVELLES RECHERCHES SUR SALMÂN PÂK

a. Voir *supra*.

b. Le *Dênkart*, vaste ouvrage d'apologie de la religion mazdéenne, fut probablement rédigé au Xe siècle (ou au IXe siècle, selon Mary Boyce), dans le contexte dramatique de la conquête musulmane. Comme l'écrit le père de Menasce : « L'offensive est

désormais une tactique indispensable au dualisme s'il doit subsister : la nouvelle religion est celle d'un envahisseur et la tolérance accordée par l'Islam aux juifs et aux chrétiens ne s'étend aux « mages » que dans une mesure plus restreinte » (Jean-Pierre de Menasce, o.p., *Une encyclopédie mazdéenne Le Dênkart*, Paris, PUF, Bibliothèque de l'EPHE, Section des sciences religieuses, vol. LXIX, 1958, p. 5). Sur la connaissance que les mazdéens pouvaient avoir du christianisme, voir la note du père Jean de Menasce, *Le Troisième Livre du Dênkart*, Paris, Klincksieck, 1973, chap. XL, p. 384.

c. Thèse souvent soutenue par Massignon (cf. *Mubâhala*, etc.) que celle d'une abstention de 'Alî, et donc d'une initiative singulière de Fâtima, lors de la succession du Prophète. Cette thèse a pour but de ruiner tout un ensemble de croyances shî'ites, en confondant deux plans de réalité : la lutte pour la succession légitime, et la mission spirituelle de 'Alî. Ces deux plans ne sont, bien entendu, pas séparables. Encore convient-il de ne pas forcer le trait. Pendant les califats de Abû Bakr et de 'Umar, il est exact que 'Alî Ibn Abî Tâlib se retira à Médine, s'abstenant de toute activité (son absence de la conquête musulmane est frappante). C'est sous le califat de 'Uthmân (23-35 h/644-656) que 'Alî et ses partisans se manifestèrent publiquement dans une politique de résistance, qui, après l'assassinat de 'Uthmân et l'érection de 'Alî au califat, conduira à la Fitna, à la division des musulmans. Ceci ne saurait contredire le fait que 'Alî, si hésitant qu'il ait été, a toujours conçu sa mission comme le prolongement de celle du Prophète, et qu'il ne s'agit pas ici d'une simple affaire de « légitimité », au sens que prend ce terme dans le cadre des dynasties monarchiques occidentales.

d. Sur ce point, voir p. 910, « La "Futuwwa"... », note d.

NOTE SUR L'ISLAM ET LA VIEILLESSE

a. La bataille de Siffîn (657) vit s'affronter l'armée de 'Alî ibn Abî Tâlib, alors calife désigné de la communauté musulmane, et les troupes de Mu'âwiya, composées pour l'essentiel des garnisons de Syrie, et des fidèles des clans omeyyades. La bataille, qui semblait tourner à l'avantage de 'Alî, fut interrompue par une proposition d'arbitrage que les shî'ites considèrent comme une ruse de Mu'âwiya, et que la majorité des musulmans accepta. Les Kharijites (litt. « ceux qui sortirent » des troupes de 'Alî) renièrent alors leur Imâm, coupable d'une faiblesse indigne, à leurs yeux, de sa légitimité, et, au terme de la transaction, 'Alî fut la dupe de l'arbitrage.

b. « Anormal » semble ici étrange. Sauf à supposer une faute d'impression, on comprendra que le lien des prophètes les uns avec les autres n'est pas la traduction d'une succession continue, « normale », mais d'une abrogation voulue par Dieu d'une Loi antérieure par une Loi nouvelle, bref d'un événement, dans une série discontinue, selon le modèle du temps eschatologique que Massignon expose souvent.

c. Il semble aujourd'hui douteux qu'il ait existé un rapport entre les Esséniens et les écrits pseudépigraphiques conservés par les premiers chrétiens. Voir André Caquot et Marc Philonenko, « Introduction générale », in *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », p. XXXVI-XL. Louis Massignon se réfère sans doute au texte essénien intitulé « Règle de la communauté » (cf. *ibid.*, p. 9-52).

MUTANABBÎ, DEVANT LE SIÈCLE ISMAÉLIEN DE L'ISLAM

a. Vladimir Ivanow, *A Guide to Ismaili Literature*, London, The Royal Asiatic Society, Prize Publication Fund, vol. XIII, 1933. Husayn F. Al-Hamdânî, « Some Unknown Ismâ'ili Authors and their Works », *JRAS*, 1933, p. 359-378. A. A. Asaf Fyzee, « Materials for an Ismaili Bibliography », *JBRAS*, vol. 11, 1935, p. 39-65.

b. Adam Mez († 1917), *Die Renaissance des Islams*, Heidelberg, 1922.

c. La ville de Mahdiyya (= la cité du Mahdî) fut fondée, sur la côte orientale de l'Ifriqiyya, par l'imâm ismaélien 'Abd Allâh al-Mahdî bi-llâh (imâm de 297 h/909 à 322 h/934), qui exerça son autorité califale depuis ce très commode quartier général. C'est depuis ce port de mer que partirent les nombreuses expéditions maritimes des Fâtimides, sur les côtes de Lombardie, de Calabre, du sud de la France (sac de Gênes en 934, occupation temporaire de la Corse et de la Sardaigne, etc.). En 534 h/1148, le roi de Sicile Roger II chassa les musulmans pro-abbassides, qui avaient eux-mêmes repris Mahdiyya aux Fâtimides, de cette place forte.

d. Le IVe/Xe siècle est dit « siècle ismaélien » de l'Islam pour bien des raisons : d'abord, l'expansion du pouvoir califal des Fâtimides, depuis le Maghreb jusqu'au nord de la Syrie, de Fès jusqu'à Damas, du Caire jusqu'au sud de l'Arabie, régnant donc sur les villes saintes de l'islam, La Mecque, Médine, Jérusalem, sans oublier l'Égypte tout entière. Ensuite, la vigueur des insurrections fomentées par l'autre grande famille de l'ismaélisme, les Qarmates, et l'instauration de leur royaume du Bahrein, qui leur donnait le contrôle de la presqu'île arabique. Enfin l'existence de principautés shi'ites (comme celle des hamdanides en Syrie, que Mutanabbî servit), sans omettre les menaces directes que les ismaéliens ne cessèrent de faire peser sur le califat abbasside, lui-même sous la tutelle shi'ite des Buwayhides, réduit à une partie de l'Iraq et de l'Iran, et concurrencé à l'est, au Khurasan, par une dynastie shî'ite, celle des Samanides. C'est le siècle où éclosent les chefs-d'œuvre de la pensée ismaélienne et où ils influencent grandement les monuments de la philosophie islamique. Sans l'initiative incongrue du calife al-Hakim, qui par pur caprice persécuta les chrétiens, déclenchant ainsi la première croisade, l'entrée en scène des Latins, de ceux de Sicile comme de ceux de France n'eût pas provoqué l'affaiblissement du califat fâtimide, et par voie de conséquence, l'entrée en scène des dynasties turques et kurdes, sunnites, qui rétabliront progressivement l'équlibre, puis la victoire des 'Abbassides, avant que les vagues mongoles ne changent définitivement le paysage géopolitique.

e. Il semble qu'il y ait ici une confusion. En 290 h/903, une imprudente offensive conduite par Yahyâ, fils de Zikrawayh, lequel avait établi un pouvoir fragile, au nom du Mahdi ('Abd Allâh) à Salamiyya et Hims, sur l'Oronte, fut défaite et Yahyâ fut tué. Le Mahdi lui-même, après la destruction de sa résidence à Salamiyya, se retira en Égypte. Voila pour les Fâtimides. Quant aux Qarmates, il est exact que le calife 'abbasside al-Mu'tadid (279-289 h/892-902) réprima avec succès leurs offensives en Iraq entre 287 h/900 et 289 h/902.

f. Al-Mu'ayyad fi l-Dîn Abû Nasr Hibat Allâh b. Abî 'Imrân Mûsâ b. Dâ'ûd al-Shirâzi, né vers 390 h/1000 à Shirâz, fut chef de mission dans le Fars, avant de rejoindre l'Égypte où il devint un enseignant renommé en sciences religieuses ismaéliennes. En 450 h/1058, il fut nommé Dâ'i al-Du'ât (sommet de la hiérarchie des « missionnaires » ismaéliens), placé à la tête du Dâr al-'ilm (université des sciences religieuses, centre de formation de l'élite fâtimide), où il prononça ses fameuses « conférences » (*Majâlis*). Il eut alors une correspondance avec le poète al-Ma'arri sur le végétarisme. Cette correspondance est incluse dans la 13e conférence du 6e volume des *Majâlis*. Elle a été éditée, traduite et commentée par D.S. Margoliouth, « Abû'l-Alâ al-Ma'arri's Correspondence on Vegetarism », *JRAS*, 1902, p. 289-332.

g. Abû l-Tayyib Ahmad b. al-Husayn al-Ju'fi (notre Mutanabbî) est né à Kûfa en 303 h/915 dans le quartier de Kinda, en un clan yéménite. Son nom complet est : Abû l-Tayyib b. Mirra (ou Marra ?) b. 'Abd al-Jabbar al-Ju'fi al-Kindî al-Kûfî, ou : Ahmad b. al-Husayn b. 'Abd al-Samad al-Juf'î (cf. *Sharh Diwân al-Mutanabbi*, Beyrouth, 1422 h/2002, t. 1-2, p. 13).

h. Muhammad b. Abi Zaynab al-Asadî, Abû l-Khattâb était bien originaire de Kûfa. Dâ'i de l'Imâm Ja'far al-Sâdiq, il fut crucifié avec plusieurs de ses partisans en 138 h/

765 ou 145 h/762. Ses partisans, les Khattâbiyya ont soutenu que leur maître avait été un prophète envoyé par Ja'far, lui-même étant la manifestation humaine de Dieu. Ils soutenaient aussi l'existence de deux prophètes : Ja'far, « prophète énonciateur » (*nâtiq*) et Abû l-Khattâb, chargé de l'ésotérique, « prophète silencieux » (*sâmit*). On peut voir dans cette prophétologie la lointaine origine de la prétention que l'on prête à notre poète (al-Mutanabbî : celui qui se dit prophète, qui a été fait prophète). Ce type de « prophétie » se rattache à la fonction symbolique et initiatique de Salmân. Selon Ivanow (*Ibn al-Qaddâh. The Alledged Founder of Ismailism*, 2ᵉ éd. rev., Bombay, Ismaili Society, 1957, p. 105-107) l'Esprit (*rûh*) aurait quitté Ja'far pour habiter la personne de Abû l-Khattâb, et après la mort (ou occultation) de celui-ci, l'Esprit aurait passé dans la personne de Muhammad Ibn Ismâ'îl, petit-fils de Ja'far. Or, les Qarmates avaient pour foi essentielle la croyance dans le « retour » de Muhammad Ibn Ismâ'îl, considéré par eux comme le Septième Prophète « énonciateur » du Dogme final, abrogeant les six grandes révélations antérieures, le Mahdî attendu. Si Mutanabbî s'est rattaché aux Qarmates, comment a-t-on pu le considérer lui-même comme « devenu prophète » ? Est-ce au titre d'agent « silencieux » du Septième Prophète attendu ? Quant aux incursions des Qarmates à Kûfa, elles furent le fait des troupes de Abû Tâhir, maître du territoire du Bahrein, qui saccagea Kûfa en 315 h/927. Les Qarmates de l'Iraq se soulevèrent dans les régions de Wâsit et de Kûfa en 316 h/928-929. C'est en 317 h/930 que Abû Tâhir entra dans l'enceinte sacrée de La Mecque, massacra les pèlerins et déroba la Pierre noire du Temple de la Ka'ba.

i. C'est à Samâwa que se réfugia la famille de notre poète révolutionnaire, âgé de dix-sept ans. Or, en ce lieu résidaient les Banû Kalb, prêts à la révolte. Selon Blachère, Mutanabbî n'avait pas adhéré à la secte qarmate. Cependant, Blachère relève que sa conception de l'imâmat est conforme à celle des Qarmates et qu'il eut plus que de l'indulgence pour le raid d'Abû Tâhir à La Mecque et le vol de la Pierre noire. Mutanabbî se mit à la tête des Bédouins révoltés. Ils furent défaits. Jeté en prison à Hims (322 h/933), Abû l-Tayyib fut contraint de rétracter ses « erreurs » et fut remis en liberté après deux années d'emprisonnement. C'est de cette brève épopée qu'il conservera le surnom d'al-Mutanabbî. Cf. Blachère-Pellat, *Encyclopédie de l'Islam*, s.v. p. 771, col. 2.

j. Le légendaire 'Abd Allâh b. Maymûn al-Qaddâh, qui n'était pas un Alide, fut, selon la propagande anti-ismaélienne, le progéniteur de la lignée des Imâms-califes fâtimides. Selon ces récits, Maymûn al-Qaddâh était un disciple de Abû l-Khattâb. Il aurait aussi été un daysanite, adepte du gnostique chrétien Bardesane. Il aurait organisé un mouvement insurrectionnel en faveur de Muhammad Ibn Ismâ'îl, Septième Prophète attendu. Accusé d'athéisme et de pratiques libertines, il aurait rejoint Salimiyya en 261 h/874, et aurait « converti » Hamdan Qarmat, le fondateur éponyme des Qarmates. Louis Massignon est tributaire de ce roman (cf. *supra* son article sur le « *De Tribus Impostoribus* »), roman non dénué de traits d'exactitude, mais faux sur un point essentiel : notre homme n'a rien à voir avec une « lignée charnelle » des Imâms fâtimides. Cf. F. Daftary, *The Ismâ'ilis. Their History and Doctrines*, 2ᵉ éd., Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 102-103, et les travaux décisifs de V. Ivanow, *The Alledged Founder of Ismailism*, Ismaili Society Series A, n° 1, Bombay, 1946 et édition revisée : *Ibn al-Qaddâh (The Alledged Founder of Ismailism)*, Ismaili Society Series A, n° 9, Bombay, 1957.

k. Louis Massignon entend par « relativisme » la croyance en l'unité et l'identité éternelles d'une signification (*ma'nä*) cachée, ésotérique de la religion vraie, se voilant, depuis le cycle d'Adam jusqu'au cycle de Muhammad, sous diverses et successives révélations exotériques (*zâhir*), que le Septième Prophète, le Mahdî abrogera, révélant en sa Personne l'unique vérité (*haqîqa*) divine, jusque-là cachée. Les révélations antérieures sont donc « relatives » à un temps déterminé, désormais dépassé, ce qui, selon Massi-

gnon, conduit au scepticisme poétique de notre auteur. Cette interprétation se trouve clairement exposée dans l'article de Louis Massignon « Karmatians (Karmati, pl. Karâmita) : Carmathians » de la *Short Encyclopaedia of Islam*.

l. Rappelons que, pour Louis Massignon, les Sînîya professent que Salmân devient ange et concentre le secret spirituel de la divinité, secret qu'il communique au Prophète (*nabî*), Muhammad (le Mîm), lequel le transmet à l'Imâm ('Alî, le 'Ayn). Salmân est la typification terrestre de l'ange Gabriel comme Ange de la Révélation. Tandis que le Prophète rend manifeste la Loi (*sharî'a*), Salmân manifeste la vérité gnostique (*haqîqa*) de l'Imâm. Cf. le propos attribué à l'Imâm : « Salmân procède de moi, et moi de Salmân » (*Shenakht-e Imâm*, p. 33, 42-44). La conception que Mutanabbî se ferait de son propre rôle correspondrait ainsi à la pénétration de l'Esprit (*rûh*), inspirant le Sîn (*Salmân*). Sur les Sînîya, voir Henry Corbin, « Le "Livre du Glorieux" de Jâbir ibn Hayyân », in *L'Alchimie comme art hiératique*, Paris, Éditions de l'Herne, 1986, p. 163, 167-177.

m. Conformément à l'*erratum* placé par Louis Massignon à la fin de son article dans l'édition originale, nous corrigeons. Voici le texte de cet *erratum* : « P. 9, il faut probablement corriger le mot "*khudûd*" en "*'ukhdûd*" (il s'agit de comparaisons entre les martyrs de Najrân et des disciples d'Ibn Sabâ – voir mon "explication du plan de Kûfa", *Mélanges Maspero*, tome III, p. 347, note 8 ; ce qui ne détruit pas d'ailleurs l'allusion indiquée. »

n. Dans son *erratum*, Massignon supprime ces lignes et la note correspondante.

o. « Mère des souvenirs, maîtresse des maîtresses / Ô toi, tous mes plaisirs ! ô toi tous mes devoirs ! » (Charles Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, XXXVI, « Le Balcon ».)

LES NUSAYRÎS

a. R. Strothmann : *Maimun Ibn el-Kasim von Tiberias, um 968-1035. Festkalender der Nusairer : grundlegendes Lehrbuch im Syrischen Alawitenstaat, Islam* 27, 1946, 14, 273 p. *Id., Die Nusayri im heutigen Syrien, Nachr. Akad. Wis.*, Göttingen, Phil.-Hist. Kl., 1950, p. 29-64. *Id., Die Nusayri nach Ms arab. Berlin 4291. Doc. isl. ined.*, 1952, p. 173-187.

b. On trouve ce système de cryptographie dans des textes ismaéliens, aussi bien que dans les textes nusayris. Il s'agit d'un système assez simple de substitution de lettres connues des seuls initiés aux consonnes de la langue arabe ; leur usage signale un passage qu'il faut dérober au commun, selon une discipline de l'arcane très sévère. Cette réticence à laisser accéder à des sources écrites avait pu pousser Félix Dupont, qui connaissait bien le terrain, étant drogman et vice-consul de France à Lattaquié, à écrire, dans son Mémoire, que les Nusayris n'ont point de livres sacrés et qu'il leur est défendu d'écrire. Cf. *Journal asiatique*, sept. 1824, p. 131.

c. Ce serait un anachronisme que d'y voir une croyance obscurantiste et méprisante à l'égard des femmes. Il s'agit d'un dogme religieux précis. De même qu'il existe un monde spirituel lumineux, il existe un monde invisible ténébreux : schème dualiste. Or, le « grand monde ténébreux » se corporalise en un « petit monde des ténèbres » où les forces adverses du plérôme des êtres spirituels se matérialisent dans les corps des animaux et des femmes. Et voilà pourquoi la femme n'a point d'âme, et Fâtima, elle-même doit être « masculinisée » en Fâtim, pour tenir sa place dans les Cinq Personnes sacrées qui expriment la signification de la divinité cachée, et qui sont les Cinq du Manteau : Muhammad, 'Alî, Fâtim (= Fâtima), Hasan et Husayn.

d. Selon la doctrine d'Ibn Khattâb, l'essence divine est entièrement transcendante, au-delà de toute nomination ou de toute connaissance. Elle procède à l'émanation d'une sorte de première hypostase, qui sera seule à pouvoir recevoir dévotion, culte et

connaissance, et qui est désignée sous le terme « *al-Ism* », « le Nom ». Dans la perspective nusayrie, l'essence divine est conçue comme « sens caché » (*ma'nā*), dont le *Ism* est l'énonciation. Le Nom y correspond donc au Mîm, à Muhammad, prophète « énonciateur » (*nâtiq*), inférieur à celui dont il est le Nom, le 'Ayn ('Alî), porteur du « sens caché ». Quant à Salmân, symbolisé par le Sîn, il est le Portail, ou le Seuil (*al-Bâb*). La structure est donc 'Ayn-Mîm-Sîn. Le rôle de Salmân est de gouverner les Cinq Personnes initiatrices éternelles, Miqdâd, Abû Dharr, Abû 'Abdallâh b. Rawhâla, 'Uthmân b. Maz'ûn et Qanbar, qui correspondent à cinq sahâba fidèles à 'Alî Ibn Abi Tâlib.

e. Dans son étude, René Dussaud ne cesse de procéder à des rapprochements suggestifs, parfois aléatoires, toujours passionnants, entre le système religieux des Nusayrîs et certains cultes païens de l'Antiquité tardive. Par exemple, il s'interroge sur l'expression al-'Alî al-A'lâ ('Alî, le Suprême), que l'on retrouve dans certains textes shî'ites plus traditionnels (duodécimains), et dont il voit la proximité avec l'ancien culte d'El-'Elioun = Zeus, et avec des divinités phéniciennes (*Histoire et religion des nosayris*, *op. cit.*, p. 52).

Onzième partie

FORMES SYMBOLIQUES EN TERRE D'ISLAM

LE RÔLE DES ÉTUDES TOTÉMIQUES EN ISLAMOLOGIE

a. James George Frazer (1854-1941). Son œuvre majeure, *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, parut d'abord en deux volumes en 1890. En 1900, une deuxième édition vit le jour, en trois volumes. L'édition définitive (en douze volumes) fut publiée de 1911 à 1915. L'ouvrage auquel fait ici référence Massignon, *Totemism and Exogamy*, parut en 1910. Nous renvoyons aux Introductions de Nicole Belmont et Michel Izard à l'édition récente du *Rameau d'or* (Robert Laffont, « Bouquins », 1999).

b. William Robertson Smith (1846-1894), grammairien, historien des religions, nommé à l'âge de vingt-quatre ans professeur de langues orientales et d'exégèse de l'Ancien Testament au Free Church College d'Aberdeen ; il fut nommé en 1883 professeur à l'université de Cambridge. Auteur, entre autres œuvres, de *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Cambridge, 1885) et de *The Religion of the Semites* (1889, 2e éd. 1894).

c. John Reed Swanton (1873-1958), anthropologue américain.

d. Cf. C. Monchicourt, *La Région du Haut Tell en Tunisie*, thèse de doctorat ès lettres, 1913 ; André Basset (1895-1956), *Textes berbères de l'Aurès (parler des Aït Frah)*, Alger, 1961 ; fils de René Basset (1855-1924), auteur de *Mille et un contes*, Paris, Maisonneuve, 1924 (rééd. par Aboubakr Chraibi, Paris, José Corti, 2005) ; Westermarck, *Les Cérémonies du mariage au Maroc* (1921) et *Survivances païennes dans la civilisation mahométane* (1935) ; Émile Laoust, *Mots et choses berbères*, Paris, 1920 (rééd. Rabat, 1963) et « Pêcheurs berbères du Sous », *Hespéris* 3, p. 236-264 et 297-361, 1923 ; Édouard Doutté, *Magie et religion en Afrique du Nord* (1908).

e. La tribu des Ouled Naïl est une tribu semi-nomade de pasteurs, sédentarisée dans le sud de l'Algérie (Bou-Saada). La réputation qu'évoque ici Massignon, celle qu'avaient les jeunes femmes des Ouled Naïl de pratiquer la prostitution, a reçu un éclatant écho, en littérature, grâce à André Gide (qui dit n'avoir pu donner à l'une d'entre elles, rencontrée à Biskra, que « de l'argent » ; cf. *Si le grain ne meurt*) et surtout à Pierre Louÿs qui ne connut pas auprès de cette Mériem le « fiasco » de son ami, et qui fit de cette jeune femme charmante sa maîtresse. Cette Ouled Naïl fit le bonheur de plusieurs habitués des *Mardis* de Stéphane Mallarmé. On en admirera le portrait dans Jean Delay, *La Jeunesse d'André Gide* (Paris, 1957, t. II, p. 303 *sq.* ; photographie hors texte). On l'admirera plus encore dans l'ouvrage de Jean-Paul Goujon, *Pierre Louÿs*, Paris, Fayard, 2002, où sa nudité intégrale confirme la haute réputation de sa tribu.

LES INFILTRATIONS ASTROLOGIQUES DANS LA PENSÉE RELIGIEUSE ISLAMIQUE

a. L'assertion selon laquelle l'astrolabe commença d'être fabriqué dans la ville de Harrân vient du *Fihrist* d'al-Nadîm (377 h/987-988). Cf. *Histoire des sciences arabes*, sous la direction de Roshdi Rashed, Paris, Le Seuil, 1997, t. I, p. 146. Les sabéens de Harrân (cf. *infra*) (*Sâbi'a*) sont présentés par Shahrastânî comme des adorateurs des astres, pour les raisons théologiques suivantes : ils pensent que les hommes ont besoin d'un intermédiaire pour connaître Dieu, « pour savoir l'obéissance qui lui est due, Ses ordres et Ses prescriptions ». Cet intermédiaire ne peut être qu'un être spirituel (*rûhânî*). Voici ce qu'écrit ensuite Shahrastânî : « Ensuite, comme les sabéens n'avaient pas su se limiter aux pures réalités spirituelles, s'en approcher par leurs substances et recevoir d'elles par leurs essences, un groupe se mit à implorer les "demeures" (*hayâkil*) de ces réalités spirituelles, c'est-à-dire les sept planètes et certaines étoiles fixes » (*Livre des religions et des sectes*, I, traduction avec introduction et notes par Daniel Gimaret et Guy Monnot, Louvain, Peeters, 1986, p. 631). Abraham est bien présenté comme celui qui est chargé de détruire cette astrolâtrie. Sur les *hayâkil* (temples où célébrer les « demeures » des réalités spirituelles), nous lisons que « les sabéens ont construit sous les noms des substances intellectuelles et spirituelles, et selon les formes des astres du ciel », des temples où rendre culte à ces astres et à leurs principes : temples de la Cause première, de l'Intellect, du Gouvernement, de la Nécessité, de l'Âme et temples des sept planètes (Saturne, Jupiter, Mars, le Soleil, Vénus, Mercure, la Lune). Cf. Shahrastânî, *op. cit.*, II, p. 171-172 (Guy Monnot).

b. Cf. *Das hermetische Prinzip in Mythologie, Gnosis und Alchemie*, session tenue à Ascona du 4 au 8 août 1942, publié dans *Eranos-Jahrbuch* IX/1942, Zurich, Rhein Verlag, 1943. Il est prouvé, par la consultation des archives Massignon, que Louis Massignon resta à Paris pendant cette période et n'assista pas à cette session du cercle Eranos.

c. Coran 6 : 76-78 : « Lorsque la nuit le recouvrit, il vit une étoile. Il dit : Cela, c'est mon Seigneur ! mais lorsqu'elle déclina, il dit : Je n'aime pas ceux qui déclinent. Puis, lorsqu'il vit la Lune se lever, il dit : Cela, c'est mon Seigneur ! mais lorsqu'elle déclina, il dit : Si mon Seigneur ne me guide pas, je serai alors du peuple de ceux qui s'égarent ! Mais, lorsqu'il vit le Soleil se lever, il dit : Cela, c'est mon Seigneur ! Cela est le plus grand ! mais lorsqu'il déclina, il dit : Ô mon peuple, je renonce ce que vous associez [à Dieu]. »

d. Coran 53 :19-20, sourate *al-Najm* : « Est-ce que vous avez vu al-Lât et al-'Uzza et Manât, la troisième, l'autre ? » On trouve une autre version du verset « satanique » « *tilka l-gharâniq al-'ulâ wa inna shafâ'atahunna laturtajâ* » Cf. Th. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, *op. cit.*, I, p. 100-102. Le terme *al-gharâniq*, que Louis Massignon traduit par « les Cygnes », peut sans doute renvoyer au terme qui signifie « Grue » ou, plus joliment, « Cygne », mais nous semble désigner plus sûrement les figures de beauté (jeune homme ou jeune fille) et, par conséquent, *les belles idoles* (cf. Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, t. II, p. 461).

e. « Embolisme », du grec *embolismos*, désigne l'intercalation de plusieurs mois dont les Grecs se servaient pour faire concourir l'année lunaire avec l'année solaire dans le cycle de dix-neuf ans ou autres (Littré). D'où l'adjectif « embolismique »

f. L'année lunaire se compose de 12 mois de 29 ou 30 jours. Des cycles de 30 ans se composent d'années avec alternance de mois de 29 et 30 jours, 11 des années du cycle comportant un jour de plus ajouté au dernier mois (de 29 jours) : années 2, 5, 7, 10, 13, 16, 18, 21, 24, 26 et 29. Cf. *Histoire des sciences arabes*, *op. cit.*, t. I (Regis Morelon), p. 31

g. Al-Bîrûnî (362 h/973-442 h/1050) a laissé 35 traités d'astronomie (dont 6 nous ont été transmis). Le plus important est *al-Qanûn al-Mas'ûdî* (« Les Tables dédiées à Mas'ûd »), ouvrage de 11 traités, composé autour de 426 h/1035. Cf. Régis Morelon, « L'astronomie orientale entre le VIIIe et le XIe siècle », in *Histoire des sciences arabes*, *op. cit.*, p. 66-69.

h. Coran 36 :39 : « la Lune à laquelle Nous avons déterminé des stations (*manâzil* : phases), jusqu'à ce qu'elle devienne comme une palme ancienne. » « *'âda ka l-'urjûn al-qadîm* ».

i. Les kalâzis ou qamaris (du mot *qamar* : lune) soutiennent que la divinité suprême est la Lune. Cf. R. Dussaud, *Histoire et religion des Nosayris*, *op. cit.*, p. 96 *sq.*

j. Les shamalis ou shamsis (du mot *shams* : soleil) soutiennent que Dieu, c'est-à-dire la manifestation de Dieu en 'Alî, a pour demeure le Soleil qu'ils identifient à Muhammad. Cf. R. Dussaud, *Histoire et religion des Nosayris*, *op. cit.*, p. 78 *sq.*

k. Sur Al-Mughira b. Sa'id al-'Ijli, cf. Shahrastânî, *op. cit.*, I, p. 515-518.

l. Henry Corbin évoque des « paroles intérieurement goûtées » (= *kalimât dhawqiya*) qui sont la suite du texte de Suhrawardî qu'il intitule alors (1939) l'épître de « l'Exil en Occident » (= *Le Récit de l'exil occidental*). Il écrit : « La Lune (*qamar*, masculin en arabe) nous est présentée comme l'amant de la reine des astres (le Soleil, *shams*, féminin). » « Regardant en lui-même, le pauvre amant n'y discerne plus rien qui ne soit rempli de cette lumière ; alors il s'écrie : *Ana 'l-Shams*, je suis le soleil. » Henry Corbin relève que cette locution théopathique ressemble au *Ana l-Haqq* de Hallâj, et en retrouve l'écho chez Bistâmî, Hallâj et d'autres « compagnons de l'Esseulement ». Henry Corbin, *Suhrawardi d'Alep († 1191) fondateur de la doctrine illuminative* (ishrâqî), Publications de la Société des études iraniennes n° 16, Paris, G.P. Maisonneuve, 1939, p. 37 *sq.*

m. Cf. Yves Marquet, « Les cycles de la souveraineté selon les épîtres des Ikhwân as-Safâ' », *Studia Islamica*, XXXVI, Paris, 1972, p. 47-69.

n. La *Filâha al-nabatiyya* ou « L'agriculture mésopotamienne » du « prétendu » Ibn Wahshiya aurait été composée à partir de traductions de l'araméen et conserverait une tradition syriaque plus ou moins apocryphe (*dixit Dictionnaire historique de l'Islam*, de J. et D. Sourdel, Paris, PUF, « Quadrige », 2004, p. 44).

o. Ce thème est singulièrement illustré dans l'admirable ouverture du *Livre des Rois* de Ferdousi, où le thème du Destin se noue à une cosmologie cyclique empruntée à l'ancien Iran. La sphère englobante (*falak*) est la roue du Destin, de la Nécessité, qui frappe les héros comme les humbles, et la morale la plus noble consiste à en accepter le décret. Quoi que puisse la volonté humaine, elle voit ses plans déjoués par le Destin inscrit dans les astres du Zodiaque, et le Temps (Zervan, dans l'ancien Iran) est la forme même du déroulement de ce conflit entre Destin et volonté. Nous nous permettons de signaler les études de notre regretté maître Shahrokh Meskoob, singulièrement en son dernier ouvrage, *Armaghân-e Mûr, Jostâri dar Shâh-Nâmeh*, Téhéran, 1386 h [*Souvenirs de la fourmi, Recherches sur le* Livre des Rois, en persan] où le chapitre premier est une admirable analyse de la question du « temps » dans le chef-d'œuvre de Ferdousi.

p. Abû l-Hasan 'Alî Ibn al-Rûmî († 896 ou 897), shî'ite zaydite et poète, né d'un père byzantin et d'une mère iranienne. Les derniers mots, en persan : *kadkhodâ va hay-lâj*, signifient « le maître de maison (= l'âme) et le corps matériel ».

IBN SAB'ÎN ET LA CRITIQUE PSYCHOLOGIQUE DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MUSULMANE

a. Michele Amari, historien des musulmans de Sicile, a publié un mémoire dans le *Journal asiatique* : « Questions philosophiques adressées aux savants musulmans par l'empereur Frédéric II » (février-mars 1853, p. 240-274).

b. F. A. Mehren, « Correspondance du philosophe soufi Ibn Sab'în Abd oul-Haqq avec l'empereur Frédéric II de Hohenstaufen, publiée d'après le manuscrit de la bibliothèque Bodléienne, contenant l'analyse générale de cette correspondance et la traduction du quatrième traité sur l'immortalité de l'âme » (*Journal asiatique*, oct.-nov.-déc 1879, p. 341-454).

c. Affirmation quelque peu téméraire : Ibn Sab'în soutient une doctrine de la *wahda mutlaqa* (unité absolue de l'être) qui n'est pas sans rapport avec la doctrine d'Ibn 'Arabî. Selon cette doctrine, dont le lointain écho pourrait bien se retrouver chez Mullâ Sadrâ, l'acte d'exister est un, et c'est l'acte d'exister divin. La quiddité des existants simplement « possibles », elle, n'a pas d'existence par elle-même, mais n'a qu'une indépendance illusoire, que la perception du sage défait, reconduisant le multiple à l'Unité absolue de Dieu. La dépendance du lexique d'Ibn Sab'în à l'égard des textes néoplatoniciens (*Liber de Bono*, *Théologie* dite *d'Aristote*) semble établie.

d. Ce court passage du *Budd al-'ârif* (éd. Beyrouth, *op. cit.*, p. 143) se situe dans un long examen des doctrines philosophiques, depuis les Anciens (Socrate, Platon, Aristote, Alexandre d'Aphrodise, etc.) jusqu'aux modernes (les philosophes de l'islam), dans un chapitre consacré à la question de l'intellect.

e. Ce texte suit immédiatement le précédent (*Budd al-'ârif*, éd. Beyrouth, p. 143 *sq.*). Ibn Sab'în cite les traités suivants de Fârâbî : *Kitâb mabâdi' ârâ' ahl al-madînat al-fâdila* (Cf. Richard Walzer, *The Perfect State*, Oxford, Clarendon Press, 1985) – à moins qu'il ne s'agisse du *Kitâb al-Milla wa nusûs ukhrâ* (éd. M. Mahdi, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1986) – et le *Kitâb al-siyâsa al-madanîya* (« Livre de la politique », cf. éd. Najjar, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1993). Ne peut-on faire l'hypothèse que le *Kitâb al-akhlâq* (« Livre de morale ») ici évoqué soit le *Tahdhîb al-Akhlâq* (« De la purification des mœurs ») du disciple de Fârâbî, Yahyâ b. 'Adî ? Pour une bibliographie raisonnée de Fârâbî, on consultera : Philippe Vallat, *Farabi et l'école d'Alexandrie*, Paris, Vrin, 2004, p. 379-387.

f. Le « portrait » d'Ibn Sînâ se trouve à la suite du précédent (*Budd al-'ârif*, éd. Beyrouth, p. 144). On relèvera qu'il pose la question de la « découverte » (litt. la « perception ») de la « philosophie orientale » (*al-falsafat al-mashriqiyya*) par Avicenne, philosophie « orientale » qui rattache la tradition à laquelle Ibn Sab'în appartient à celle que Suhrawardî entendit fonder, en se rattachant expressément à une « philosophie de l'Orient des lumières » dont la source se trouverait chez les sages de l'ancienne Grèce, que notre Ibn Sab'în reconnaît pour ses maîtres, mais aussi dans les Traités « mystiques » d'Avicenne. Disqualifiant Ibn Sînâ, Ibn Sab'în n'en cite pas moins, éloquemment, les *Ishârât* (sans doute pour son neuvième « *namat* » où Avicenne fait le portrait du sage accompli, largement emprunté à l'expérience du soufisme) et « ce qu'il présenta de façon symbolique » (et non l'allégorie !) dans *Hayy Ibn Yaqzân* (l'un des Récits symboliques d'Avicenne, édités et traduits par Henry Corbin, dans *Avicenne et le récit visionnaire*, *op. cit.*).

g. Le « portrait » de Ghazâlî suit les précédents (*Budd al-'ârif*, éd. citée, p. 144 *sq.*).

h. Les Lettres de direction spirituelle d'Ibn 'Abbâd de Ronda (1333-1390) se répartissent en deux recueils, *al-Rasâ'il al-kubrâ* et *al-Rasâ'il al-sughrâ* (Lettres majeures et Lettres mineures) ; le texte que traduit ici Louis Massignon appartient au premier d'entre eux (lithographié à Fès en 1320 h). Le regretté père Paul Nwyia s.j. publia le

second de ces recueils (*Lettres de direction spirituelle*, Beyrouth, Imprimerie catholique, 1958). Le présent texte fut publié par Massignon dans son *Recueil* (*op. cit.*, p. 146-148).

IBN SAB'ÎN ET LA « CONSPIRATION HALLÂGIENNE » EN ANDALOUSIE ET EN ORIENT AU XIII[e] SIÈCLE

a. Les Qurrâ' sont les détenteurs des sciences de la lecture du Coran, selon des chaînes d'autorité. Ils sont tout naturellement portés à être aussi des Muhaddithûn, c'est-à-dire des détenteurs des sciences relatives au *hadith*, aux *isnâds* ou chaînes de transmission de la *sunna* prophétique. « Lecteurs » ou « traditionnistes » sont peu portés à l'exégèse spirituelle (*ta'wîl*) des ismaéliens qui transgresse le sens littéral, ou à la représentation que les philosophes se font de l'histoire de la vérité, qui ne commence ni ne s'achève avec la révélation prophétique.

b. Lisân al-Dîn Muhammad Abû 'Abd Allâh Ibn al-Khatîb (712 h/1313-776 h/1374 ou 1375) illustra l'histoire politique, intellectuelle et littéraire de Grenade sous la dynastie des Nasrides (il est l'auteur d'une *Histoire de Grenade* : *Al-Ihata fî akhbâr gharnâta*). Il servit successivement Yûsuf I[er] et Muhammad V, qu'il accompagna en exil à Fès avant d'être son vizir, pour la seconde fois, en 763 h/1362. Son amitié tumultueuse avec Ibn Khaldûn transparaît dans les gracieuses missives que la *Muqaddima* nous a conservées. Par goût des intrigues, il se livra à une politique secrète avec les Mérinides du Maghreb contre son propre souverain. Il dut se réfugier auprès du sultan mérinide à Tlemcen. Lorsque le souverain mérinide fut déposé en 1374, son successeur abandonna Ibn al-Khatîb au nouveau vizir, Sulaymân Ibn Dâwûd : les gens de Grenade le réclamaient, et il fut rattrapé par leur accusation d'impiété, accablé par les « témoignages » d'un de ses élèves, emprisonné à Fès et étranglé dans son cachot. Ses écrits furent-ils autre chose qu'un prétexte pour masquer les raisons d'une liquidation politique, ou peut-on parler de persécution, au nom d'une « conjuration » ? Massignon penche pour la seconde hypothèse. Le roi du Maroc Mohammed V réhabilita la mémoire d'Ibn al-Khatîb en érigeant un tombeau pour son corps absent (il avait été brûlé et jeté hors les murs). Massignon, pour la première fois, évoque sans aucune sympathie deux figures de l'« intégrisme » : le théologien hanbalite Abû l-'Abbâs Taqi al-Dîn Ahmad Ibn 'Abd Allâh Ibn Taymiyya († 1328), auteur, notamment, d'une impressionnante collection de *fatwas* (*Majmû' Fatâwâ Ibn Taymiyya*, 35 tomes !), et Imâd al-Dîn Ibn al-Kathîr († 1373), qui a laissé un célèbre commentaire du Coran. Ces deux auteurs sont, aujourd'hui encore, les deux sources essentielles de l'argumentation « intégriste » sunnite. On insistera sur le renversement complet de l'attitude de Massignon. Si souvent, si longtemps il fut favorable au hanbalisme (il confia à Henri Laoust ce domaine d'étude ; cf. Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Takid Dîn Ahmad b. Taimiya*, Le Caire, 1939), convaincu qu'il était de la nécessité d'une réforme salafiste de l'islam. Le voici, tout au contraire, parlant d'intégrisme, et prenant, définitivement, le parti des falâsifa et des soufis, qu'il disjoint clairement de leurs ennemis littéralistes, devenus les agents zélés d'une « chasse aux sorcières » (rappelons que l'expression a un sens contemporain de cet article, avec le maccarthysme).

c. Al-Malik al-Zâhir Rukn al-Dîn Baybars al-Bunduqdârî (v. 1223-1277), sultan mamelouk qui s'illustra en stoppant net les incursions mongoles et en prenant maintes places fortes aux croisés et aux ismaéliens. Il se forgea une légende qu'illustre la littérature arabe (« Roman de Baybars »). La Kâmiliyya, ou Centre d'enseignement (*Dâr al-Hadîth*), doit son nom au souverain ayyoubide Malik al-Kâmil (v. 1180-1238) qui avait négocié à Damiette avec les croisés et qui rétrocéda, sans coup férir, Jérusalem et

Nazareth à Frédéric II. Aux yeux de Massignon, sa politique paraît être une tentative de concorde islamo-chrétienne.

d. *Al-Wahdat al-mutlaqa* : « l'Unité complète, absolue », c'est-à-dire la conception philosophique et mystique, professée par les disciples d'Ibn Sab'în, d'une totale identité de l'être, de l'étant et de l'essence divine.

e. L'accusation de *hulûl* (inhésion ou « incarnation », au comble de l'associationnisme, séjour du divin dans le créaturel) et de l'*ittihâd* (unification complète du créé et du Créateur, ou unification de l'intellect humain et de la science divine, permettant à l'homme qui actualise son intellect en puissance de s'unir à l'intellect divin) est fréquemment prononcée contre : les shî'ites, accusés de vénérer l'inhésion de la divinité dans la personne de l'Imâm ; les soufis, accusés de voir Dieu s'épiphaniser dans l'ensemble des formes des créatures ; les philosophes, qui accordent à l'intellect humain le pouvoir de devenir intellect actif, et de s'unir à l'intellect agent, voire de devenir intellect agent.

f. Il s'agit de la fameuse *Théologie* dite d'Aristote, composée, sous le contrôle du philosophe al-Kindî, d'extraits des trois dernières *Ennéades* de Plotin, entrelacés de gloses et ajouts divers, et qui fut une source majeure de la pensée philosophique en islam.

g. Muhammad Ibn 'Abd al-Jabbar Ibn al-Hasan al-Niffarî, contemporain de Hallâj (IVe h/Xe s.) a laissé un *Kitâb al-Mawâqif* dont on lira la traduction française : Niffarî, *Le Livre des stations*, traduit de l'arabe et présenté par Maati Kâbbal, suivi de « Vers une étrangeté familière » par Adonis (Sommières, Éditions de l'Éclat, 1989). Cet ouvrage fut commenté par Afîf al-Dîn al-Tilimsânî († 690 h) : *Sharh al-Mawâqif*.

h. Il s'agit de Shihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî, mis à mort à Alep, après un procès pour « hérésie » (*zandaqa*) en 1191, auteur du *Livre de la Sagesse orientale*, surnommé *Shaykh al-Ishrâq* (« maître de la sagesse illuminative ») ou *Shaykh maqtûl* (« maître mis à mort »). Souvent cité par Massignon, qui décida Henry Corbin à publier ses œuvres.

i. Abû 'Alî Ibn Sînâ (Avicenne) est placé dans cette liste de « ceux qui ont intimement réalisé en eux-mêmes le vrai » (*al-Muhaqqiqûn*), les maîtres spirituels, non pour ses œuvres « exotériques », mais pour les dernières pages de ses *Ishârât wa Tanbihât* (*Livre des directives et remarques*, trad. A. M. Goichon, *op. cit.*), la *Risâlat al-Tayr* (*Le Récit de l'Oiseau*) que L. Massignon connaissait par l'édition de F. Mehren et par l'ouvrage d'Henry Corbin (qu'il avait recensé dans les *Abstracta Islamica*) : *Avicenne et le récit visionnaire* (Téhéran Paris, 1952-1954, 2 vol.). On ne voit pas à quelle œuvre authentique d'Avicenne correspond le « *kufr haqiqî* » ou « impiété porteuse de vérité », qui doit être une qualification elliptique.

j. Massignon connaissait Abû Bakr Muhammad Ibn Tufayl († 581 h/1185) par Léon Gauthier, *Ibn Thofaïl, sa vie, son œuvre*, 1909, et l'édition que Gauthier donna de *Hayy ibn Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofaïl*, texte et traduction, 1900 (rééd. Paris, 1983).

k. Voir *supra* note b.

l. Dans l'ouvrage d'Ibn al-Khatîb *Jardin de la connaissance (ou de la définition) du Noble Amour* (nos références renvoient à *Rawdat al-ta'rîf bi l-hubb al-sharîf*, éd. Muhammad al-Kettanî, Beyrouth, 1970, 2 vol.), le texte que résume ici Massignon s'intitule « l'embranchement des Amants [mystiques : *al-muhibbîn*], leurs diverses catégories hiérarchisées et ordonnées » (t. 2, p. 533-554). Voici ces six catégories. 1. Les anciens sages et les premiers philosophes : Thalès de Milet, Anaxagore, Anaximène, Empédocle, Pythagore, Socrate, Platon, Plotin (*Aflûtîn*), Démocrite, les stoïciens, les péripatéticiens, les « philosophes de Macédoine », Plutarque, Zénon, Hermès (= Idris), Épicure, Homère, Euclide, Théophraste, Chrysippe, Aristote, Themistius, Alexandre d'Aphrodise, Archimède et quelques « médecins » (galéniques). 2. Les

sages de l'Inde : les tenants de la transmigration des âmes (*al-tanasukhiyya*), les Bahâdûniyya, les Bahûdiyya (cf. Shahrastânî – qui est la source de notre auteur –, *Livre des religions et des sectes*, *op. cit.*, t. 2, p. 540-542), les Mahâkâliyya, les Barkashbhaktiyya (cf. Shahrastânî, p. 548 et 549, spécialement la note 10), les Jalabhaktiyya, les Ahnihûtriyya (cf. Shahrastânî, p. 550 *sq.*). 3. Les mages : les sages perses mazdéens. 4. Les sabéens (ici encore, reprise de Shahrastânî). 5. Les adeptes des religions prophétiques monothéistes, juifs, chrétiens (« ceux qui croient en un Dieu en trois Personnes », p. 540). 6. Les musulmans. Les théologiens du Kalâm, les shî'ites, les Falâsifa, enfin ceux que mentionne ici Massignon (p. 554). Les « motifs » suhrawardiens d'Ibn al-Khatîb sont nombreux (par ex. p. 505, et sur les « *ahl al-anwâr* », les adeptes des « Lumières », selon Shahrazûri, disciple de Suhrawardî, p. 564 *sq.*). On relèvera la mention significative d'Ibn Sinâ, Ibn 'Arabi, Shahrastânî, Ibn Sab'în, Suhrawardî, 'Abd Allâh al-Ansârî (t. I, p. 46 *sq.*). La locution théopathique de Hallâj, *Ana l-Haqq*, est commentée p. 507, avec celle de Bistâmî, « Gloire à Moi ». On conviendra qu'une telle « histoire » de l'Amour spirituel était un motif d'inculpation politico-religieuse qui justifie l'importance que lui accorde Massignon.

m. L'école du Tajalli : l'école qui professe la manifestation, l'autorévélation de l'essence divine dans les « lieux de manifestation » du créé. Cette expression peut désigner aussi bien Ibn al-Fârid, Shushtarî qu'Ibn 'Arabî.

n. Abû Mahdî 'Isâ Ibn al-Zayyât : cf. *Muqaddima*, trad. A. Cheddadi, *op. cit.*, p. 931, 933 et 1141.

o. Cf. ici t. I, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique hallagienne : notion de "l'essentiel désir" ».

p. *Rûhâniya 'Isawiya* : spiritualité christique (de 'Isâ ibn Maryam). Thème capital de la doctrine d'Ibn 'Arabî.

q. Avicenne distingue avec soin l'être nécessaire par soi (Dieu a pour seule essence la pure existence) de l'être possible. Les ismaéliens professent que l'Essence divine est absolument inconnaissable (apophatisme radical). Le malentendu est, par conséquent, ici complet, qui conduit Massignon à débusquer un « monisme existentiel » où il n'y en a pas la moindre trace.

r. Massignon renvoie à un commentaire d'al-Tilimsânî mentionné par Serge de Laugier de Beaurecueil dans Ansârî, *Chemin de Dieu*, *op. cit.*, p. 48. On trouvera (*ibid.* p. 52), référence au commentaire d'Ibn al-Qayyim al-Jawziyya. L'ouvrage d'Ansârî, qui est tout sauf un hanbalite « rigide », qui est au contraire un hanbalite doué d'une admirable tension mystique (comme jusque-là le professait Massignon), s'intitule *Kitâb Manâzil al-sâ'irîn* (édité par S. de Laugier de Beaurecueil avec étude de la traduction, traduction, lexique et 6 planches, Le Caire, IFAO, 1962).

s. Il s'agit du philosophe et théologien shî'ite Mullâ Sadrâ (Sadr al-Dîn Muhammad Shîrâzî, † 1640) qui est la plus grande figure philosophique de la Renaissance safavide en Iran. Outre les travaux d'Henry Corbin (par ex. *En islam iranien*, t. IV, *op. cit.*) on consultera : Cécile Bonmariage, *Le Réel et les réalités. Mollâ Sadrâ Shîrâzî et la structure de la réalité*, Paris, Vrin, « Études musulmanes », XLI, 2007, et Christian Jambet, *L'Acte d'Être. La philosophie de la révélation chez Mullâ Sadrâ*, Paris, Fayard, 2002.

t. Coran, sourate 112 : « Dis : Lui, Dieu, Un. Dieu, l'Impénétrable. Il n'engendre pas, Il n'est pas engendré. Et nul n'est pour Lui un équivalent. »

u. Il est très improbable qu'Ibn 'Arabî ait eu une dette avérée à l'égard de l'ismaélisme. Quelques rapprochements prudents ont été opérés par Henry Corbin dans son ouvrage *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî* (Paris, 1958) que Louis Massignon a lu et dont il s'inspire ici avec quelque témérité.

v. Cette longue exégèse devrait nous prémunir contre toute attention excessive à la thématique du « monisme existentiel » : elle nous fait passer de la formule « Non lui sinon Lui » (profession de foi de Hallâj) à « Non-être, sinon être » que Massignon

comprend : « Il n'y a rien, sauf ce Rien », et qu'il met en relation avec le couple « être non-être » de la mystique eckhartienne. Cf. *Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, Paris, PUF, 1984 (« Dieu n'est pas être », par E. zum Brunn, p. 84 *sq.*) et surtout Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*, Paris, Vrin, 1998, p. 182-192.

w. Cf. Ernst Kantorowicz, *L'Empereur Frédéric II*, *op. cit.*, p. 177. Le doute exprimé sur la sincérité chrétienne de Frédéric II se justifie, sans doute, par ses démêlés avec la papauté, et par l'excommunication qui s'ensuivit (*ibid.*, p. 428). Il reste que les conceptions géopolitiques de l'empereur Frédéric II furent comprises de Saint Louis, précisément dans le contexte historique des relations entre Islam et Chrétienté (cf. Kantorowicz, p. 597).

x. Cette filiation avicennienne repose sur une analyse du père R. De Vaux, o.p., dans ses *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XIIe-XIIIe siècles* (Paris, Vrin, 1934, p. 51 *sq.*).

y. *Tanâsukh* : doctrine de la transmigration de l'âme en plusieurs corps successifs, ou métempsycose. *Dawrât* : doctrine selon laquelle la même substance psychique passe par des cycles ou cercles d'existence successifs. L'émanatisme avicennien fait procéder l'une de l'autre dix Intelligences correspondant aux neuf sphères célestes et, pour la dixième, à l'espèce humaine, dont elle illumine l'intelligence en tant qu'elle est l'Intelligence agente.

SUR LA LOYAUTÉ D'AL-MA'ARRÎ EN MATIÈRE DE *TAWHÎD*

a. Selon Dominique Urvoy, « Abû l-Husayn Ahmad b. Yahyâ b. Ishâq al-Riwandî (ou al-Rêwandî) est le plus célèbre impie (*mulhid*) de l'histoire de l'islam. Dans la mesure où il a interpellé les croyants, on pourrait lui donner la même importance dans la conscience musulmane que Massignon en a attribué à la prise de position vis-à-vis du supplice de Hallâj qui est presque son contemporain » (*Les Penseurs libres dans l'islam classique*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 117). Nous renvoyons le lecteur aux pages que D. Urvoy lui consacre (*ibid.*, p. 117-133). Les autres noms sont mieux connus : le médecin Râzî, le Rhazès des Latins, le poète Omar Khayyâm et Hallâj

b. Taha Hussein assista aux leçons données, en arabe, par Louis Massignon sur les « termes philosophiques arabes », du 25 novembre 1912 au 24 avril 1913.

c. Voir Paul Kraus, « Beiträge zur islamischen Ketzergeschichte. Das *Kitâb az-zumurrud* des Ibn ar-Râwandî », *Rivista degli Studi Orientali*, vol. XIV, Rome, 1934, p. 93-129 et 335-379 ; *Id.*, « Raziana I », *Orientalia*, Nova Series, IV (1935), p. 300-334 ; « Raziana II », *Orientalia*, Nova Series, V, Fasc. I, 1936 ; *Id.*, *Alchemie, Ketzerei : Apokryphen im frühen Islam*, Hildesheim, Olms, 1994.

d. *Épître de Bérûnî contenant le répertoire des ouvrages de Muhammad B. Zakariyâ ar-Râzî* publiée par Paul Kraus, Paris, Imprimerie orientaliste Au Calame G. P. Maisonneuve, 1936. La réfutation de Râzî par Nâsir-e Khosraw – concernant le rôle et la mission des Prophètes – se trouve dans son *Zâd al-Musâfirîn*, éd. 'Alî Qavim, Téhéran, 1338 h 1960 (en persan).

e. Les *Luzûmiyyât* : il s'agit du second recueil composé par al-Ma'arrî après son séjour à Bagdad (cf. article *al-Ma'arri*, *Encyclopédie de l'islam*, 2e éd. [P. Smoor], p. 935, col. 2) : *Luzûm mâ lâ yalzam* (« Engagement à ce qui n'est pas obligatoire »). Si Massignon en évite l'examen, c'est que ce recueil est propre à suggérer qu'al-Ma'arrî est un sceptique. Cf. Henri Laoust, « La vie et la philosophie d'Abû-l-'Alâ' al-Ma'arrî », *Bulletin des études orientales*, X, 1943-4, p. 119-156. L'hypothèse, que ne veut pas examiner Massignon, d'une influence ismaélienne sur notre écrivain s'y trouve quelque peu fondée. Sur le caractère « sulfureux » de ce recueil, et sur les

controverses qu'il suscita chez les orientalistes, voir D. Urvoy, *Les Penseurs libres dans l'islam classique*, *op. cit.*, p. 166 *sq.* La *Risâlat al-Ghufrân* (« Lettre du pardon ») composée vers 424 h/1033 a été comparée, par Asín Palacios, à *La Divine Comédie*, dans son célèbre ouvrage *L'Eschatologie musulmane dans* La Divine Comédie (*op. cit.*).

f. *Al-Fusûl wa l-ghâyât fî tamjîd Allâh wa l-mawâ'iz* (« Les chapitres et les conclusions sur la glorification de Dieu et les admonitions »). Massignon cite l'édition critique de Mahmûd Hasan Zanâti, Le Caire, 1356 h/1938. Taha Hussein a interprété cet ouvrage (que nous ne possédons que dans une version incomplète) dans le sens de l'épicurisme.

g. Sören Kierkegaard, *Crainte et Tremblement* (titre danois : *Frygt og Boeven. Dialektisk Lyrik* af Johannes de Silentio), Copenhague, 1843 ; Cf. *Œuvres complètes*, Paris, Éditions de l'Orante, trad. Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau, t. 5, 1972, p. 99 *sq.*

h. La correspondance entre al-Ma'arrî et le Dâ'i fatimide Mu'ayyad fî l-Dîn al-Shirâzi sur le végétarisme a été étudiée par D. S. Margoliouth (*op. cit.*, Oxford, 1898). Le rejet massignonien de toute influence « hellénistique », c'est-à-dire du néoplatonisme ismaélien, pourrait sembler désinvolte.

i. A. Fischer, « "Der Koran" des Abu 'l-'Alâ' al-Ma'arrî », *Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaft*, phil.-hist. Klasse, XCIV/2, Leipzig, 1942.

L'HISTOIRE DES DOCTRINES PHILOSOPHIQUES ARABES À L'UNIVERSITÉ DU CAIRE

a. Voici le résumé, tel que nous le faisons à partir du texte arabe, des leçons (*muhâdarât*) de Louis Massignon :

2ᵉ leçon : après une brève introduction, examen introductif aux questions de logique.

3ᵉ leçon : sur le lexique technique de la logique. Les termes techniques de la logique d'Aristote. Les cinq universaux : le genre, l'espèce, la différence, le propre, l'accident. Les dix catégories. Examen de la signification de la « substance ».

4ᵉ leçon : suite de la leçon précédente. Références rapides à Schopenhauer, Boèce, Bernard Bosanquet (*The Essentials of Logic*, London, 1895), rapide histoire des catégories, de Pythagore à Renouvier, et évocation de la logistique, qui commence avec Leibniz, et conduit à B. Russell, Peano, Boole, etc.

5ᵉ leçon : théorie de la proposition et du jugement. La « logique des Orientaux » d'Ibn Sînâ et Ghazâli. Histoire du vocabulaire technique : quantification des propositions, distinction entre les jugements catégoriques, hypothétiques et disjonctifs. Les trois modalités (le nécessaire, le possible, l'impossible). La théorie du syllogisme.

6ᵉ leçon : suite du lexique technique de la logique : figures et formes du raisonnement.

7ᵉ leçon : sur la signification du nombre. Les différentes espèces de nombres. Massignon attribue à Kant la thèse : « On ne peut tirer le "combien" des choses mêmes, et il est donc inévitable d'utiliser la catégorie de la quantité pour définir les nombres. La quantité appartient aux principes (*a priori*) de la pensée, et le nombre est la représentation (*rasm*) de la catégorie de la quantité. » Propriétés des nombres.

8ᵉ leçon : arithmétique.

9ᵉ leçon : de la signification du nombre : l'espace et le temps, leurs significations.

10ᵉ leçon : de la signification du nombre : la terminologie de la musique.

11ᵉ leçon : histoire du lexique technique de la « nature » dans la science physique. La nature et l'être (*al-wujûd*), la cause et la fin, les « canons » de la physique.

12[e] leçon : sur la signification de la « physique » : la matière et la forme, la puissance. La matière première et la forme, la puissance, le mouvement, la thermodynamique.

13[e] leçon : sur la signification de la « physique » : les ondes, les atomes et les molécules.

14[e] leçon : cosmologie. Référence à Ansâri, aux Ikhwân al-Safâ', Schopenhauer (« le monde est l'étant en devenir, sans recours à autre chose, sans rien au-dessus de lui ») dont Massignon déduit le scepticisme de Renan : « Dieu est seulement, en soi, une représentation naissant dans la pensée et qui disparaît avec la science. » Suit l'examen des concepts du monde dans le lexique soufi (Ibn 'Arabî) : le couple monde du mystère (*'âlam al-ghayb*) / monde de la manifestation = monde de la création (*'âlam al-shahâda*) selon les *Fusûs al-hikam*. Liens entre le lexique du soufisme et celui de la kabbale juive. La notion de l'« ordre du monde ».

15[e] leçon : la vie. Définitions de la « vie », d'Aristote au mécanisme, à l'organicisme, au vitalisme.

16[e] leçon : biologie et médecine.

17[e] leçon : suite des leçons sur la science du vivant.

18[e] leçon : *idem*.

19[e] leçon : psychologie. Signification de « l'âme » (*al-nafs*) : les sens, la pensée réflexive, la volonté.

20[e] leçon : la doctrine du soufisme concernant la conversion de la volonté, l'esprit (*al-rûh*) et l'intellect (*al-'aql*). La « science des cœurs » (*'ilm al-qulûb*) selon Ghazâli et Ibn 'Arabî. L'intellect et l'esprit selon le *Livre des définitions* de Jurjânî (Gorgânî) Parallèle avec les doctrines de l'Inde. Les équivalents lexicaux du mot *'aql* (« intellect ») : *Noûs*, « raison », *Vernunft*. Aristote et ses commentateurs (*ap. Traité de l'Âme*). La question de l'immortalité de l'âme, les averroïstes latins. Aristote *versus* Platon. Retour au lexique soufi puis à l'histoire du concept en Occident.

21[e] leçon : l'esprit parlant (*al-rûh al-nâtiqa*) = l'âme pensante (*psychè logikè*) La parole (*Logos* : *Kalima*). L'origine des langues. L'histoire du terme « esprit ». Nom, nomination, nommé : histoire du problème du nominalisme, du réalisme et du conceptualisme.

22[e] leçon : l'amour (*al-'ishq wa l-mahabba*). L'amour naturel : Stendhal, R. de Gourmont, *La Célestine*, le *Banquet* de Platon, les Ikhwân al-Safâ'. Ibn Dâwûd et l'amour *'udhri*, l'amour courtois, Dante, les troubadours. L'amour selon les soufis : le *Kitâb al-Zahra* d'Ibn Dâwûd. La doctrine de Hallâj : témoin de l'amour (*shahid al-mahabba*). L'amour envers le Seigneur est la meilleure des pratiques de la foi en Dieu (à l'opposé de la doctrine de la majorité des ulémas de son temps). Renvoi aux *Shathiyyât* de Rûzbehân Baqlî de Shirâz, citations de vers hallâgiens. Doctrine de l'amour selon Ghazâli. Conclusion sur le *Cantique des cantiques*.

23[e] leçon : des sciences morales et politiques.

24[e] leçon : *Idem*. On relèvera la conclusion : « La justice négative, c'est l'origine du conformisme, c'est-à-dire que nous ôtons le droit qui nous appartient en propre, ce qui n'est pas tel que cela convienne au maintien de la communauté. Tandis que la justice positive, c'est l'amour de la perfection divine et la guidance sur le chemin de Dieu, le sacrifice, le don de soi à l'autre, sans considération de récompense. C'est cela le fondement de la véritable vie sociale. Quant aux questions mal résolues, bien connues du philosophe, quant au problème général de la justice, les voici : l'ordre de la communauté est-il supérieur à la justice rendue à la personne ou non ? Cette question s'est posée en France à l'époque de l'affaire Dreyfus. Le philosophe positiviste Maurras soutenait la supériorité de l'ordre universel, tandis que quelqu'un comme Chesterton disait que la justice rendue à la personne est supérieure à l'ordre universel » (*Cours*, p. 140).

25e leçon : communauté et gouvernement. Le terme « communauté » (*umma*) : dans le lexique arabe ; les philosophes ; renvoi à Renan, « Qu'est-ce qu'une nation ? » ; naissance de la communauté islamique ; le gouvernement et les sciences de la politique chez les Grecs ; le califat et le sultanat ; la conception du contrat social ; la conception du droit des gens : Grotius, le traité de Westphalie, la doctrine Monroe, le principe des nationalités.

26e leçon : les principes de l'histoire. Du sens de l'« histoire » et les doctrines des Anciens. Concepts équivalents : « histoire », *Geschichte*, *history*, la philosophie de l'histoire. Les doctrines modernes de la philosophie de l'histoire : De Maistre, le communisme, Renan, Gobineau (la race), Tarde, Hegel. Les négateurs du sens de l'histoire : Nietzsche, Schopenhauer. Classification des penseurs : Les providentialistes : de saint Augustin à Joachim de Flore, de Bossuet à Vico, Maistre, Cournot, De Play, Léon Bloy. Les tenants d'une nécessité spirituelle du cours de l'histoire : Machiavel, Spinoza, Herder, Hegel. Les tenants d'une nécessité matérielle du cours de l'histoire : Descartes, Montesquieu, Comte, Proudhon, Spencer, Taine, Flint, B. Croce, K. Marx. Les progressistes : Fontenelle, Turgot, Rousseau, Condorcet, Kant, Renouvier, A. Thierry, Michelet, Renan, Tarde. Conclusion sur la « loi des trois états » selon A. Comte.

27e leçon : métaphysique (*Ilâhiyyât* : *Divinalia* : ce qui concerne Dieu et le monde divin). Aristote. Kant. Ibn Sînâ. Les preuves de l'existence de Dieu.

28e leçon : L'être (*al-wujûd*), l'unité (*al-wahda*) et les tenants de l'unification (*al-ittihâdiyya*). Significations de l'« être » et de l'« unité ». Histoire de la doctrine de l'unité de l'être (*wahdat al-wujûd*) : Ibn 'Arabî. Doctrines de l'unité de l'être en Occident. La doctrine de l'unité de l'être est illustrée des noms de Hegel, Scot Érigène, Spinoza. À l'opposé : Kant, pour qui les universaux sont seulement des conditions nécessaires à la pensée réflexive, or l'« unité » relève des universaux. Embranchements de la doctrine de l'unité de l'être. La leçon s'achève sur une citation de 'Alî al-Harîrî : « L'amour va de l'autre pour l'autre, et c'est ainsi qu'est la profession de foi en l'unité divine (*tawhîd*), car le *tawhîd* va de l'autre vers l'Autre, c'est-à-dire du serviteur (*'abd*) vers le Seigneur (*rabb*) et, dans la réalité, il n'y a rien d'autre. »

29e leçon : la vérité (*al-haqq*), la religion (*al-dîn*) et l'humanité (*al-insâniyya*). Les diverses doctrines occidentales de la vérité. Histoire de la doctrine de l'unité des religions (jusqu'à la théosophie de Mme Blavatsky !). Révélation et raison.

30e leçon : Doctrine du fondement des religions. La signification de « la religion ». Le sacré et le tabou.

31e leçon : la langue arabe dans le monde. La théorie de Renan sur les langues sémitiques. La grammaire des langues sémitiques. La formation du discours.

32e leçon : attributs de la langue arabe et leurs propriétés présentes.

33e leçon : classifications des sciences (programmes d'enseignement).

34e leçon : éléments d'histoire de la pensée philosophique en Islam (nomenclature et tableaux).

35e leçon : esquisse d'une histoire de la philosophie islamique.

36e leçon : la philosophie et le lexique des langues vernaculaires.

37e leçon : conditions pour que revive la réflexion philosophique arabe.

38e leçon : nouvel examen de la question précédente.

39e leçon : témoignage de la langue arabe entre les communautés, ses perfections propres dans l'histoire universelle.

40e leçon : conclusion.

LA PHILOSOPHIE ORIENTALE D'IBN SÎNÂ ET SON ALPHABET PHILOSOPHIQUE

a. Louis Massignon signale deux travaux consacrés à l'*Organon* d'Aristote : Khalîl Georr, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, édition de textes précédée d'une étude historique et critique et suivie d'un vocabulaire technique, préface de M. L. Massignon, Beyrouth, 1948 ; la thèse du P. Cyrille Haddâd soutenue, en vue de l'obtention du doctorat, à l'Université de Paris, sur les traductions en arabe des *Réfutations sophistiques*.

b. La « philosophie orientale » d'Avicenne (*al-hikma al-mashriqiyya*) est-elle l'amorce de la philosophie « illuminative » (*hikmat al-Ishrâq*) de Sohrawardî ? Ce dernier soutient qu'Avicenne n'en réalisa nullement le projet, tout en se réclamant des « Récits visionnaires » d'Avicenne, qui fourniraient les bases d'une pensée exégétique et mystique. Au moment où Louis Massignon prend ici position, ses élèves adoptent des conceptions plus ou moins favorables à la notion de « philosophie mystique » ; cf. A.M. Goichon, introduction au *Livre des directives et remarques (Kitâb al-Ishârât wa l-Tanbîhât)*, *op. cit.*, p. 1-25 ; L. Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sînâ)*, Paris, J. Vrin, 1951, p. 190-192 ; H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, *op. cit.*

c. « La lettre "lâm" est la lettre de l'épiphanie, de la manifestation divine. »

d. *Al-'âmil* (pl. *al-'awâmil*) désigne, en grammaire arabe, le terme « régent » qui gouverne, régit la construction correcte (*i'râb*) de l'enchaînement propositionnel.

e. « Des significations que possèdent les lettres de l'alphabet qui se trouvent dans les ouvertures de certaines des sourates du Coran ».

f. Nâsir-e Khosraw, *Zâd al-musâfirîn*, éd. Muhammad Badhl al-Rahmân, Berlin, Kaviani, 1341 h/1923. Le penseur ismaélien évoque, p. 73, les disciples du fameux médecin Muhammad (ibn) Zakariyyâ al-Râzî (notre Rhazès) et sa doctrine des « cinq [réalités] éternelles » (*qadîm, thâbit*) : la matière première, le temps, l'espace, l'âme et le Créateur. Louis Massignon évoque ensuite le « système quinaire » manichéen (patience, science, intelligence, mystère, discorde). On notera que Shahrastânî situe la discorde du côté de la ténèbre (cf. *Le Livre des religions et des sectes*, *op. cit.*, I, p. 656). La « pentade » de l'alchimiste Jâbir est composée de : le Créateur, l'intelligence, l'âme, la nature, le mouvement. Le Pseudo-Empédocle proposerait : la matière première, l'intelligence, l'âme, la nature, la matière seconde.

g. Il s'agit d'un ouvrage de Nasir-e Khosraw : *Gushâyish va rahâyish*, éd. Sa'îd Nafîsî, Leiden, E.J. Brill, The Ismaili Society, Series A, n° 5, 1950. Trad. anglaise *Knowledge and Liberation : A Treatise on Philosophical Theology*, trad. Faquir M Hunzai, introd. Parviz Morewedge, London, I.B. Tauris & The Institute of Ismaili Studies, 1998 (avec le texte persan du traité). Pio Filippani-Ronconi a procuré une traduction italienne : *Il libro dello scioglimento e della liberazione*, Naples, 1959. Henry Corbin évoque ce traité dans son introduction à Abû Ya'qûb Sejestânî, *Kashf al-mahjûb (Le Dévoilement des choses cachées). Traité ismaélien du IVe siècle de l'Hégire*, Teheran Paris, Bibliothèque iranienne, vol. 1, 1949, p. 11, n. 2.

h. Ja'far b. Manûr al-Yaman († v. 346 h/957) fut un chef de mission ismaélien. Il milita pour la cause fâtimide en Afrique du Nord. Il nous a laissé d'importants ouvrages, dont le *Kitâb al-kashf* (cité par Massignon dans cet article) et diverses exégèses coraniques, comme cette « exégèse de l'aumône légale » citée ici. Cf. *Kitâb al-kashf*, éd. Rudolf Strothmann, London, Oxford University Press, 1952 (édition de référence de Massignon).

i. « Compagnon et gardien ».

j. Ouvrage ésotérique attribué à Abû Muhammad Maslama al-Majrîtî. Cf. Miguel Cruz Hernández, *Histoire de la pensée en terre d'Islam*, *op. cit.*, p. 382-385. Voir : Pseudo-Majrîtî, *Das Ziel des Weisen*, I. *Arabischen Text*, hg. v. H. Ritter, Leipzig, 1933.

k. Le *jafr* est la « cabbale des lettres » ou l'exégèse mystique des combinaisons et des calculs numériques opérés sur ces combinaisons de lettres.

l. 'Ali b. Muhammad Ibn al-Walid († 612 h/1215). Chef suprême de mission ismaélien (*Tayyibî*) au Yémen. Sa *Risâla Tuhfat al-murtâd wa ghussat al-addâd* est éditée *in* Rudolf Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, Göttingen, 1943, p. 159-170. Les « cinq lettres spirituelles » sont mentionnées p. 161.

m. *Kitâb al-rushd*, Arabic text, éd. Kamil Hussein, in *Collectanea*, vol. I, Leiden, E.J. Brill, The Ismaili Society, Series A, n° 2, 1948.

n. Il s'agit du *Kitâb al-kashf*. Cf. *supra*, note h.

o. Cf. Dominique Urvoy, *Penser l'islam. Les présupposés islamiques de l'« Art » de Lull*, Paris, J. Vrin, coll. « Études musulmanes », XXIII, 1980, p. 162-164 (sur la *zâ'iraja al-'âlam* d'al-Sabtî).

p. Henry Corbin, *L'Alchimie comme art hiératique*, textes édités et présentés par Pierre Lory, Paris, L'Herne, 1986, p. 145-208.

q. Les lettres qui jouent le rôle de « régissants » : particules exprimant la causalité, la relation, ou qui coupent la dernière voyelle du verbe (dans l'apocopé).

r. Les pythagoriciens distinguaient onze tétrades différentes. Sur ces figures de la *Tetraktys*, voir Jean-François Mattei, *Pythagore et les pythagoriciens*, Parus, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1993, p. 98 *sq*.

s. Il s'agit du shî'ite extrémiste Mughîra, condamné en 119 h/737. On lui attribue des idées crypto-manichéennes.

t. Louis Massignon renvoie une fois encore à l'ouvrage d'Abû Ya'qûb al-Sijistânî (x[e] s.), *Kitâb al-rushd wa l-hidâyat*, dans l'édition proposée par Kamil Hussein (cf. *supra*, note m).

u. « Étymologie majeure ».

v. Allusion à la sourate *al-qâri'a* (« Celle qui fracasse », trad. Masson) : « Celle qui fracasse. Qu'est-ce que celle qui fracasse ? » (Coran 101 : 1-2).

AVICENNE, PHILOSOPHE, A-T-IL ÉTÉ AUSSI UN MYSTIQUE ?

a. Abû 'Ali ibn Sinâ est né en 370h/980 dans une famille iranienne, et son père était ismaélien. Le plus prudent est de dire qu'il ne fera jamais mention de sa propre appartenance à l'une ou l'autre des sectes shî'ites, mais qu'il servira des princes shî'ites et qu'il resta, sans doute, shî'ite en ses convictions profondes, sans que cela signifie une prise de parti théologique très précise. La traduction française de son « autobiographie » se trouve dans Avicenne, *Le Livre de science*, trad. Mohammad Achena et Henri Massé, Paris, Les Belles Lettres, 2[e] éd. 1986, vol. I, p. 6-11.

b. Allusion aux Intelligences archangéliques, moteurs des creux, au nombre de neuf, et à la dixième Intelligence, homologuée à l'archange Gabriel, « Intelligence agente » illuminant les intelligences humaines pour les faire passer de la puissance à l'acte.

c. S'il est vrai qu'Ibn Sinâ organisa le système du savoir selon une méthode aristotélicienne comme il nous le montre dans les premières pages de sa somme intitulée *Le Livre de la guérison* (*Kitâb al-Shifâ'*), rien ne prouve un désir précis de se conformer au modèle des Épitres des Frères de la Pureté.

d. Cf. Nâsir-e Khusraw, *Kitâb-e Jâmi'al-hikmatayn. Le livre réunissant les deux sagesses ou Harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne*, texte

persan édité avec une double étude préliminaire en français et en persan par Henry Corbin et Moh. Mo'in, Téhéran/Paris, Bibliothèque iranienne, vol. 3, 1953.

e. Il s'agit de : *Al-Ishârât wa l-tanbîhât*, que Amélie-Marie Goichon vient alors de traduire sous le titre *Livre des directives et remarques* (Paris, Vrin, 1951).

f. Le grand théologien, commentateur et philosophe Fakhr al-Dîn al-Râzi a commenté les *Ishârât*. Pour une édition récente, consulter *Al-Ishârât wa l-tanbîhât ba shark-e khwâjeh Nasir al-Din Tûsi va Qotb al-Dîn Râzi*, 3 vol., Qomm, 1383 h (Contient une partie du commentaire de Fakhr al-Dîn Râzî).

g. On reconnaîtra ici la dette de Louis Massignon envers les travaux d'Henry Corbin.

h. Le Shaykh Abû Sa'îd (357 h/967-440 h/1049) fit la connaissance d'Avicenne en 403 h/1012 environ, à Meyhana ou à Nishâpûr. Les deux hommes échangèrent une correspondance qui atteste l'importance de la voie mystique pour Avicenne. Cf. Mohammad Ebn E. Monawwar, *Les Étapes mystiques du shaykh Abu Sa'îd. Mystères de la connaissance de l'Unique (Asrâr al Tawhîd fi Maqâmât-e al-shaykh Abû Sa'id)*, traduction du persan et notes par Mohammad Achena, Paris Desclée de Brower, 1974, p. 199 *sq*.

i. Il s'agit plutôt de polémique ! Ibn Taymiyya prend plaisir à assimiler les *Falâsifa* aux Ismaéliens extrémistes, pour les disqualifier. Il relève, avec acuité, que l'angélologie avicennienne n'appartient pas à la foi des Prophètes, et il oppose les juifs, les chrétiens et les « vrais » musulmans aux « philosophes » impies, comme autant de témoins plus ou moins véridiques de la Prophétie et de sa valeur absolue. Cf. Ibn Taymiyya, [*Kitâb*] *Bughyat al-murtâd fi al-radd'alä al-mutafalsifa wa l'qarâmita wa l-bâtiniyya*, s.l., Maktabat al-'ulûm wa l-hukm, 1415 h/1995.

j. Le ralliement de Louis Massignon à la thèse selon laquelle la philosophie « orientale » de Suhrawardî parachève le legs avicennien contraint à abandonner l'opposition du « monisme existentiel », hellénistique, et du « monisme testimonial » abrahamique et hallâgien. On constate que la figure et l'œuvre de Suhrawardî jouent, dans cette évolution de la pensée de Louis Massignon, un rôle essentiel.

AL-BERUNI ET LA VALEUR INTERNATIONALE DE LA SCIENCE ARABE

a. H. Suter et E. Wiedemann, *Über al-Bîrûni und seine Schriften*, SBPMS Erlangen, Beiträge, 1920-1921. Les travaux considérables d'E. Wiedemann sur Bîrûni sont mentionnés en détail dans l'article *al-Bîrûnî* de l'*Encyclopédie de l'islam* (2e éd.) [D. J. Boilot] auquel nous renvoyons le lecteur.

b. Jugement aussi incompréhensible, sur le plan des faits, que typique de l'hostilité de Massignon à l'égard du shî'isme duodécimain et de sa sympathie pour l'ismaélisme.

c. La langue arabe n'est pas seulement caractérisée par la présence de la consonne *Dâd*, mais par des « opposés » (*addâd*) qui animent sa dialectique.

d. Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (1731-1805) recueillit en Inde les textes composant le livre sacré des zoroastriens, *L'Avesta*, dont il publia la traduction en 1771. Cf. Jacques Anquetil, *Anquetil-Duperron, premier orientaliste français. Biographie*, Paris, Presses de la Renaissance, 2005.

Douzième partie

LA FOI AUX DIMENSIONS DU MONDE

LE SENS DU SACRÉ

a. Gandhi avait été assassiné, à Birla House, le 30 janvier 1948.

b. Promu par Aristide Briand et le secrétaire d'État américain Frank Billings Kellogg (prix Nobel de la paix 1929), signé le 27 août 1928 à Paris, entré en vigueur le 24 juillet 1929, le pacte Briand-Kellogg engage les 15 pays signataires (dont l'Allemagne, l'Italie et le Japon) à renoncer à la guerre « en tant qu'instrument de politique nationale dans leurs relations mutuelles ». 57 pays se joindront aux premiers signataires. Ce traité servit de base, au procès de Nuremberg, pour l'accusation de « crime contre la paix ».

c. Cf. Roger Caillois, *La Violence et le Sacré*, Paris, Leroux (coll. « Mythes et religions »), 1939, (rééd. « Idées », NRF, 1950).

d. Cf. Rudolf Otto, *Das Heilige - Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau, 1917 (trad. fr. du pasteur André Jundt : *Le Sacré. L'Élément non rationnel dans l'idée de divin et sa relation avec le rationnel*, Payot, Paris, 1929).

e. Fernand Dehousse (Liège, 1906-1976), homme politique belge (militant wallon et socialiste). Représentant de la Belgique à l'Assemblée générale de l'O.N.U. de 1946 à 1948, puis de 1951 à 1952.

f. Ralph Johnson Bunche (1904-1971), diplomate, politologue et prix Nobel de la paix américain pour son action en Palestine (1950). Assistant du comité spécial des Nations unies pour la Palestine puis secrétaire de la commission pour la Palestine des Nations unies, il remplace le comte Folke Bernadotte assassiné le 17 septembre 1948 et mène à bien les négociations aboutissant à la signature des accords israélo-arabes de 1949.

MÉDITATION D'UN PASSANT AUX BOIS SACRÉS D'ISÉ

a. Benoîte Rencurel (1647-1718), jeune bergère à qui la Vierge serait apparue plusieurs fois, en 1664, dans le hameau du Laus (dans l'actuel diocèse de Gap). Le 4 mai 2008, l'évêque de Gap a reconnu officiellement le caractère surnaturel de ces apparitions et réclamé l'ouverture d'un procès en béatification de la bergère. Amice de Léon (Amice Picard), 1599-1653, extatique, visionnaire et stigmatisée bretonne (enterrée dans la cathédrale de Saint-Pol-de-Léon). Lúcia dos Santos (1907-2005), l'un des trois jeunes paysans portugais auxquels la Vierge serait apparue à Fátima de 1915 à 1917.

b. Dans la mythologie grecque, Perséphone, fille de Zeus et de Déméter, est enlevée par Hadès, qui la fit reine des Enfers. Les mystères d'Éleusis étaient des fêtes d'initiation dédiées à Déméter et à sa fille Perséphone. Amaterasu est la déesse du soleil dans le shintoïsme japonais (le qualificatif *Omikami* signifie « grande déesse »). Un long combat l'opposa à son frère Susanoo (dieu des Tempêtes), qui l'enferma dans une caverne.

c. Parallèlement à des études de lettres, Massignon étudia le sanscrit avec Sylvain Lévi à l'École pratique des hautes études.

d. Deuxième tentative d'invasion du Japon par les Mongols. Leur flotte est détruite par un typhon (un « vent sacré » selon les Japonais).

e. Il s'agit de Violet Susman (dédicataire de l'article), 1892-1950, juive convertie au catholicisme, devenue en religion sœur Mary Agnès.

f. L'éternel féminin.

SUR LA FONDATION DU PREMIER HÔPITAL CATHOLIQUE JAPONAIS À SAKURAMACHI

a. Louis Massignon, *Stella Matutina*, n° 1, 8 mai 1960, p. 9. Pour la présentation qui suit, nous nous appuyons sur ce texte de Massignon, intitulé « La vie apostolique du "Bon Samaritain" R. P. Dr Bunkbi Totsuka et la dévotion à l'icône mariale d'intercession pour le Japon ».

b. *Ibid.*, p. 12.

c. Sans doute une citation de Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, XLV, « Confession » « J'ai souvent évoqué cette lune enchantée, / Ce silence et cette langueur, Et cette confidence horrible chuchotée / Au confessionnal du cœur. »

d. Luc. 24,30-31. C'est l'instant où les disciples d'Emmaüs reconnaissent le Christ ressuscité dans l'homme qui cheminait avec eux.

e. Référence inexacte. Dans le numéro de *Rythmes du monde* en question, un important article de A. F. Verwilghen, « Les "cryptochrétiens" de Ikitsuki au Japon » (p. 74-90), décrit précisément ces objets de culte.

f. Joan. 1,9.

g. « Intussusception » (*intus* et *suscipere*) est un terme de physiologie qui désigne le mode d'absorption, par un organisme, des matières nutritives, pour leur développement.

h. La consécration du premier évêque japonais fut faite en 1927 par Pie XI. En 1960, Mgr Doi, archevêque de Tokyo, devint le premier cardinal japonais.

i. Massignon fait une erreur de graphie : il veut sans doute parler des « Cottolengo », hôpitaux pour les infirmes et les malades les plus déshérités, du nom de leur fondateur, Joseph-Benoît Cottolengo (1786-1842, canonisé par Pie XI en 1934). Voir M.-F. Espinouse, *Saint Joseph Cottolengo. La Foi en la Providence*, Paris, Téqui, 2002.

j. P. Marella (1895-1984) fut délégué apostolique au Japon dans les années 1930. Nommé cardinal en 1959, il sera de 1964 à 1973 président du Secrétariat pour les non-chrétiens à Rome.

LA TENTATION DE L'ASCÈTE CUKÂ PAR L'APSARA RAMBHÂ : SUBLIMATION DE CE THÈME DANS LA DÉVOTION POPULAIRE

a. Lettre de Massignon à Jacques Londe, 15 nov. 1958. Un *sannyasi* est un moine renonçant.

b. *Id.* L'édition citée par Massignon est la suivante : *The Yoga-Sutras of Patanjali. Sanskrit text and English translation*, par N. M. Dvivedi, Madras, Theosophical publishing house, Adyar, 1947. Les *Yoga-Sutras* sont des aphorismes compilés par Patanjali (on suppose son existence entre 250 av. J.-C. et 400 apr. J.-C.) et constituent la présentation la plus exhaustive de la philosophie du yoga (c'est-à-dire, dans l'épopée, l'ensemble des pratiques ascétiques).

c. Voir la lettre de Massignon à R. de Berval, 18 septembre 1960 : « Je viens de finir à l'instant le texte ci-joint que je vous soumets en grande humilité et non sans angoisse, – car c'est à cause de vous que je le travaille depuis deux ans, – c'est la trace de notre amitié que je voudrais qui subsiste dans votre *France-Asie*. [...] Je me suis tâté pour oser vous le soumettre, – comme "Gandhi Marg" réclame depuis deux ans un article au "président des amis de Gandhi" que je suis, je pourrais leur traduire ? Mais j'aimerais tellement mieux que ce fût publié chez vous, ou sous votre caution, là-bas, en Extrême-Orient [...] ? même si je devais attendre des années... »

d. Cf. A. Daniélou, *Mythes et dieux de l'Inde. Le polythéisme hindou* [*Le Polythéisme hindou*, Paris, Buchet-Chastel, Corrêa, 1960], Paris, Le Rocher, 1992, V[e] partie, chap. II « Dieux mineurs et génies », p. 461 : « Les Apsara-s sont les possibilités non manifestées de tous les mondes possibles qui existent dans l'imagination divine, mais n'existeront probablement jamais matériellement. Comme leur nom l'indique, les Apsara-s sont les Essences-des-eaux, étant les formes qui apparaissent et s'évanouissent dans l'océan causal. [...] Par leurs poses languissantes et leurs douces paroles, elles dérobent à ceux qui les regardent leur sagesse et leur discernement. On les envoie pour séduire les ascètes dont les pouvoirs pourraient mettre en danger la suprématie des dieux. »

e. Un *brahmachari* est, en sanscrit, l'équivalent d'un profès, qui pratique les études védiques et vit en ascète.

f. J. Conrad, *Une Victoire* [*Victory*, 1915 – 1[re] trad. fr. Paris, Gallimard, 1923] ; J.-J. Mayoux, *Vivants piliers. Le roman anglo-saxon et ses symboles*, Paris, Julliard, coll. « Les Lettres nouvelles », 1960, p. 137 : « En face de cette nature marquée d'impulsions généreuses, mais desséchée par la méfiance [il s'agit du personnage de Heyst], Lena, la fille des rues, affirme l'essentiel avec autant de force que de simplicité. L'essentiel, c'est-à-dire l'échange et la solidarité des âmes, le besoin qu'a chacun d'être *aussi* objet reflété et valable, en rapport avec le sujet qu'il est. ».

g. *Mahâbhârata* est l'une des deux vastes épopées sanskrites (avec *Râmâyana*), qui retrace l'histoire merveilleuse des incarnations divines. Le *Mahâbhârata* contient notamment le grand texte de la littérature philosophique indienne, la *Bhagavad-gîtâ*. Le sujet principal de l'épopée est la lutte entre deux clans rivaux, descendants de Bhârata, lui-même descendant de Puru, roi de la lignée lunaire. À ce récit central s'entremêlent des épisodes légendaires n'ayant quelquefois avec lui qu'un rapport lointain.

h. « *Vaishnava* » désigne tout ce qui est lié à Vishnou, le dieu suprême de l'épopée, protecteur du monde.

i. Pyarelal Nayyar (1899-1982) fut le secrétaire personnel de Gandhi dans ses dernières années.

j. Kaka Saheb Kalelkar (1886-1981) fut l'une des grandes figures littéraires et philosophiques de l'ère gandhienne.

k. Les Océanides sont les nymphes des eaux, filles d'Océan et de Thétis. Dans le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, les Océanides viennent pleurer au pied du rocher de Prométhée et consoler le héros supplicié.

l. L'Église catholique syro-malabare est l'une des Églises catholiques orientales de l'Inde.

m. Joan. 3, 1-21.

n. Dans la théologie brahmanique, les *Upanishads* sont des commentaires religieux et philosophiques que les brahmanes considèrent comme attachés à la révélation.

o. Il s'agit des « Entretiens de Lahore [entre le prince impérial Dârâ Shikûh et l'ascète hindou Baba La'l Dâs] », par Clément Huart et Louis Massignon, *Journal asiatique*, octobre- décembre 1926, p. 285-334.

p. *Agapète* signifie, en grec, « chérie » ; on nommait ainsi par dérision des vierges consacrées à Dieu qui, vivant dans le monde, donnaient l'hospitalité à des hommes ayant fait vœu de chasteté. Ce lien fraternel sublimé se légitimait par les paroles de saint Paul, I Cor. 9,5 : « N'avons-nous pas le droit de mener avec nous une sœur qui soit notre femme, comme font les autres apôtres, et les frères du Seigneur, et Céphas ? » Dans la méditation éphésienne de Massignon, la question est liée au sort final de la Vierge, selon Joan. 19,27 : « Et à partir de ce jour, le disciple prit Marie chez lui. » Cette tradition de cohabitation chaste entre un prêtre, moine ou ermite, et une « épouse » spirituelle, semble avoir persisté en Irlande jusqu'au x[e] siècle, comme en témoigne le poème « *To Crinog* » : « *Crinog of melodious song, / No lounger young, but bashful-eyed, / As when we roved Niall's Northern Lan, / Hand in hand, or side by side.* »

q. Sainte Brigitte de Kildare (c. 450-523) était fille d'un roi païen et d'une esclave chrétienne baptisée par saint Patrick ; élevée dans la foi, elle fut la fondatrice du monachisme féminin irlandais.

r. Stigmatisée du XIV[e] siècle ; voir Imbert-Gourbeyre, *La Stigmatisation, op. cit.*, p. 110 : « Très caractéristique aussi, sa dévotion à l'Enfant Jésus se traduit par un phénomène des plus insolites : de Noël jusqu'à la vigile de la Purification (2 février), elle a des montées de lait et donne le sein à l'Enfant Jésus qui lui apparaît. Ce prodige de *lactation*, très rare dans l'hagiographie, n'est pas sans soulever quelques questions... »

s. Shakespeare, *Macbeth* I, 5 : « *Yet do I fear thy nature / It is too full o' th' milk of human kindness.* »

L'ABBÉ JULES MONCHANIN

a. Voir Françoise Jacquin, *Jules Monchanin prêtre, 1895-1957*, Paris, Le Cerf, et « Louis Massignon et l'abbé Monchanin », in *Louis Massignon et ses contemporains*, Paris, Karthala, 1997, p. 152.

b. Renée Vernay était une dirigée de Monchanin, qui l'avait adressée à Massignon, lequel lui avait conseillé de se spécialiser en arabe. Entrée en religion chez les dominicaines de Montpellier, au couvent des Tourelles, elle prit le nom de sœur Marie-Abraham ; voir notamment *Massignon-Abd-el-Jalil, op. cit.*, p. 160, et D. Avon, *Les Frères prêcheurs en Orient : les dominicains du Caire (années 1910-années 1960)*, Paris, Le Cerf, 2005. Mère Véronique, supérieure du monastère des clarisses de Rabat, était une autre dirigée de Monchanin ; elle faisait partie du « premier cercle missionnaire », formé, à la fin des années 1920, à Lyon, autour du prêtre, par des jeunes filles qui s'embarquèrent vers l'Afrique (Clotilde Vacheron, en religion mère Véronique de la Sainte-Face), la Chine, la Russie, l'Inde. En 1938, Monchanin lui avait suggéré de

reprendre le flambeau du père André Poissonnier, qui vivait à Tazert, sur les contreforts de l'Atlas, selon le modèle de Foucauld. Ce vœu fut finalement réalisé en 1960 avec la fondation d'un petit couvent à Tazert.

c. Le *Bulletin des missions* était la revue de l'abbaye bénédictine de Lophem, près de Bruges. Monchanin a vécu à Louvain en 1938-1939, alors qu'il était entré dans la Société des auxiliaires des missions, fondée sous l'inspiration de Vincent Lebbe.

d. Monchanin avait rencontré Édouard Duperray en 1920 et cette amitié de jeunesse durera toute la vie. Voir F. Jacquin, *Une amitié sacerdotale, J. Monchanin-É. Duperray (1929-1990)*, Bruxelles, éd. Lessius/Paris, Le Cerf, 2003.

LA SIGNIFICATION SPIRITUELLE DU DERNIER PÈLERINAGE DE GANDHI

a. Entre septembre et décembre 1952, Louis Massignon se rend, pour une tournée de conférences universitaires, aux États-Unis et au Canada. Il y rencontre à nouveau le diplomate François de Laboulaye, des amis des Maritain ainsi que, lors d'un passage à New York, le père Teilhard de Chardin. Il fait également une étape, en mémoire de son fils Yves (mort en 1935) dans la région de Madawaska (Nouveau-Brunswick), où deux messes sont dites à son souvenir. Ce dernier y avait entamé des travaux d'ethnologie.

b. Allusion à « *Satyâgraha* » in *Revue du Monde Musulman*, avril-juin 1921, p. 1-16.

c. Music-hall parisien où Gandhi donne une conférence en 1931.

d. Sylvain Lévi (Paris, 1863-*id.*, 1935) : orienté par Renan vers l'étude du sanskrit, il est chargé de cours, dès 1885, à l'École pratique des hautes études aux côtés d'Abel Bergaigne. Il lui succède en 1888 et soutient, en 1890, sa thèse *Le Théâtre indien*. Élu au Collège de France en 1894, ses travaux le portent à étudier la chronologie de l'histoire indienne, le Népal, le bouddhisme et à faire grandement progresser le déchiffrement du tokharien. Son influence considérable se renforce d'actions à l'étranger (missions en Asie et direction de la Maison franco-japonaise de Tokyo de 1926 à 1928). Il est président de la Société asiatique de 1928 à sa mort, en 1935. Oncle de l'écrivain Jean-Richard Bloch, ami de jeunesse de Massignon, il joue un rôle important dans son élection au Collège de France (cf. lettre du 27 janvier 1926 : « Ma titularisation possible qu'il veut bien patronner »).

e. À cette date, Louis Massignon est chargé d'une longue mission en Orient par le général de Gaulle. Le périple de Massignon le mènera au Caire (Académie de langue arabe), en Irak, en Iran, en Afghanistan puis en Inde. Il y est l'invité d'une de ses anciennes connaissances datant de la Première Guerre mondiale, le vice-roi sir Archibald Wawell. Il prie à Lahore sur la tombe de Muhammad Iqbal et tente de rencontrer Gandhi détenu ; l'autorisation officielle lui est refusée.

f. Principal disciple de Gandhi (1895-1982), il lance, en avril 1951, le mouvement Boodhan (« don de la terre ») pour amener par la non-violence les grands propriétaires terriens à doter en terre les paysans pauvres.

g. Sociologue américain et importante figure de la psychosociologie américaine (1899-1992), auteur de *Race et psychologie* (1952) et *États de tension et compréhension internationale* (1952). Claude Lévi-Strauss avait publié *Race et histoire* en 1952.

h. Gandhi avait été durablement marqué par la lecture du pamphlet de John Ruskin (1819-1900) *Unto the Last*, contre le machinisme et l'industrialisation, ainsi que par la doctrine religieuse de Tolstoï.

i. Lord John Boyd-Orr (Kilmaurs, Écosse, 1880-Brechin, Écosse, 1971), nutritionniste britannique, prix Nobel de la paix (1949), titulaire de la chaire d'agronomie de l'université d'Aberdeen, recteur de l'université de Glasgow, directeur général de la FAO (1946-1947). – Dr Ralph Johnson Bunche (Détroit, 1904-New-York, 1971),

sociologue et homme politique noir américain, prix Nobel de la paix (1950), successeur du comte Folke Bernadotte comme médiateur de l'ONU au Moyen-Orient (1948-1949), il devient ensuite sous-secrétaire d'État au Nations unies pour les affaires politiques spéciales. – Pasteur Martin Niemöller (Lippstadt, 1892-1984), pasteur à Berlin-Dahlem (1931-1937), il est un opposant radical au nazisme. Déporté en 1937, il milite après-guerre contre le réarmement allemand. – Giuseppe Tucci, orientaliste italien (Macerata, 1892-San Paolo dei Cavalieri, 1984), fut un grand spécialiste du Tibet et du bouddhisme et des religions orientales. Partisan de Mussolini, il fonde en 1933, avec G. Gentile, l'ISMEO (Institut italien pour l'Orient et le Moyen-Orient, il en sera président de 1947 à 1978), enseigna à Santiniketan (centre pédagogique fondé par Rabindranah Tagore) entre 1925 et 1930. Il reçoit le prix Nehru en 1979. – Cécilia Benevides de Carvalho Mereiles (1901-1964) est l'une des grandes figures de la poésie brésilienne contemporaine. – H. Haeckal, avocat, homme politique et directeur de journal égyptien (1888-1956), fut ministre de l'Éducation (1940 et 1944), président du Sénat (1945-1950) et directeur de l'hebdomadaire *al-Siyasat*.

j. « La visitation de l'Étranger » : futur titre donné, par Louis Massignon, à la seconde édition de son récit de conversion dans *Parole donnée* (Julliard, 1962).

k. Les grandes figures de la tradition hindoue : Sita, femme loyale de Rama avec qui elle forme le couple idéal ; enlevée par le démon Ravana, elle est libérée par son mari Savitri : déesse du soleil et incarnation de la vérité. Mirabai : poétesse indienne (v. 1503-1570) ; disciple de Krishna, elle vécut à Dwarka, sur la côte du Gujarat, menant une vie errante et rédigeant, en dialecte braj, des poèmes mystiques d'adoration.

l. Figure de la mythologie hindoue liée à la fête de Holî. Fils de Hiranyakashipu, roi des démons, Prahlad est un adorateur de Vishnou, ce qui irrite son père, dévot de Brahma. Ce dernier le défie de s'allonger dans le feu aux côtés de sa tante Holika, à qui Brahma à promis la survie. Holîka est brûlée vive et non Prahlad, qui a imploré l'aide de Vishnou et pardonne à sa tante.

m. Cf. l'article de Louis Massignon : « "Ana al-Haqq". Étude historique et critique sur une formule dogmatique de théologie mystique, d'après les sources islamiques », in *Des Islam*, 1912. Cf. ici t. I.

n. Voir les traductions des œuvres de Gandhi : *Autobiographie ou mes expériences de la vérité*, Paris, PUF, 1950 ; *Lettres à l'ashram*, Paris, Albin Michel, 1934.

o. Roger Caillois (Reims, 1913-Paris, 1978), fondateur, avec G. Bataille et M. Leiris du Collège de sociologie et auteur de *L'Homme et le Sacré*, 1939, élu à l'Académie française en 1971. – Rudolph Otto, philosophe et historien des religions allemand (Peine, 1860-Marburg, 1937), professeur à Breslau (1904-1917) puis à Marburg (1917-1929), il publie en 1934 son ouvrage le plus célèbre : *Das Heilige* (*Le Sacré*, trad. A. Sundt) où il donne une analyse phénoménologique du sentiment religieux, comme irrationnel et, dans le même temps, fascinant et terrorisant.

p. Épisode de la guerre d'Indochine lié à l'attaque d'un convoi militaire en mars 1948 ; « les femmes enceintes tuées par la police aux émeutes de Casablanca » allusion à la terrible répression policière des émeutes dites des « Carrières centrales », à Casablanca, les 7 et 8 décembre 1952 ; « au front de Macédoine » : Louis Massignon prit part, comme officier, à la campagne d'Orient entre octobre 1916 et février 1917

q. Louis Massignon a recopié cette phrase de maître Eckhart sur la page de faux-titre de son exemplaire de l'édition des *Sermons – Traités* faite par son ami Paul Petit (Paris, 1942).

r. Naturaliste et humaniste français (Rouen, 1902-Versailles, 2000). Troisième fils du pasteur Wilfried Monod, il découvre le désert, sa véritable voie et élément, en 1922, en Mauritanie. Il fonde, en 1938, l'Institut français de Dakar où il milite, durant la Seconde Guerre mondiale, par écrit et à la radio, contre Vichy et pour De Gaulle. Ses

périples sahariens et son engagement pacifiste le rendront proche de Massignon (qu'il connaît depuis 1938) durant toute la période 1950-1960. Sur le lien Massignon-Monod : « Un éclaireur » in *Louis Massignon – mystique en dialogue*, Revue « Question de », n° 90, Albin Michel, 1992.

s. Robert Jacquinot de Besange, s.j. (1878-1946) parvint, en août 1937, à sauver 250 000 réfugiés chinois à Shanghai, en créant camps de secours et espace protégé. Cf. Maria Ristaino : *History's forgotten hero : father Jacquinot de Besange*. Jacques de Reynier, chef de la délégation du Comité international de la Croix-Rouge en Palestine en 1948. Il est l'un des premiers à visiter le village martyr de Deir-Yasin dont toute la population fut massacrée par l'Irgoun.

L'EXEMPLARITÉ SINGULIÈRE DE LA VIE DE GANDHI

a. Qutbaddin Bakhtyar (Qutbuddin Bakhtiar Kaki), soufi indien du XII[e] siècle, disciple de Moinuddin Chishti.

b. Le mot *Satyâgraha* (forgé par Gandhi en 1907) vient du sanscrit *satya*, « vérité », et *grah*, « prendre, saisir ».

c. *Du régime temporel et de la liberté*, Desclée De Brouwer, 1933, p. 257, *sq*.

d. « Plutôt mourir que défaillir ».

e. Pour les événements de l'année 1921 dans la vie de Massignon, se reporter aux *Repères biographiques* (t. I).

f. Publié en français sous le titre *Lettres à l'Ashram* (1948).

g. Makhanji Kasturbai, épouse de Gandhi, morte en 1943.

h. Terence Mac Swiney, maire de Cork (Irlande). Emprisonné pour écrits séditieux, il entama une grève de la faim, dont il mourut en octobre 1920.

i. Kuame (ou Kwame) Nkrumah (1909-1972), homme politique ghanéen, indépendantiste et panafricaniste.

j. Vinobha Bhave (1895-1982), disciple de Gandhi, qui lança le mouvement de *Budhan* (don de terre).

k. Ferhat (ou Farhat) Hached (né en 1914), l'un des principaux leaders du mouvement indépendantiste tunisien. Il mourut assassiné en 1952.

l. Albert Béguin, *Léon Bloy, mystique de la douleur*, éd. Labergerie, 1948, p. 52.

ALLOCUTION À L'OCCASION DU TREIZIÈME ANNIVERSAIRE DE LA MORT DE GANDHI

a. Pascal, *Les Provinciales*, fin de la douzième Lettre.

b. Ahmed Ben Bella (né en 1916), nationaliste algérien ; il fut arrêté en Algérie par les autorités françaises, après le détournement de son avion qui le conduisait du Maroc en Tunisie.

c. André Tardieu (1876-1945), homme politique français, plusieurs fois ministre sous la III[e] République.

d. Marcel-Edmond Naegelen (1892-1978), député socialiste, gouverneur général de l'Algérie (1948-1951) ; après avoir défendu l'Algérie française, il se prononça pour la motion Defferre favorable à une négociation avec les nationalistes algériens.

e. Joseph Lanza del Vasto (Lanza di Trabia), 1901-1981, écrivain français d'origine italienne ; il fonda la Communauté de l'Arche sur le modèle de l'Ashram de Gandhi, dont il fut le disciple.

f. Joseph (dit Jo) Pyronnet (né en 1927) : ami de Lanza del Vasto, il mobilisa ses amis de l'Arche après avoir découvert dans l'Aveyron, en 1959, l'existence d'un

« camp d'assignation à résidence surveillée » où étaient détenus sans jugement des suspects algériens.

g. Pierre Ceresol (1879-1945), militant pacifiste suisse qui organisa en 1920, à côté de Verdun, avec des Français, des Anglais et des Allemands, le premier chantier du Service civil international (SCI). – Pierre Boisgontier, soldat parachutiste « réfractaire » ; il déserta pendant la guerre d'Algérie, ce qui lui valut d'être jugé et condamné. Il rejoindra le mouvement non violent.

PRÉFACE À *GANDHI ET LES FEMMES DE L'INDE* DE CAMILLE DEVRET

a. Il s'agit de Dinanâth Gopal Tendulkar (et non Tundelkar), auteur de *Mahatma. Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, Bombay, The Times of India Press, 1951-1954, biographie en 8 volumes.

b. Pyarelal Nayyar (1899-1962), secrétaire personnel de Gandhi dont il écrivit une biographie en 10 volumes.

c. Cf. l'article de Louis Massignon : « La tentation de l'ascète Cukâ par l'apsarâ Rambhâ : sublimation de ce thème dans la dévotion populaire », in *Festschrift J. Burckhardt*, Callwey, Munich, 1960. Voir *supra*.

ANNEXES

BIBLIOGRAPHIE DE LOUIS MASSIGNON

par François Angelier

L'œuvre de Louis Massignon, répartie sur cinquante-huit années, de 1904 à 1962, fut imprimée sur les supports les plus variés, du simple tract à l'in-quarto fastueux, du fanzine ronéoté à la revue d'art internationale. Cette terre sans fin n'a, jusqu'à présent, été arpentée que par un homme : le père Yoakim Moubarac (1924-1995), dont nous saluons le travail et la mémoire. Maître d'œuvre des *Opera minora*, il offre à Louis Massignon, au lendemain de sa retraite universitaire en 1954, sa première bibliographie méthodique : « Bibliographie de Louis Massignon réunie et classée par Y. Moubarac », *Mélanges Louis Massignon, publiés sous le patronage de l'Institut d'études islamiques de l'Université de Paris et de l'Institut français de Damas*, 3 vol., 1956, vol. I, p. 3-56. Améliorée par les corrections et rectifications de Louis Massignon, et nourrie de recherches personnelles, une seconde version paraît près de vingt ans plus tard : *Pentalogie islamo-chrétienne : L'œuvre de Louis Massignon*, Beyrouth, Éditions du Cénacle libanais, 1972-1973, vol. 1, 207 p.

Notre travail entend rompre avec le principe qui guidait Yoakim Moubarac : combiner la *suite* chronologique des ouvrages avec le *classement* et la *répartition* des textes selon diverses rubriques. La présente Bibliographie corrige et complète le travail de notre illustre prédécesseur. Nous ne voulons pas bâtir une taxinomie, et recensons tous les ouvrages de Louis Massignon, rédigés et publiés par lui en l'une des langues européennes, à la date et sous l'intitulé de l'édition originale. Sauf exception, nous ne recensons pas les traductions qui en ont été proposées en langues étrangères, non plus que la littérature portant sur l'œuvre de Louis Massignon. Lorsqu'une œuvre a été rééditée, ou reproduite, en tout ou en partie, nous recensons ladite réédition aussitôt après la recension de l'édition originale (*É.O.*). À cette réserve près, nous

avons suivi un seul principe, strictement chronologique, sans classement ni répartition en rubriques.

Abréviations

OM I, *OM II*, *OM III* : Louis Massignon, *Opera minora*, textes recueillis, classés et présentés avec une bibliographie par Y. Moubarac, sous le patronage du Centre d'études Dar el-Salam, Beyrouth, Dar al-Maaref, 1963 ; t. I (*Islam, culture et société islamique*), 672 p. + pl. ; t. II (*Mystique, langue et pensée islamique*), 666 p. + pl. ; t. III (*La Science de la compassion*), 855 p. + pl. Réédition par les Presses universitaires de France, Paris, 1969.

PD : Louis Massignon, *Parole donnée*, Paris, Julliard, coll. « Les dossiers des *Lettres nouvelles* », 1962, 455 p. + 8 pl. + index. Préface de Vincent Monteil.

1902

2.1 « La langue d'Honoré d'Urfé. Étude sur l'expression des passions de l'amour dans la 1re partie de *L'Astrée* », *Mémoire pour Ferdinand Brunot* (Paris, Sorbonne), Cahier manuscrit de 79 p.

1904

4.1 « Positions des Mémoires présentés à la Faculté des Lettres pour l'obtention du Diplôme d'études supérieures (histoire et géographie) », session de juin 1904, Paris, Alcan, 1904, p. 64-69.

1905

5.1 « La route de Fès », *Le Monde illustré*, 14 et 21 janvier 1905, p. 32-39 + 6 photos de Pierre Sainte.

5.1.1 *Id.*, *Armée et Marine*, 20 novembre 1905, p. 85-87.

5.1.2 *Id.*, *Bulletin de la Société des amis de Louis Massignon*, n° 18, décembre 2005, « *Louis Massignon et le Maroc* », p. 14-23.

5.2 « La géographie du Maroc d'après Léon l'Africain », communication faite au XIVe Congrès international des orientalistes, Alger, 20 avril 1905.

5.3 *Le Maroc après la conquête arabe* (+ cartes historiques des régions marocaines), *Revue universelle Larousse*, 1er novembre 1905, p. 633-637.

1906

6.1 *Le Maroc dans les premières années du XVIe siècle – Tableau géographique d'après Léon l'Africain* – Préface de L.[ouis]-G.[ustave] Binger, Alger, Jourdan, 1906. 1 vol. [dédicace : À Monsieur Edmond Doutté], XVI-305 p. ; Appendices. 30 cartes. 1er volume des *Mémoires de la Société historique d'Alger*.

6.1.1 Réédition en fac-similé de l'*É.O.* par la Bibliothèque nationale du Royaume du Maroc en 2006. Préface de Driss Khrouz, Directeur de la Bibliothèque nationale du Royaume du Maroc).

1907

7.1 « Les voyageurs musulmans et la Chine », *Revue du Monde Musulman*, Paris, Leroux, vol. III, novembre-décembre 1907, n° XI-XII, « *Notes et nouvelles* », p. 625.

7.2 « Note sur "La Chasse aux colombes ou l'affaire de Denshawa'i." Spectacle dramatique. Sujet d'actualité. Pièce historico-politique », *Revue du Monde Musulman*, vol. III, novembre-décembre 1907, p. 504-509.

1908

8.1 « Note sur l'état d'avancement des études archéologiques arabes en Égypte hors du Caire », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. VI, 24 p.

8.2 « Intervention égyptienne au XVe siècle sur la côte Zendj », *Revue du Monde Musulman*, vol. IV, janvier 1908, « *Autour du monde musulman* », p. 138-139.

8.3 « L'Islam à Djibouti », *Revue du Monde Musulman*, vol. IV, janvier 1908, p. 139-140 (+ photo de la mosquée en-Noûr, cliché Louis Massignon).

8.4 « Sur la côte d'Arabie », *Revue du Monde Musulman*, vol. IV, janvier 1908, p. 160-161.

8.5 « Dans le golfe Persique », *Revue du Monde Musulman*, vol. IV, février 1908, p. 420-421.

8.6 « La bibliothèque Islâmiyé de Bender-Bouchir », *Revue du Monde Musulman*, vol. IV, février 1908, p. 432-433.

8.7 « Goethe et l'Islam », *Revue du Monde Musulman*, vol. IV, mars 1908, p. 576-580.

[Un problème se pose quant à l'attribution à Louis Massignon d'un certain nombre de textes parus à cette époque dans la *Revue du Monde*

Musulman : « Nouvelles diverses » (*ibid.*, p. 586-91), « En Perse : contre l'Assemblée nationale » (*ibid.*, p. 593-94), « Les procès de presse aux Indes » (*ibid.*, p. 599-603), « Sur la justice tunisienne » (*ibid.*, p. 611-612). Ces textes, tous signés L.M., ne figurent pas à l'entrée « Massignon (L.) » des tables de la revue parues en 1926. Par ailleurs, « L. Maury » (= L.M., mais étrangement non repris dans les tables citées) signait à l'époque dans la revue. De même qu'un « L. Mercier » (= L.M.) spécialiste des questions allemandes.]

8.8 « L'éducation des femmes et la civilisation musulmane », *Revue du Monde Musulman*, vol. IV, mars 1908, p. 799-802.

8.9 « Algérie », *Revue du Monde Musulman*, vol. IV, mars 1908, p. 803-806. [Analyse de *L'Exposé de la situation générale de l'Algérie* du gouverneur général Jonnart, 1907, 1 vol., Alger, 1908.]

8.10 « Texte arabe d'une énigme d'al-Hallâj », *Al-Machriq*, XI, août 1908, p. 880-881.

8.11 « Les Wasm (15) gravés par les nomades sur les murs de Nedjmi », *Revue du Monde Musulman*, vol. VI, septembre 1908, p. 119-122 + 4 photos (clichés Louis Massignon).

8.12 « Mohammerah », *Revue du Monde Musulman*, vol. VI, novembre 1908, p. 385-410 + 8 photos + cartes.

8.13 « La dernière querelle entre Rifâiyîn et Qâdiriyîn », *Revue du Monde Musulman*, vol. VI, novembre 1908, p. 454-461.

8.14 « Les pèlerinages populaires à Bagdad », *Revue du Monde Musulman*, vol. VI, décembre 1908, p. 640-650.

8.15 « Liste officielle des familles nobles de Bagdad », *Revue du Monde Musulman*, vol. VI, décembre 1908, p. 651-652.

8.16 « Les saints musulmans enterrés à Bagdad », *Revue de l'histoire des religions*, Paris, Ernest Leroux Éditeur, t. LVIII-3, 1908, p. 329-338. [D'après une communication faite au XV[e] Congrès des orientalistes à Copenhague le 15 août 1908, section IV c.]

8.16.1 *Id.*, *OM III*, p. 94-.

1909

9.1 « La passion d'al-Halladj et l'ordre des Halladjiyyah », *Mélanges Hartwig Derenbourg (1844-1908). Recueil de textes publiés à la mémoire d'Hartwig Derenbourg par ses amis et ses élèves*, Paris, Leroux, 1909, in-8°, II-466 p., p. 311-322.

9.1.1 *Id.*, *OM II*, p. 9-17.

9.2 « *La Question arabe* de Martin Hartmann », *Revue du Monde Musulman*, vol. VII, janvier 1909, « Les livres et les revues », p. 181-186.

9.3 « Note sur le château d'al Okhaïder », *Académie des inscriptions et belles-lettres – Comptes rendus des séances de l'année 1909 – Bulletin de mars*, Paris, Librairie Alphonse Picard et fils, p. 202-212. [Communication faite à la séance du 5 mars 1909 de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, précédée d'une intervention de Marcel Dieulafoy.]

9.3.1 *Id.*, *OM III*, p. 28-34.

9.4 « La dernière querelle entre Rifâiyîn et Qâdiriyîn », *Revue du Monde Musulman*, vol. VII, mars 1909, p. 316-317. [Suite de **8.13** justifiée par l'apport de nouveaux documents.]

9.5 « La Tripolitaine il y a cent ans et aujourd'hui », *Revue du Monde Musulman*, vol. VII, mars 1909, p. 311-316. [Signé par le pseudonyme de « Mosâferi ».]

9.6 « Les châteaux des princes de Hirah », *La Gazette des beaux-arts*, avril 1909, p. 297-306 + photos (clichés Louis Massignon) et plan.

9.7 « Nouveaux voyages d'un nouvel Ali Bey el Abbassi », *Revue du Monde Musulman*, vol. VIII, mai 1909, p. 66-85. [Mention « *traduction non signée* ».]

9.8 « Le modernisme en Islam », *Revue du Monde Musulman*, vol. VIII, mai 1909, p. 104-111.

9.9 « Un poète saharien : la qasîdah d'al-Yedâlî », *Revue du Monde Musulman*, vol. VIII, juin 1909, p. 199-205.

9.10 « Étude sur les manuscrits des bibliothèques de Bagdad (mission de 1908) », *Revue du Monde Musulman*, vol. VIII, juin 1909, p. 223-227.

9.11 « Une bibliothèque saharienne », *Revue du Monde Musulman*, vol. VIII, juillet-août 1909, p. 409-418. [Catalogue analytique de la bibliothèque de Cheïkh Sidia.]

9.12 « Un journal ourdou », *Revue du Monde Musulman*, vol. VIII, juillet-août 1909, p. 508.

9.13 « La presse musulmane : la presse arabe (juin-juillet) – extraits », *Revue du Monde Musulman*, vol. IX, septembre 1909, p. 196-204.

9.14 « Une qasidah "sur les malheurs de ce temps" », *Revue du Monde Musulman*, vol. VIII, octobre 1909, p. 288-289.

9.15 « Un diplôme d'investiture chez les Qâdirîya », *Revue du Monde Musulman*, vol. IX, octobre 1909, p. 290-291.

9.16 « La presse musulmane. La presse arabe (août-septembre) : Questions islamiques générales – Mouvement intellectuel général – Mouvement pédagogique et littéraire – Questions régionales – (Extraits) Les deux Ibn 'Aqîl et la polémique shaf'ite à Java. – "Qu'est-ce que le kawthar ?" – La polémique sur le monisme d'Al Ghâzâlî et d'Averroès (Ibn Roshd). – Le darwinisme du docteur Shiblî Esh Shamïl – En

Yémen – La polémique entre Persans du Caire sur le rôle des Béhaïs dans la révolution persane – Les musulmans de Port-Élisabeth (Cape of Good Hope) », *Revue du Monde Musulman*, vol. IX, octobre 1909. p. 324-342.

9.17 « La presse musulmane. La presse arabe (septembre-octobre) : 1° Questions islamiques générales ; 2° Mouvement intellectuel (littéraire et social) ; 3° Mouvement économique et industriel ; 4° Correspondances régionales. – II. Extraits : Syrie, Tunisie, Crète, Albanie (Arnautes). Hidjâz, les pèlerins de Java », *Revue du Monde Musulman*, vol. IX. novembre 1909, p. 495-504.

9.18 « La presse musulmane. La presse arabe : I. – Sommaires des revues ; II. – Les livres et publications nouvelles (nov.-déc. 1909) ; III. – Revue de la presse arabe (Extraits) », *Revue du Monde Musulman*. vol. IX, décembre 1909, p. 665-680.

1910

10.1 *Mission en Mésopotamie*, t. I : *Relevés archéologiques*, *Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire*, sous la direction de M. É. Chassinat, tome vingt-huitième. Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1910. grand in-8°. [Sommaire : Introduction (III-VII) ; I. Période lakhmide ; II. Période 'abbâsside (p. 1-72) + XLIII planches, plan + photographies prises par Louis Massignon.]

10.2 « Empire ottoman », *Revue du Monde Musulman*, vol. X. février 1910, p. 244-251.

10.3 « La presse musulmane. La presse arabe », *Revue du Monde Musulman*, vol. X, février 1910, p. 267-287.

10.4 Réassemblage du tombeau (estampé) d'al-'Aqouli exposé en février 1910 au Salon des orientalistes, Grand-Palais, Paris ; petit catalogue. [Donné au musée de Damas en 1923 ; détruit par les bombardements en 1925.]

10.5 « Le molinisme du capitaine Ahmad Badawî Naqqâsh », *Revue du Monde Musulman*, vol. X, mars 1910, « Notes et documents », p. 381-385.

10.6 « La presse musulmane. La presse arabe », *Revue du Monde Musulman*, vol. X, avril 1910, p. 563-573.

10.7 « La presse musulmane. La presse arabe : I. – Livres ; II. – Revue de la presse ; III. – Extraits », *Revue du Monde Musulman*, vol. XI. mai 1910, p. 125-134.

10.8 « La presse musulmane. La presse arabe : Publications nouvelles – mouvement islamique général – mouvement intellectuel général

– mouvement régional – extraits », *Revue du Monde Musulman*, vol. XII, octobre 1910, p. 293-309.

10.9 « La "Question du voile" (mas'alat oul hijab) », *Revue du Monde Musulman*, vol. XII, novembre 1910, p. 463-478.

10.10 « De Jamal oud Din au Zahawi », *Revue du Monde Musulman*, vol. XII, décembre 1910, p. 561-570.

10.11 « La presse musulmane. La presse arabe : Mouvement islamique général (août-septembre-octobre) – mouvement intellectuel général – mouvement social – mouvement régional – extraits, publications nouvelles », *Revue du Monde Musulman*, vol. XII, décembre 1910, p. 670-689.

10.12 « Les medreseh de Bagdad », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 1910, t. VII, p. 77-86 + 2 planches.

1911

11.1 « Seconde note sur l'état d'avancement des études archéologiques arabes en Égypte, hors du Caire », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. IX, 1911, p. 83-98 + 3 planches.

11.2 « La presse musulmane. La presse arabe », *Revue du Monde Musulman*, vol. XIII, janvier 1911, p. 155-158.

11.3 « Études arabes », *Revue du Monde Musulman*, vol. XIII, février 1911, p. 355-370.

11.4 « Al Hallâj, le phantasme crucifié des docètes et Satan selon les Yézidis », *Annales du musée Guimet – Revue de l'histoire des religions*, t. LXIII, n° 2, mars-avril 1911, p. 195-207.

11.4.1 *Id.*, *OM II*, p. 18-28.

11.5 « Les deux livres sacrés des Yézidis », *Annales du musée Guimet – Revue de l'histoire des religions*, t. LXIII, n° 2, mars-avril 1911, p. 245-246 et p. 264-265.

11.6 « Études arabes », *Revue du Monde Musulman*, vol. XIII, février 1911, p. 355-370.

11.7 « De Stamboul à Bagdad » (traduction R.T. et Louis Massignon), *Revue du Monde Musulman*, vol. XIV, mai 1911, p. 195-296.

11.8 « La presse musulmane. La presse arabe », *Revue du Monde Musulman*, vol. XV, septembre 1911, p. 374-395.

11.9 « Bagdad et sa topographie au Moyen Âge : deux sources nouvelles », *Comptes rendus annuels de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, Paris, Librairie Alphonse Picard et fils, 1911, p. 18-24.

11.9.1 *Id.*, *OM III*, p. 88-93.

1912

12.1 « Je me souviens du dernier jour où je l'ai vue… » – Couronne à mère sainte Sophie (collectif), *L'Écho de la Persévérance*, 11[e] année, février 1912, n° 112, p. 5-6. [Ronéoté.]

12.2 *Mission en Mésopotamie (1907-1908)*. Tome II : *Épigraphie et topographie historique*, Le Caire, *Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. XXI, in-4°, VIII-139 p., XXXI pl.

12.3 « Six plats de bronze de style mamelouk », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. X, 1912, p. 79-88.

12.4 « La presse musulmane. La presse arabe (sept.-déc. 1911) : Analyse – livres nouveaux », *Revue du Monde Musulman*, vol. XVIII, février-mars 1912, p. 214-233.

12.5 « *"Ana Al Haqq"* – Étude historique et critique sur une formule dogmatique de théologie mystique, d'après les sources islamiques », *Der Islam*, t. III, fasc. 3, juillet 1912, Strasbourg-Berlin, p. 248-257. [En note 1, p. 248 : communication faite au XVI[e] Congrès international des orientalistes à Athènes, séance du 11 avril 1912.]

12.5.1 *Id.*, *OM II*, p. 31-39.

12.6 « De l'influence du soufisme sur le développement de la théologie islamique », *Actes du IV[e] Congrès de l'histoire des religions*, Leyde, 1912, p. 121-122 et 126.

12.6.1 *Id.*, *Die Welt der Islam*, t. I, 1912, p. 49-50.

12.7 « Chronique II : la défensive musulmane », *Revue du Monde Musulman*, vol. XIX, juin 1912, p. 287-289.

12.8 « Études musulmanes », *Revue du Monde Musulman*, vol. XIX, juin 1912, p. 304-308.

12.9 « Examen de Horten : *Die Philosophische Systeme der spekulativen Theologen im Islam nach Original Quelle dargestellt* (Bonn, Cohen, 1912) », *Der Islam*, t. III, fasc. 4, Strasbourg-Berlin, 1912, p. 394-409.

12.10 « L'histoire des doctrines philosophiques arabes à l'université du Caire », *Revue du Monde Musulman*, vol. XXI, décembre 1912, p. 151-157.

12.10.1 *Id.*, *OM II*, p. 643-648.

1913

13.1 *Kitâb al Tawâsîn par Aboû al-Moghîth al Hosayn ibn Mansoûr al Hallâj al Baydhâwî al Baghdâdî*. Texte arabe publié pour la première fois d'après les manuscrits de Stamboul et de Londres avec la version persane d'al Baqlî, l'analyse de son commentaire persan, une introduc-

tion critique, des observations, des notes et trois indices, par Louis Massignon, Paris, Geuthner, 1913, in-4°, XXIV-224 p.

13.2 « Sur la date de la composition des “Rasâ'il Ikhwân al safâ” », *Der Islam*, t. IV, fasc. 3, Strasbourg-Berlin, 1913, p. 324.

13.3 « La presse arabe », *Revue du Monde Musulman*, vol. XXV, décembre 1913, p. 327-334.

13.4 « De l'influence du soufisme sur le développement de la théologie morale islamique avant le IVe siècle de l'hégire », *Actes du IVe Congrès d'histoire des religions* tenu à Leyde du 9 au 13 septembre 1912, Leyde, E.J. Brill, 1913, p. 121-122.

1914

14.1 *Quatre textes inédits relatifs à la biographie d'al-Hosayn ibn Mansour Al Hallâj*, publiés avec tables, analyses et index par Louis Massignon, Paris, Geuthner, 1914, VI-86 p. [Mention : *in memoriam M.J. de Goeje*.]

14.2 Article « *al-Halladj* », *Encyclopédie de l'Islam. Dictionnaire géographique, ethnographique et biographique des peuples musulmans – publié avec le concours des principaux orientalistes*, 4 vol., Leyde, E.J. Brill ; Paris, Picard, 1913-1938.

14.3 Article « *Hulûl* », *Encyclopédie de l'Islam.*

14.5 « Notes sur le dialecte arabe de Bagdad », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. XI, 1914, p. 1-24.

1915

15.1 « Roman Catholic Church and Islam », *Moslem World*, V-2, avril 1915, p. 129-142.

1917

17.1 *Examen du « Présent de l'homme lettré » par Abdallah ibn al-Torjoman. Suivant la traduction française parue dans la* Revue de l'histoire des religions, *1886, tome XII*, Le Caire. [Dactylographie, en quatre exemplaires, à Ismaïlia, en 1917, pour le père Alcantara.]

17.1.1 *Id.*, Rome, *Pontificio Istituto di Studi Arabi et d'Islamistica*, coll. « Studi arabo-islamici del PISAI », n° 5, 1992, 81 p. + 47 p. [« Avant-propos » de Daniel Massignon + « Liminaire » du père Henri Cazelles + « Avertissement » du père Maurice Borrmans + « Examen du *Présent de l'homme lettré* » + « Annexe » par Daniel Massignon + *le présent de l'homme lettré pour réfuter les partisans de la Croix* [...] Traduction française inédite, Paris, Leroux, 1886.]

1919

19.1 « *In memoriam* Sir Mark Sykes », *Revue du Monde Musulman*, vol. XXXVI, 1919, p. 15-22.

19.1.1 *Id.*, *OM III*, p. 418-422.

19.2 « Les études islamiques à l'étranger – En Espagne : *les recherches d'Asin Palacios sur Dante : le problème des influences musulmanes sur la Chrétienté médiévale et les lois de l'imitation littéraire* », *Revue du Monde Musulman*, vol. XXXVI, 1919, p. 23-58.

19.2.1 *Id.*, *OM I*, p. 57-81.

19.3 « La presse musulmane : inventaire de la presse arabe d'après-guerre », *Revue du Monde Musulman*, vol. XXXVI, 1919, p. 271-278.

19.4 « Les vraies origines dogmatiques du wahabisme : liste des œuvres de son fondateur », *Revue du Monde Musulman*, vol. XXXVI, 1919, p. 320-328 + 2 cartes.

1920

20.1 « La presse musulmane. La presse arabe », *Revue du Monde Musulman*, vol. XXXVIII, mars 1920, p. 210-216. [Liste des principaux articles de politique sociale et religieuse publiés dans *Al-Manar* du Caire, de 1916 à 1920, suivie de quelques notes.]

20.2 « Les études islamiques à l'étranger : Aux Pays-Bas – Les études d'Arendonk sur les Zéïdites et de Wensinck sur Barhebroeus : I. – Les origines de l'État zéïdite au Yémen : les résultats des études d'Arendonk ; II. – L'influence de Ghazâlî sur les œuvres de l'évêque chrétien Barhebroeus : recherches de Wensinck », *Revue du Monde Musulman*, vol. XXXVIII, mars 1920, p. 250-260.

20.3 « Questions actuelles : Les Noseïris de Syrie : leurs origines ; répartition de leurs clans », *Revue du Monde Musulman*, vol. XXXVIII, mars 1920, p. 271-280 + 1 carte.

20.4 « Introduction à l'étude des revendications islamiques », *Revue du Monde Musulman*, vol. XXXIX, juin 1920, p. 1-21. [Trad. anglaise sous le titre « What Moslems expect », *Moslem World*, janvier 1922, p. 7-24.]

20.4.1 *Id.*, *OM I*, p. 272-286.

20.5 « Note sur la métrique des mowashshahât (rythme du tambourin) », *Revue du Monde Musulman*, vol. XXXIX, juin 1920, p. 145-151.

20.6 « Les études islamiques à l'étranger. En Suède : la personnalité de Mohammed selon l'Islam, d'après Andrae ; la méthode de pensée d'Ibn al 'Arabi, suivant les travaux de Nyberg », *Revue du Monde Musulman*, vol. XXXIX, juin 1920, p. 151-157.

20.7 « La presse musulmane. La presse arabe d'Orient : En Égypte – en Palestine – en Syrie – en Mésopotamie – publications arabes », *Revue du Monde Musulman*, vol. XXXIX, juin 1920, p. 158-165.

20.8 « La presse musulmane. La presse arabe de Tunisie », *Revue du Monde Musulman*, vol. XXXIX, juin 1920, p. 168-171.

20.9 « Les livres et les revues », *Revue du Monde Musulman*, vol. XXXIX, juin 1920, p. 186-189.

20.10 « L'Islam et la politique des alliés », *Revue des sciences politiques* – Troisième série, trente-cinquième année, t. XLIII-III, Librairie Félix Alcan, 15 juin 1920, p. 455-460.

20.11 « La légende "De Tribus Impostoribus" et ses origines islamiques », *Annales du musée Guimet – Revue de l'histoire des religions*, t. LXXXII, 1-2, juillet-août 1920, p. 74-78.

20.11.1 *Id.*, *OM I*, p. 82-85.

20.12 « Les corps de métier et la cité islamique », *Revue internationale de sociologie*, septembre 1920, p. 473-489.

20.12.1 *Id.*, *OM I*, p. 369-384.

1921

21.1 « Une miniature indo-persane représentant le Prophète et ses premiers compagnons », *Revue du Monde Musulman*, vol. XLIII, février 1921, p. 1-4.

21.2 « La presse musulmane », *Revue du Monde Musulman*, vol. XLIII, février 1921, p. 285-287.

21.3 « Notes rectificatives », *Revue du Monde Musulman*, vol. XLIII, février 1921, p. 294.

21.4 « Sionisme et Islam », *Revue internationale de sociologie*, 1921, p. 263-285.

21.5 « Les méthodes de réalisation artistique des peuples de l'Islam », *Syria*, Revue d'art oriental et d'archéologie, Paris, Librairie Paul Geuthner, t. II, fasc. 1, avril 1921, p. 47-53 ; fasc. 2, p. 149-160.

21.5.1 *Id.*, *OM III*, p. 9-24.

21.6 « Le mandat palestinien et la paix du monde », *Les Nouvelles religieuses*, 15 avril 1921. [Anonyme.]

21.7 « Le rôle des études totémiques en islamologie », *Revue du Monde Musulman*, vol. XLIV-XLV, avril-juin 1921, p. 1-52.

21.8 « Documents sur la situation sociale dans l'Inde et les projets de réforme : I. – La doctrine du Satyagraha – exposé par Mahatma Mohanlal Karamchad Gandhi », *Revue du Monde Musulman*, vol. XLIV-XLV, avril-juin 1921, p. 55-63.

21.9 « Les études islamiques à l'étranger », *Revue du Monde Musulman*. vol. XLIV-XLV, avril-juin 1921, p. 303-310. [Recensions de Ignaz Goldziher (*Le Dogme et la loi dans l'Islam* et *Die Richtungen der islamichen Koranauslegung*), Miguel Asin Palacios (*Los precedentes musulmanes del pari de Pascal*), Reynold Nicholson (*Studies in Islamic Mysticism*), C. Nallino.]

21.10 « La presse musulmane. Revue des revues musulmanes arabes ». *Revue du Monde Musulman*, vol. XLIV-XLV, avril-juin 1921, p. 311-313.

21.11 « Les livres et les revues », *Revue du Monde Musulman*. vol. XLIV-XLV, avril-juin 1921, p. 324-328. [Recensions de M. Gaudefroy-Demombynes (*Les Institutions musulmanes*, Paris, Flammarion. 1921), J. Marouzeau (*La Linguistique et la science du langage*. Paris. Geuthner, 1921), Hasan Hosni 'Abdel Wahhab, Taha Hoceïn, *Bulletin de l'Institut des hautes études marocaines*, Paris, Larose, 1re année. n° 1. 1921.]

21.12 « Les livres et les revues », *Revue du Monde Musulman*. vol. XLVI, août 1921, p. 219-220. [Recension du « Guide bleu » du Maroc (Hachette) composé par P. Ricard, et d'Alfred Bel, *Les Industries de la céramique à Fès*, Paris, Leroux, 1918.]

21.13 « Les livres et les revues », *Revue du Monde Musulman*. vol. XLVII, octobre 1921, p. 155-156.

21.14 « Sur les Lieux saints », *Nouvelles religieuses*, 15 octobre 1921. [Anonyme.]

1922

22.1 *La Passion d'Al-Hosayn-Ibn-Mansour Al Hallaj martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922 – Étude d'histoire religieuse*, avec XXVIII planches et un index, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1922. Tome I : XXXII + 460 p. – Tome II : X + suite de la pagination de p. 461 à p. 942 + nouvelle pagination de 1 à 105 pour : bibliographie hallagienne (p. 2 à 74), errata (p. 75 à 80), index (p. 80 à 105).

22.1.1 *Id.*, *La Passion de Husayn Ibn Mansûr Hallâj martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922 – Étude d'histoire religieuse* (« Nouvelle édition »), Gallimard, « Bibliothèque des Idées ». [septembre] 1975. – Tome I : *La Vie de Hallâj*, 708 p. [comportant une « préface à la nouvelle édition » de Louis Massignon (p. 19-34) datée du jour de sa mort (31 octobre 1962 ; texte repris dans *Cahier de l'Herne* « Louis Massignon », p. 505-515)] + planches de I à XIII. - Tome II : *La Survie de Hallâj*, 519 p. + planches de XIV à XXVIII. Tome III : *La Doctrine de Hallâj*, 386 p. + planches de

XXXIV à XLIX. – Tome IV : *Bibliographie, index*, 330 p. [Édition réalisée par Daniel et Geneviève Massignon, avec le concours du professeur Henri Laoust, professeur au Collège de France, membre de l'Institut, et de Louis Gardet.]

22.2 *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane (thèse complémentaire)*, Paris, Geuthner, 1922, 303 p. + 104 p. (textes arabes et persans) + planche.

22.2.1 *Id.*, nouvelle édition revue et considérablement augmentée. *Avec sept reproductions*, Paris, Vrin, « Études musulmanes » II, 1954, 455 p.

22.2.2 *Id.*, Paris, Le Cerf, 1999, XXII + 462 p. + 1 planche. [Réimpression de l'édition de 1954 avec : une présentation inédite de Louis Massignon prévue pour la quatrième de couverture de l'*ÉO* (I-II), un avant-propos de Roger Arnaldez, de l'Institut (III-XV), un liminaire de Daniel Massignon (XVII-XXII).]

22.3 « Note sur la composition de *La Passion d'al Hallâj, martyr mystique de l'Islam* ». [Feuillet recto-verso, daté de l'Avent 1921 et portant la mention suivante : « Pour mon père, mort le 18 janvier 1922, avant que j'aie pu la lui offrir ». Tirage à 40 ex. réservés.]

22.4 *Pro Hallagio*. [Texte imprimé en 1922 à 40 ex. réservés, 4 p.]

22.5 « Esquisse d'une bibliographie qarmate », *Or. Studies offered to E*[dward] *G*[ranville] *Brown*, Cambridge University Press, février 1922, p. 329-338.

22.6 « Choix de documents sur le territoire des Alaouites (pays des Noseïris) communiqués par le colonel Nieger », *Revue du Monde Musulman*, vol. XLIX, mars 1922, p. 1-69.

22.7 « L'Union de prières pour le développement de l'esprit missionnaire surtout en faveur des colonies françaises », *La Vie spirituelle*, Paris-Juvisy, mars 1922, p. 362-376.

22.8 « L'Arabie & le problème arabe. Communication faite le 9 novembre 1921 à la Société de sociologie de Paris », *Revue Internationale de Sociologie*, Paris, Marcel Giard & Cie, 1922, p. 331-354.

22.9 « La France et l'Islam », *La Revue hebdomadaire*, trente et unième année, t. VI, juin 1922, p. 5-16.

22.10 « Le sort du Proche-Orient et le rôle de la France en Syrie », *L'Europe nouvelle*, 1922.

22.11 « L'Islam et la politique des alliés », *Revue de sciences politiques*, 1922.

22.12 « Livres nouveaux », *Revue du Monde Musulman*, vol. L, juin 1922, p. 150-234. [Avec la collaboration de Lucien Bouvat.]

22.13 « *In memoriam* Ignace Goldziher », *Revue de l'histoire des religions*, t. LXXXVI, septembre 1922, p. 61-72.

22.13.1 *Id.*, en introduction à Bernât Heller, *Bibliographie des œuvres d'Ignace Goldziher*, Paris, Publications de l'École des langues orientales vivantes, 1927, p. V-XVII.

22.13.2 *Id.*, *OM III*, p. 391-399.

22.13.3 *Id.*, *in* Ignaz Goldziher, *Le Dogme et la loi dans l'Islam*, Paris, Éditions de l'Éclat/Paul Geuthner, p. IX-XIX.

22.14 « Coup d'œil sur le mouvement communiste parmi les musulmans aux Indes britanniques », *Revue du Monde Musulman*, vol. LII, décembre 1922, p. 218-221.

1923

23.1 « Annuaire du monde musulman », *Revue du Monde Musulman*, vol. LIII, 1922-1923, « I. Généralités, Arabie, Afrique du Nord ; II. Afrique proprement dite et Europe ; III. Asie », p. 1-358.

23.2 « Le folklore chez les mystiques musulmans », *Mélanges René Basset*, Publications de l'Institut des Hautes-Études marocaines, Paris, Éditions Ernest Leroux, 1923, p. 259-270.

23.2.1 *Id.*, *OM II*, p. 345-352.

23.3 « Nouveaux itinéraires en Arabie centrale », *La Géographie*, t. XXXIX, n° 1, « Mouvement géographique (Afrique) », février 1923, p. 208-210. [Note de lecture : H. S. J. B. Philby, *The Heart of the Arabia*, Constable, London, 1922, 2 vol.]

23.4 « Méditation coranique et origines du lexique soufi », *Actes du Ve Congrès international des sciences historiques*, Bruxelles, 12 avril 1923

23.4.1 *Id.*, *OM II*, p. 352-354.

23.5 « Remarques sur l'unité d'inspiration de l'art musulman », *Actes du Congrès d'histoire de l'art organisé par la Société de l'histoire de l'art, Paris, 26 septembre-5 octobre 1921* (préface de André Michel), Paris, Presses universitaires de France, section 1, 1923, t. I, p. 252-255.

1924

24.1 *Annuaire du Monde Musulman*, Paris, Leroux, 1924.

24.2 « Éléments arabes et foyers d'arabisation : leur rôle dans le monde musulman actuel », *Revue du Monde Musulman*, vol. LVII, 1924 (1re section), p. 1-154 + 10 cartes.

24.3 « Huit documents sur la mort de Charles de Foucauld », *Bulletin de l'œuvre apostolique de l'Association Charles de Foucauld*, juin 1924, p. 166-172.

24.4 « Bibliographie de Charles de Foucauld », *Bulletin de l'œuvre apostolique de l'Association Charles de Foucauld*, juin 1924, p. 173-176.

24.5 « Brèves notices sur les premiers amis de Charles de Foucauld », *Bulletin de l'œuvre apostolique de l'Association Charles de Foucauld*, supplément, p. 1-13. [Non signé.]

24.6 « Bibliographie », *Revue du Monde Musulman*, vol. LVII (1re section), 1924, p. 195-255. [Analyse de 69 ouvrages.]

24.7 « Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et de commerçants au Maroc – d'après les réponses à la circulaire résidentielle du 15 novembre 1923 envoyée sous le timbre de la direction des Affaires indigènes et du service des Renseignements – publiée avec les tableaux synoptiques, une bibliographie sommaire de l'histoire du travail en Islam, un index et onze planches », *Revue du Monde Musulman*, vol. LVIII, p. 1-250.

24.8 « Nouveaux documents persans concernant Al-Halladj », *Revue du Monde Musulman*, vol. LVIII, p. 261-267.

24.8.1 *Id.*, *OM II*, p. 40-45.

1925

25.1 « La crise de l'autorité religieuse et le califat en Islam », *Revue des sciences politiques*, quarantième année, tome XLVIII, janvier-mars 1925, p. 74-85.

25.1.1 *Id.*, *OM I*, p. 287-297.

25.2 « *Pro Psalmis* : défense de l'aspect qu'assume l'idée dans les langues sémitiques », *Revue juive*, n° 2, mars 1925, p. 164-173.

25.2.1 *Id.*, *OM II*, p. 496-502.

25.3 « Introspection et rétrospection. Le sentiment littéraire des poètes et l'inspiration proprement mystique », *Philosophies*, n° 5-6, mars 1925, p. 507-512.

25.3.1 *Id.*, *OM II*, p. 355-365.

25.4 « Notes documentaires et références bibliographiques sur la souveraineté et le califat en Islam », *Revue du Monde Musulman*, vol. LIX, 1925 (1er trimestre), p. 274-315.

25.5 « Livres nouveaux concernant les études islamiques : I. – Auteurs européens. II. – Auteurs arabes : musulmans et autres », *Revue du Monde Musulman*, vol. LIX, 1925 (1er trimestre), p. 319-367.

25.6 « Bibliographie islamique », *Revue du Monde Musulman*, vol. LXII, 1925 (4e trimestre), p. 161-224.

25.7 Réponse à l'enquête sur « Les Appels de l'Orient » lancée par *Les Cahiers du mois*, Paris, 1925, p. 297-298.

25.8 « Trois mystiques musulmans : Shoshtari, Ahmad Ghazali et Nyazi Misri », note + notices biographiques + traductions : *Shaykh min ard miknas...* (Shoshtari, début) ; *Sawanih al 'oshshaq*, « Les intuitions des amants » (Ahmad Ghazali, chapitre détaché : sur la volatilisation de la souffrance par l'amour) ; *Devr idup geldim djihane* ; *Commerce*, cahier VI (hiver 1925), p. 151-168.

25.8.1 *Id.*, *OM II*, p. 366-370.

1926

26.1 *Annuaire du Monde Musulman : statistique, historique, social et économique*. 2e année (1925), second et dernier fascicule, section B, section E, Paris, Leroux, 1926.

26.2 « Dieu n'est pas une invention... », *Ce que je sais de Dieu* (témoignages et propos recueillis par Fernand Divoire), Paris, *Les Cahiers contemporains*, 1926, p. 64.

26.3 « Un essai de bloc islamo-hindou au XVIIe siècle – L'humanisme mystique du prince Dârâ », *Revue du Monde Musulman*, vol. LXIII, 1er trimestre 1926, p. 1-14.

26.4 « L'entente islamique internationale et les deux congrès musulmans de 1926 », *Revue des sciences politiques*, quarante et unième année, t. XLIX, octobre-décembre 1926, p. 481-485.

26.5 « Les Entretiens de Lahore (entre le prince impérial Dara Shikuh et l'ascète hindou Baba La 'l Das) », *Journal asiatique*, Paris, Imprimerie nationale, Librairie orientaliste Paul Geuthner, t. CCIX, octobre-décembre 1926, p. 285-334. [Avec Clément Huart.]

26.6 Mehemmed Ali Ayni, *La Quintessence de la philosophie d'Ibn-i Arabi*, traduit du turc par Ahmed Réchid, lettre-préface de Louis Massignon, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1926.

1927

27.1 « Documents de psychologie différentielle musulmane », *Journal de psychologie normale et pathologique – Organe officiel de la société de psychologie et de la société de psychiatrie*, XXIVe année, n° 2, 15 février 1927, Paris, Librairie Félix Alcan, p. 163-168.

27.2 « Compléments à l'enquête de 1923-1924 sur les corporations marocaines (chants corporatifs, etc.), réunis par Louis Massignon », *Revue des études islamiques*, I, 1927, cahier 2, p. 273-293.

27.3 « L'Orient nous demande compte de son âme détruite... nous dit M. Louis Massignon », *Comoedia*, mardi 8 mars 1927. [Série

d'enquêtes de Max Francel sur « Orient contre Occident », menée entre le 19 janvier et le 8 mars.]

27.4 « Henry de Castries et l'exemple d'une amitié pour les musulmans français d'Afrique », *L'Afrique française*, mai 1927.

27.5 « L'Expérience mystique et les modes de stylisation littéraire », quatrième numéro de « Chroniques », *Le Roseau d'Or*, n° 20, Paris, Plon, 1927, p. 141-176.

27.5.1 *Id.*, *OM II*, p. 371-387.

27.5.2 *Id.*, *Le Nouveau Commerce*, 1982, cahier 52, printemps.

27.6 « Lettres du Cadi de Mossoul à Layard (critique par Nameq Kemal d'une source de Renan) », *Revue des études islamiques*, 1927-11, p. 297-301.

27.7 *Abstracta islamica*, 1re série, *Revue des études islamiques*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1927. Recensions d'ouvrages : *I. – Culture islamique et autres cultures* : Lammens, Hoceïn, Andrae, Schaeder, Modi, Asin Palacios, Garcia Gomez ; *II. – Histoire des idées scientifiques* : Plessner, Renaud, Sarton ; *III. – Linguistique* : Wensinck, Justinard, Ivanow, Millet ; *IV. – Ethnologie et folklore* : Basset, Legey, Maunier, Brunot, Biarnay, Musil, Oestrup ; *V. – Histoire littéraire et publications de textes anciens* : Bashar Ibn Burd, Pseudo Ǧahiz, Tahawi, Jahshiyari, Hujwiri, Umar Khayyam, Ghazâlî, Yâqût, Rûmî, Maqrîzî, Nishapuri, Suyuti, Mahri, Taymur ; *VI. – Arts et métiers* : Rousseau et Arin, Ricard, Devonshire, Subki ; *VII. – Législation et administration* : Salimi, Smogorzewski, Gouvion, Sanhoury, Ibn Rushd, Santillana, Zanjanî, Milliot ; *VIII. – Dogme, Philosophie et mystique* : Nöldeke, Schwally, Horovitz, Carame, Asin Palacios, Saliba, Mubârak, Strothmann, Brunel, Bâdisî, Ayni ; *IX. – Modernisme, apologétique et missiologie* : Mashraqî, Nâsiri, Abdou, Nadjî, Alûsi, Abidîn, Maulana Muhammad Ali, Kamaluddin, Zwemer ; *X. – Colonisation européenne et politique contemporaine* : Charles-Roux, Malvezzi, Castellani, Jung ; *XI. – Histoire des régions naturelles et descriptions locales* : Kurdaly, Khanzadian, Mercier, Burckhardt, Julien, Hardy, Slaoui, Poiron, Raynaud, Vivès, Qutiyyah ; *XII. – Bibliographie et divers* : Sarkis, Poole, Beltrami et Codazzi, Muqtadir et Hamid, Sbath, Codazzi, Gabrieli, Halphen, Lammens, Gibb, Nomikos, Mélanges Basset, Rescher, *Turkiyat mejmû'asé*, *Moslemishe Revue*, *Messages d'Orient*, *Bulletin économique de Syrie*, *Islamic Culture*, *nomenclature des journaux*.

27.8 Articles « Karmates », « Kharâz », « Kindî », « Leo Africanus », « Ma'rûf Rusâfî », « Muhâsibî », « Nahîkî », « Nawbakht », « Nawbakthî », « Nûr Muhammadî », « Nusairî », « Sahl al-Tustarî », « Sâlimîya », « Sanûsîya », « Sbath », « Shadd », « Shûrat », « Shushtarî », « Sinf », « Sarî al-Sakatî », « Suradjîya », « Tarîka », « Tasawwuf », « Tik »,

« Tirmidhî », « 'Udhrî », « Ukhaidir », « Warrâk », « Wird », « Zandj ». « Zindîk », « Zuhd », *Encyclopédie de l'islam*.

27.9 « Islam in the United Soviet Socialist Republics », *Moslem World*, t. XVII, 1927, p. 359-369.

27.10 « Introduction aux *Études sur les corporations indo-persanes* (traduction de A.M. Kassim) », *Revue des études islamiques*, 1927, cahier II, p. 249-272. [En collaboration avec Vladimir Ivanow.]

27.11 [Compléments à] « L'Enquête sur les corporations musulmanes d'artisans et de commerçants au Maroc », *Revue des études islamiques*, 1927, cahier II, p. 273-293. [Cf. **24.7**.]

27.12 « L'Islam en face des puissances européennes », *L'Islam et la politique contemporaine*, Paris, Alcan, 1927, p. 139-164.

1928

28.1 Frère Charles de Jésus (Charles de Foucauld), *Directoire (textes 1909-1913) publié avec un avertissement, des variantes et cinq annexes*, Paris, MCMXXVIII, Imprimerie des Orphelins d'Auteuil, III, 145 p. Avertissement signé Louis Massignon-Hovyn.

28.1.1 *Id.*, 110 p. Imprimerie Saint-Paul, Les Moulineaux, 1933.

28.1.2 *Id.*, augmenté, de deux annexes : VI. La Sodalité du Directoire ; VII. Liste des XLIX premiers adhérents établie de la main du père de Foucauld [avec annotations, avec la collaboration de Jean-François Six]. Paris, Le Seuil, 1961.

28.1.3 *Id.*, *Conseils évangéliques, « Directoire »*, Texte de 1909-1913 publié avec un avertissement, des variantes et sept annexes, Paris, Le Seuil, coll. « Livre de Vie », n° 159, 2000.

28.2 Interview sur l'exhumation de Charles de Foucauld, *Échos de Paris*, 4 février 1928.

28.3 « Charles de Foucauld », *Semaine religieuse de Paris*, Paris, t. CXLIX (n° 3875), 14 avril 1928, p. 524-526. [D'après une conférence prononcée à Paris le 28 février 1928.]

28.3.1 « Plus qu'un anneau scellé au doigt », *Jésus Caritas : Bulletin de l'Association Charles de Jésus – père de Foucauld*, n° 91, 1954, p. 35-38.

28.3.2 *Id.*, n° 109, 1958, p. 95-97. [« Allocution prononcée par M. le professeur Louis Massignon à la séance de l'Association Charles de Foucauld du 28 février 1958 présidée par S.E. le cardinal Dubois. »]

28.4 « Récit de la mort de Charles de Foucauld », *Bulletin de l'œuvre apostolique et de l'Association Charles de Foucauld*, juillet 1928. [Anonyme.]

28.5 « La politique française du Haut-Commissariat », *Les Échos de Damas*, 12 novembre 1928.

28.6 *Abstracta islamica*, 2e série, *Revue des études islamiques*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1928. Recension d'ouvrages par thèmes et auteurs : *I. – Culture islamique et autres cultures* : Ribera, Peterson, Bouygues ; *II. – Histoire des idées scientifiques* : Baranî, Bukhtyéshu ; *III. –Linguistique et pédagogie* : *Al tarbiyah wal ta'lim* (revue, Bagdad), Kratchkovkij, Sheringham, Gottheil et Worrell, *Al Karsh*, *Lughat al 'arab* ; *IV. – Ethnologie et folklore* : Jaussen, Goichon, Mercier ; *V. – Histoire littéraire et publication de textes anciens* : Achtiyani, Christensen, Antuna, Karkhi, Khalkhâlî ; *VI. – Arts et Métiers* : Hasani, Ch. Monteil ; *VII. – Législation et administration* : (aucune recension) ; *VIII. – Dogme, philosophie et mystique* : Ghâlib Al Tawîl, Khaja Khan ; *IX. – Modernisme, apologétique et missiologie* : Ahmad, Allahdin, Ali, Yakub Khan ; *X. – Colonisation européenne et politique contemporaine* : Van Eerde, Aug. Bernard ; *XI. – Histoire des régions naturelles et descriptions locales* : Barthold, Rashid, Musil, Lammens, Rihani, Féraud, H. de Castries, Michaux-Bellaire, Slaoui ; *XII. – Bibliographie et périodiques* : Sarkis, Blochet, Okotai, *Al 'Irfan*, *Al Zahra*, *Al Hadith*.

28.7 « Un ancien : Gabriel Boulad-Schemeïl », *Annuaire du Cercle de la jeunesse catholique (Beyrouth)*, 1928-1929, p. 35-38 + 3 photos.

28.7.1 *Id.*, *OM III*, p. 729-731.

28.8 Ibn 'Arabî, *Fusus al Hikam* (trad. Khan Sahib Khaja Khan), Madras, 1928. [« Foreword » de Louis Massignon.]

1929

29.1 *Les Trois Prières d'Abraham* : [IIe prière] *La prière sur Sodome*, Paris, tirage à 110 ex. numérotés hors commerce, 29 mars 1929, 32 p.

29.1.1 *Id.*, [Nouvelle version], Paris, Cahier dactylographié et ronéoté à 200 ex. hors commerce, 18 mars 1949, 27 p.

29.1.2 *Id.*, Paris, Le Cerf, coll. « Patrimoines », Institut international de recherches sur Louis Massignon, p. 31-57, 1997 [reprise de la version de 1949, modifiée grâce aux annotations portées par Louis Massignon sur son exemplaire personnel]. Annexe A comportant les listes des destinataires de l'édition de 1929, leurs réponses, ainsi que celles des destinataires de l'édition de 1949.

29.2 « Notes critiques », *Bulletin de l'Association Charles de Foucauld*, juillet 1929, p. 72.

29.3 « La situation actuelle de l'Islam », *Revue de Paris*, 15 juillet 1929, p. 275-295. [= Préface de la 3e édition de l'*Annuaire du Monde Musulman*.]

29.4 *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, Paul Geuthner, coll. « Textes inédits relatifs à la mystique musulmane », t. Ier, 1928 [1929], in-8°, VII + 259 p.

29.5 « Ibn Sab'în et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane », *Mémorial Henri Basset. Nouvelles études nord-africaines et orientales, publiées par l'Institut des Hautes-Études marocaines*, Publications de l'Institut des Hautes-Études marocaines, t. XVIII, Paris, Libraire orientaliste Paul Geuthner, t. II, 1929, p. 123-134.

29.6 *Abstracta islamica*, 3e série, *Revue des études islamiques*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1929. Recensions d'ouvrages classés par thèmes : *I. – Culture islamique et autres cultures* : Lammens, Garcia Gomez, Gragger, Babinger, Mittwoch, Mordtmann, Asín, Yusuf Husain, Dara Shikuh ; *II. – Histoire des idées scientifiques* : Meyerhof ; *III. – Linguistique* : Brunot, Kowalski, Laoust, Ibn al Muhanna, Adriani ; *IV. – Folklore et ethnologie* : Gaudry, Musil, Schriek, Nieuwenhuis ; *V. – Histoire littéraire, publication de textes anciens* : Muhammad Nizamu'd-Din, Palencia, Ulughkani, Hayyan, Lévi-Provençal, Munqidh, Ghazâlî, Rûmi, Tamgruti, Mubarak ; *VI. – Arts et métiers* : Wiet, Marçais, Rosintal, Sauvaget, Sayous ; *VII. – Législation et administration* : (aucune recension) ; *VIII. – Dogme, philosophie et mystique* : Smith, Gross ; *IX. – Modernisme, apologétique et missiologie* : Mgr D'Herbigny, Dermenghem, *Les religions contre la guerre* ; *X. – Colonisation européenne et politique contemporaine* : Institut colonial international, Angoulvant, Kohn, Saïd Alim Khan, Peyerimhof, Académie des Sciences coloniales ; *XI.* – Histoire des régions naturelles et descriptions locales : Elgood, Rutter, Broucke, Said-Ruete, Rémérand, Al-Omari ; *XII.* – Bibliographie et périodiques : Bangkipur library, Bogdanov, *Yarin*, *Hikmet*, *Gayret*, *Novi Béhar*, Zerkeli, Mémorial Henri Basset, *Annuaire statistique du royaume d'Égypte*.

29.7 « Modes d'expression caractéristiques de la pensée arabe », *La Voix des Humbles*, revue bimensuelle, organe de l'Association des Instituteurs d'origine indigène d'Algérie, huitième année, n° 82, 1er décembre 1929, p. 4-8.

1930

30.1 « Les images de saints dessinées par Charles de Foucauld en Terre sainte », *Bulletin de l'Association Charles de Foucauld*, janvier 1930, p. 7-20 + 6 planches.

30.2 « La France dans les pays d'Islam – Conférence de M. Massignon au Centre de documentation de l'École militaire de Saint-Cyr – 20 mars

1930 », *Fascicules du Comité national d'études sociales et politiques* (publication hebdomadaire), fasc. n° 419 *bis*, brochure de 16 p.

30.3 « Les musulmans d'Algérie et l'idéal colonial français », *La Dépêche algérienne*, 8 avril 1930.

30.4 « Notes sur le texte original du "De Intellectu" d'Al Farabi », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* (dir. Ét. Gilson et G. Théry), t. IV, Paris, Vrin, 1930, p. 151-158.

30.4.1 *Id.*, *OM II*, p. 514-522.

30.5 « Les corporations artisanales dans les milieux musulmans », *Semaines sociales de France – Marseille XXII*e *section 1930 – Le problème social aux colonies*, Lyon, Gabalda et Vitte, 1930, p. 461-466 + 2 planches : planche I A : répartition par tribus, à Paris ; planche I B : répartition par tribus, en Kabylie.

30.6 « Cartes de répartition des Kabyles dans la région parisienne », *Revue des études islamiques*, 1930, II, p. 161-169 + 3 cartes.

30.6.1 *Id.*, *OM III*, p. 569-574.

30.7 « L'étude de la presse musulmane et la valeur de ce témoignage social », *Annales d'histoire économique et sociale*, revue trimestrielle. Directeurs : Marc Bloch-Lucien Febvre, n° 7, Paris, Armand Colin, 15 juillet 1930, p. 321-327.

30.7.1 *Id.*, *OM I*, p. 303-309.

30.8 « Les résultats sociaux de notre politique indigène en Algérie », *La Vie intellectuelle*, Juvisy, t. III, juillet-août 1930, p. 84-89.

1931

31.1 « L'apostolat de la souffrance et de la compassion réparatrice au XIIIe siècle – L'exemple de sainte Christine l'Admirable », *La Cité chrétienne*, revue bimensuelle, Bruxelles, numéro 101/102, 5e année, 5 janvier 1931 ; 1re partie : p. 188-195 ; 2e partie : p. 233-238. [Article tiré d'une communication faite à Saint-Trond (Belgique), le jeudi 24 juillet 1924, à l'occasion des fêtes du septième centenaire de la sainte ; prononcée de nouveau à Clamart le 5 mars 1929.]

31.1.1 *Id.* 2e édition [légères variantes dans les notes], *Christine de Wondebare – Gedenboek – 1150-1950*, p. 40-57 + 1 pl. [gypsographie de Pierre Roche, 1902], 1950.

31.2 « Lettres Foucauld-Castries », *Nouvelle Revue des jeunes*, 1931.

31.3 *Le Dîwân d'Al-Hallâj*, essai de reconstitution, édition et traduction par L. Massignon, *Journal asiatique*, janvier-mars 1931, p. 1-158.

31.3.1 Hoceïn Mansûr Hallâj, *Dîwân*, traduit et présenté par Louis Massignon, Éditions des Cahiers du Sud, coll. « Documents spirituels » n° 10, juin 1955, 158 p. [Note Liminaire (I-VII), Perspective

transhistorique sur la vie de Hallâj (VII-XLVII), traduction, sources, indices + 1 planche.]

31.3.2 *Id.*, Paris, Le Seuil, 1981, 158 p.

31.3.3 *Id.*, Paris, Le Seuil, coll. « Points », 1992.

31.4 « Politique syrienne », *Les Échos de Damas*, 6, 8 et 18 janvier 1931, p. 563-565.

31.5 « La psychologie musulmane et ses contacts avec la colonisation française », *La Psychologie et la vie*, revue de psychologie appliquée, éditée par l'institut Pelman, Paris, mai 1931.

31.6 *Abstracta islamica*, 4e série, *Revue des études islamiques*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1931. Recensions de livres classés par thèmes : I. – *Culture islamique et autres cultures* : Schacht, Massé, Ahmad Amin, Wolfensohn, Gautier, Palencia, Laïmèche ; II – *Histoire des idées scientifiques* : Baron d'Erlanger, Thomson et Junge, Plessner, Meyerhof ; III – *Linguistique et pédagogie* : Wolfensohn, Bogdanov, Tebrîzî, Basset, Ch. de Foucauld, Hasani, Christensen ; IV – *Folklore et ethnologie* : Winkler, Paret, Casanowicz, Maîtrot et Prost-Biraben, Winckler ; V – *Histoire littéraire et publication de textes* : [aucune recension de Massignon] ; VI – *Arts et métiers* : Bonestève, Hamdî, Mayer, Sauvaget, Gabriel, Guest, F. Chimali ; VII – *Législation et administration* : [aucune recension de Massignon] ; VIII – *Dogme, philosophie et mystique* : Zia, Hitti, Sarkis, Dinet ; IX – *Modernisme, apologétique et missiologie* : liste des publications wahhabites, shî'ites et ahmadies, Muhammad Abdu Zayd, Mohammad Iqbal, Tâhir Haddad, Nazîré Zeïneddîn, Fakhri F. Mikhaïln Mittwoch, R. Ridâ, P. Lesourd ; X – *Colonisation contemporaine et politique contemporaine* : Messal, Matine-Daftary, Siassi, Milliot, Morand, Godin, Gaffiot, Congrès de la colonisation rurale ; XI – *Monographies régionales (histoire et géographie)* : Viollette, Hesnay-Lahmek, Nazim, Mochir-od-Dawleh, Pîmia ; XII – *Bibliographie, périodiques et congrès* : [aucune recension de Massignon].

31.7 « Hommage à Alfred Le Châtelier », *Revue des études islamiques*, 1931, notice A.171.

31.8 « L'influence de l'islam au Moyen Âge sur la fondation et l'essor des banques juives », *Bulletin d'études orientales* de l'Institut français de Damas, t. I, 1931, 12 p.

31.9 « L'artisanat indigène dans l'Afrique du Nord », *Congrès international et intercolonial de la société indigène, tenu à Paris du 5 au 10 octobre 1931*, imprimerie Coueslant, Cahors, 13 p.

31.10 « La situation des travailleurs coloniaux en France », *Échos de l'Union sociale d'ingénieurs catholiques*, 1931, p. 563-565. [D'après une conférence prononcée à l'U.S.I.C. le 18 octobre 1931.]

31.11 Article « Guilds (Mohammedan) », *Encyclopedia of Social Sciences*, ed. Seligman, Abraham Johnson, New York, Mac Millan, 1931.

1932

32.1 « Le Christ dans les Évangiles selon Ghazâlî », [précédé de « Notes sur l'apologétique islamique »], *Revue des études islamiques*, année 1932, cahier IV, p. 491-492 et 523-526.

32.2 « Corrections à mon « Recueil de textes inédits », *Islamica*, vol. 5, fasc. 4, Lipsiae, p. 490-491. [Cette publication fait suite, dans le même numéro d'*Islamica*, à l'article d'Hussein Wahitaki, « Verbesserungen und Bemerkungen zu Massignons Recueil de textes inédits concernant la mystique en pays d'Islam, *Geuthner, 1929* ».]

32.3 Compte rendu de Ariel Bension, *The Zohar in Moslem and Christian Spain* (introd. Sir E. D. Ross), London, Routledge, 1932 ; XXII-256 p., *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1932, p. 171-172.

32.4 « L'arithmologie dans la pensée islamique primitive », *Archeion*, Archives de l'Institut d'histoire des sciences, Rome, juillet-septembre 1932, vol. 14, p. 370-371.

32.5 « Modern Movements in Islam (Africa, excluding Egypt) », *Whiter Islams ? : A Survey of modern movements in the Moslem World*, ed. by H.A.R. Gibb, London, Victor Gollancz, 1932, 319 p., p. 75-99.

32.6 « La vie politique, coloniale et religieuse en pays musulmans », lettre de Louis Massignon à *La Presse Libre, journal indépendant du soir* (Alger), 2 novembre 1932.

1933

33.1 Articles « Khattâbîya », « Mubâhala », « Muhassin », « Mutawâlî », « Salmânîya », Shabashîya », « Tâ-Hâ » du *Supplément* de *l'Encyclopédie de l'islam* (1934-1938).

33.2 « Lettre à Ortega y Gasset », *Revue de Occidente*, t. CXVI, février 1933, p. 239-240.

33.3 « Lettre à François Simonot », *La Revue des jeunes*, n° 11, 24e année, 15 novembre 1933, p. 1418-1423.

1934

34.1 *Abstracta islamica*, 5e série, *Revue des études islamiques*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1934. Recensions d'ouvrages classées par thèmes. [Louis Massignon signe une courte préface présentant les rédacteurs de l'ensemble : P. Kraus et H. Charles.]

34.2 *Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'islam iranien*. Au Musée Guimet 30 mai 1933, *Publications de la Société des Études Iraniennes et de l'art persan*, n° 7, Tours, Imprimerie Arrault et Cie. 52 pages.

34.2.1 *Id.*, *OM I*, p. 443-483.

34.2.2 *Id.*, *PD*, p. 98-130.

34.3 « Notes sommaires sur la formation des noms abstraits en arabe et l'influence des modèles grecs », *Revue des études islamiques*, VIII. 1934, cahier 4, *chronique*, p. 507-512.

34.4 « Lettre à M. B. Schmeil », *L'Orient*, 22 avril 1934.

34.5 « Lettre à *En terre d'islam* », *En terre d'islam. Revue d'études et d'informations sur l'apostolat catholique dans le monde musulman*, mai-juin 1934, p. 198-199. [D'après deux conférences à Beyrouth, dont une le 19 mars, à l'université Saint-Joseph, sur Charles de Foucauld.]

34.6 « Textes anciens – extraits du divan d'al-Hallâj », *Vaincre* (dir. Suzanne Fouché), 2e année, n° 2, 15 novembre 1934. [Note de bas de page : « édités et traduits par Louis Massignon, dans le *Journal asiatique*, Paris, 1931. Il a corrigé ici-même sa traduction de quelques passages délicats. »]

34.7 « La vicomtesse de Bondy et la conversion de Charles de Foucauld », *Bulletin de l'Association Charles de Foucauld*, n° 49, novembre-décembre 1934, p. 103-112.

1935

35.1 *Les Trois Prières d'Abraham* : [IIIe prière] *L'Hégire d'Ismaël*. Tours, Imprimerie Arrault [s.d.], VII + 66 p + 7 reproductions. Tirage à 307 ex. hors commerce.

35.1.1 *Id.*, Paris, Le Cerf, coll. « Patrimoines », 1997, p. 59-122. Annexe B sur « la diffusion hors commerce de *L'Hégire d'Ismaël* » : I. – Liste des 294 destinataires du tirage de 1935 ; II. – Réponse des cinq premiers destinataires ; III. – Réponses de quelques autres destinataires.

35.2 Note sur l'édition Richemont de *Notre modèle*, *Bulletin de l'Association Charles de Foucauld*, mai 1935, p. 68-69.

35.3 Texte publié à l'occasion de la création, autour du maréchal Franchet d'Esperey, du Comité des amitiés africaines, *L'Afrique française. Bulletin mensuel du Comité de l'Afrique française et du Comité du Maroc*, mai 1935.

35.4 « Le syndicalisme musulman », *Union coloniale française. comptes rendus des travaux de la section d'Afrique occidentale*, mai 1935.

35.5 « Explication du plan de Kufa (Irak) », *Mélanges Maspero III : Orient islamique*, Le Caire, *Mémoires de l'Institut français d'archéologie orientale*, n° 68, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1935-1940, p. 337-360 + 2 pl.

35.5.1 *Id.*, *OM III*, p. 35-59.

35.6 « Les origines de la famille vizirale des Banu-l Furat », *Mélanges Gaudefroy-Demombynes*, Le Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 1935, p. 25-29.

35.6.1 *Id.*, *OM I*, p. 484-487.

35.7 *Estampes modelées et églomisations*, Introduction et édition du catalogue des œuvres de Pierre Roche/Fernand Massignon – publié avec la collab. de Mme Pierre Girard (Henriette Massignon) et François Monod, Paris, juillet 1935, 75 p.

35.8 [Sans titre – sur Paul Claudel], *La Vie intellectuelle*, Juvisy, Le Cerf, 10 juillet 1935, p. 39-40. [Texte daté du 7 novembre 1934.]

35.9 « L'arabe langue liturgique de l'islam », *Les Cahiers du Sud*, 22e année, numéro d'août-septembre 1935 (numéro spécial *L'Islam et l'Occident*), p. 71-76.

35.9.1 *Id.*, *OM II*, p. 543-546.

35.10 « [Yves Massignon] Au Canada – La haute vallée du Saint-Jean (Madawaska) et l'avenir franco-américain (avec deux cartes hors-série) » [+ 2 cartes. 1. Hypsométrie ; 2. Démographie + 2 appendices (1. Liste des paroisses francophones de la haute vallée du Saint-Jean ; 2. Bibliographie des ouvrages consultés], *Bulletin de la Société de géographie de Lille*, décembre 1935.

35.10.1 *Id.*, tiré à part de l'article, imprimé chez L. Danel, Lille, 1936.

35.10.2 *Id.*, *PD*, p. 250-252.

35.11 Préface à Ibrahim Madkour, *La Place d'al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1935.

35.12 « Colonisation et conscience chrétienne », *Esprit*, 1935.

1936

36.1 *Akhbâr al-Hallâj – Recueil d'oraisons et d'exhortations du martyr mystique de l'Islam Hosayn Ibn Mansûr Hallâj – mis en ordre vers 360/971 chez Nasrabadhî et deux fois remanié*, publié, annoté et traduit par Louis Massignon et Paul Kraus, Le Caire, Imprimerie César Sfeir (dépôt Larose), septembre 1936.

36.1.1 *Akhbâr al-Hallâj – Texte ancien relatif à la prédication et au supplice du mystique musulman Al-Hosayn B. Mansour al-Hallâj*, publié, annoté et traduit par Louis Massignon et Paul Kraus, Paris, Imprimerie « Au Calame » / Éditions Larose, 1936.

36.1.2 *Id.*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Études musulmanes IV », 1957, 3[e] édition, 218 + 158 p. [Après le nom de P. Kraus : († 1944).]

36.1.3 *Id.*, *ibid.*, 1975 [mention de 2[e] tirage].

36.2 « Sur l'origine de la miniature persane », *Nouvelle Revue française*. mars 1936, p. 442-445.

36.2.1 *Id.*, *OM III*, p. 25-27.

36.3 « Mutanabbî devant le siècle ismaélien de l'Islam », *Al Mutanabbi. recueil publié à l'occasion de son millénaire*, Beyrouth, Imprimerie catholique, « Mémoires de l'Institut français de Damas », 19 septembre 1936, p. 1-17.

36.3.1 *Id.*, *OM I*, p. 488-498.

36.4 « Les formes de pensée déterminées par la structure de la langue arabe », *Actes du Congrès international de philosophie scientifique* – Sorbonne, Paris, 1935, *Actualités scientifiques et industrielles*. p. 388-395, Paris, Hermann et Cie, 1936.

36.5 « *Sortes Claudelianae* », *La Nouvelle Revue française*. Paris. 25[e] année, n° 279, 1[er] décembre 1936, p. 956-958.

36.5.1 *Id.*, *OM III*, p. 732-733.

1937

37.1 *Tu vertex et apex*, Tours, Imprimerie Arrault, 1937. Mémorandum rédigé pour la réunion du World Fellowship of Faith (Londres. 3-17 juillet 1936), transmis et non lu.

37.1.1 *Id.*, *OM III*, 787-789.

37.2 « L'aridité spirituelle selon les auteurs musulmans », *Études carmélitaines*, « Illuminations et sécheresses », 1937/2, Journées de psychologie religieuse, 21-23 juillet 1937, Desclée de Brouwer et Cie, p. 177-178.

37.2.1 *Id.*, *OM II*, p. 388-389.

1938

38.1 « Deux formes d'idéal poétique en Égypte au XIII[e] siècle : Ibn Al Farid et Shoshtari », Conférence de M. Louis Massignon, Professeur au Collège de France, Membre de l'Académie Royale de Langue Arabe, faite le 5 février 1937 à la Société Royale de Géographie du Caire, *Revue des Conférences françaises en Orient*, n° 11, 2[e] année, janvier 1938, p. 34-38.

38.2 « Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus in Islam », *Eranos-Jahrbuch*, Band IV : *Gestaltung der Erlösungsidee im Ost und West II*, Ascona Zürich, Rhein-Verlag, 1938, p. 55-77.

38.2.1 *Id.*, *OM I*, p. 499-513.

38.3 « Der gnostische Kult der Fâtima im schiitischen Islam », *Eranos-Jahrbuch*, Band V, 1938-1939, p. 161-173.

38.3.1 *Id.*, *OM I*, p. 514-522.

38.4 « Remarques sur l'art musulman ». *Verve*, revue d'art, n° 3, juin 1938.

38.5 « Recherches sur les Shi'ites extrémistes à Bagdad à la fin du troisième siècle de l'Hégire », Berlin, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Band XCII, p. 378-382. [D'après la conférence prononcée à Bonn, le 3 septembre 1938 dans le cadre de la IX[e] Journée des orientalistes.]

38.5.1 *Id.*, *OM I*, p. 523-526.

38.6 « Dans quelle mesure l'expérience mystique intervient-elle pour la construction des dogmes », *Actes du XX[e] Congrès international des orientalistes. Bruxelles, 5-10 septembre 1938*, Louvain, Bureau du Museon, 1940, p. 194-195.

38.7 « Terre sainte, Islam et S.D.N. », *Temps présent*, Paris, 16 septembre 1938, p. 1.

38.7.1 *Id.*, *in* Martine Sevegrand, « *Temps présent* », *une aventure chrétienne*, Paris, Éditions du Temps présent, 2006, p. 253-255.

38.8 « Textes musulmans pouvant concerner la nuit de l'esprit », *Études carmélitaines*, « Nuit mystique », 1938/2, Journées de psychologie religieuse, 21-23 septembre 1938, p. 54-60.

38.8.1 *Id.*, *OM II*, p. 397-402.

38.9 « L'abbé Paul Laurain », *Bulletin de l'Association Charles de Foucauld*, 1938 (octobre-décembre).

38.10 *Abstracta islamica*, 6[e] série, *Revue des études islamiques*, 1938. [Aucun texte de Louis Massignon : entièrement rédigé par G. Vajda (*judaeo-arabica*) et J. Sauvaget (*Arts et archéologie*).]

38.11 Préface à *Histoire religieuse persane* de Moshen Azizi, professeur d'histoire et de géographie à la faculté de droit canon de Téhéran, 1938.

38.12 Préface à Maurice Desmazières, *Un martyr franciscain à Fès, au* XI*[e] siècle* (*André de Spolète, né Della Rosa*), Paris, Éditions franciscaines, 1938, X-168 p.

38.13 *Abstracta islamica*, séries 1 à 5, Paris, Paul Geuthner, 1938.

1939

39.1 « Lettre sur le problème de la Palestine », Paris, *Nouveaux Cahiers*, 15 janvier 1939, p. 16.

39.2 « The origins of the transformation of the Persian iconography by Islamic theology : the Shi'ites school of Kufa and its Manichaean

connexions », *A Survey of Persian Art from Prehistoric Times to the Present*, Arthur Upham Pope (ed.), Phyllis Ackerman (ass. ed.), American Institute for Iranian Art and Archeology, London, Oxford University Press, 1938-1939, 6 vol., t. III, p. 1928-1938.

39.3 « Esquisse d'une bibliographie nusayrie », *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud*, Paris, Geuthner, coll. « Bibliothèque archéologique et historique – Haut-Commissariat de la République française en Syrie et au Liban – Service des antiquités », vol. 30, t. II, p. 913-922.

39.3.1 *Id.*, *OM I*, p. 648-649.

39.4 « Situation de l'Islam », six causeries de M. Louis Massignon (3, 5 et 7 juin 1938) : Introduction – Le Coran – La géographie politique et économique de l'Islam – La structure de quelques grandes villes musulmanes – l'expansion actuelle de l'Islam – L'évolution actuelle de monde musulman, *Les Cahiers de Radio-Paris*, Radio-Paris (éd.), 10[e] année, n° 4, 15 avril 1939, p. 392-421.

39.4.1 *Id.*, *OM I*, p. 11-34.

39.4.2 Intitulé « Le Coran », un fragment a été publié dans *Cahier de L'Herne* « Louis Massignon », p. 492-494.

39.4.3 Un fragment (p. 394-396), détaché, a servi de matériau au texte « En Islam : jardins et mosquées » paru, en 1963, dans le 1[er] cahier du *Nouveau Commerce*. Le texte a été repris ensuite en volume.

39.5 Compte rendu de *Abu Bakr al-Kalabadhi, Kitab al-ta'arruf limadhhab ahl al-tasawwuf*, transl. by A.J. Arberry, Cambridge University Press, 1935, 173 p., *Journal asiatique*, juillet-septembre 1939, p. 477-478.

39.6 Préface à : Al Ghazali, *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ d'après les Évangiles*. Texte établi, traduit et commenté par Robert Chidiac, s.j., Paris, Ernest Leroux, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études – Sciences religieuses », t. LIV, 1939.

39.7 Préface à : Arthur Pellegrin, *Le Lieutenant-Colonel Paul Marty*, Tunis, éditions [ou revue] *Bulletin de la société des écrivains d'Afrique du Nord*, La Kahéna, 1939.

1940

40.1 *Abstracta islamica*, 7[e] série, *Revue des études islamiques* (sections I-X), 1940. Recensions par Louis Massignon des ouvrages suivants : *Grammaire de l'arabe classique* de Maurice Gaudefroy-Demombynes et Régis Blachère, Paris, Maisonneuve, 1937 ; Henri Laoust, *Essai sur les doctrines sociales et politiques de Taki-d-din b. Taimiya*, Le Caire (IFAO), 1939 ; Bernard Lewis, *The Origins of Ismâ'ilism. A study of the historical background of the Fatimid califate*, Cambridge, 1940 ; Prince Omar Tous-

soun, *Tarikh mudiriya Khatt ul istiwa' al misriya* [années 1869-1889 : histoire de la province équatoriale du Soudan égyptien], Le Caire, 1937, 3 vol.

40.2 « Der Auferstehung in der mohammadanischen Welt : I. Die Auferstehung in den sufitischen Einweihungen ; II. Die Auferstehung im Islam », *Eranos-Jahrbuch 1939*, Band VII : *Symbolik des Wiedergeburt in der religiosen Vorstellung des Zeiten und Völker*, Zürich, Rhein Verlag, 1940, p. 11-20.

40.3 « Les Sept Dormants : recherches sur la valeur eschatologique de la légende en Islam », *Actes du XXe Congrès international des orientalistes. Bruxelles, 5-10 septembre 1938*, Louvain, Bureaux du Museon, 1940, p. 302-303.

40.4 « Causes et mode de la propagation de l'Islam parmi les populations païennes de l'Afrique », *Atti dell' VIII Convegno della Reale Accademia d'Italia (Fondazione Alessandro Volta) – Tema : l'Africa – Roma : 4-11 ottobre 1938 – XVI*, Rome, Reale Accademia d'Italia, 1940, p. 5-12.

40.4.1 *Id., OM I*, p. 317-323.

1941

41.1 « Le Hadith al-ruqya musulman, première version arabe du "Pater" », *Annales du musée Guimet – Revue de l'histoire des religions*, t. CXXIII, n° 1, janvier-février 1941, p. 57-62.

41.1.1 *Id., OM I*, p. 92-96.

1942

42.1 « La politique islamo-chrétienne des scribes nestoriens de Deïr Qunnä à la cour de Bagdad au IXe siècle de notre ère », *Vivre et penser – Recherches d'exégèse et d'histoire – Revue biblique*, publiée par l'École pratique d'études bibliques établie au couvent dominicain Saint-Étienne de Jérusalem IIe série, 1re partie, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1942, p. 9-14. [« *In memoriam* M. J. Lagrange ».]

42.2 « A.D. Wensinck », *Journal asiatique*, t. CCXXXIII, 1941-1942, pp 213-215.

42.2.1 *Id., OM III*, p. 389-390.

1943

43.1 « Comment ramener à une base commune l'étude textuelle de deux cultures : l'arabe et la gréco-latine », *Lettres d'humanité* – Bulletin de l'Association Guillaume Budé, Paris, Les Belles Lettres, t. II, avril 1943, p. 122-143.

43.1.1 *Id.*, *La Revue du Caire*, Le Caire, 12e année, n° 126, janvier 1950, p. 177-200.

43.1.2 *Id.*, *OM I*, p. 172-186.

43.2 *Mémorial pour le Japon et R.M. Agnès*, Paris, 16 avril 1943 et 20 février 1950, tiré à 300 ex.

43.3 « La Mubâhala – *Étude sur la proposition d'ordalie faite par le prophète Muhammad aux chrétiens Balhârith du Nejrân en l'an 10/631 à Médine* », *Annuaire 1943-1944 – École pratique des hautes études – Section des sciences religieuses*, Melun, Imprimerie administrative, 1944, p. 5-26.

43.3.1 *Id.*, Melun, Imprimerie administrative, dépôt légal 1er février 1944, 26 p.

43.3.2 *Id.*, *OM I*, p. 550-572.

43.3.3 *Id.*, *PD*, p. 147-167.

43.4 Préface à Toufik Sabbagh, *La Métaphore dans le Coran*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1943, XV-272 p.

1944

44.1 « Les infiltrations astrologiques dans la pensée religieuse islamique », *Eranos-Jahrbuch 1943*, Band X, *Alte Sonnenkulte und die Lichtsymbolik in der Gnosis und im frühen Christentum*, Zürich, Rhein Verlag, 1944, p. 297-303.

44.1.2 *Id.*, *OM II*, p. 547-551.

44.2 « Inventaire de la littérature hermétique arabe », *in* André-Jean Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste. I. – L'astrologie et les sciences occultes*, Paris, Éditions J. Gabalda, 1944, Appendice III, p. 384-400.

44.2.1 *Id.*, *OM I*, p. 650-666.

1945

45.1 « La vision plotinienne et l'Islam », *Cahiers archéologiques – Fin de l'Antiquité et Moyen Âge, publiés par André Grabar*, vol. I, Paris, Vanoest, 1945, p. 35-36.

45.2 « Discussion sur le péché », *Dieu Vivant*, cahier 4, 1945, p. 81-133.

45.3 « Élie et le carmel en dehors de l'Église – Note brève par Louis Massignon », *Les Plus Vieux Textes du carmel*, traduits et commentés par le père François de Sainte-Marie, J.-M. Quidt, P. Élisée de la Nativité, Paris, Le Seuil, coll. « La Vigne du Carmel », 1945.

45.4 Préface à Jabbour Abdelnour, *Nazariyyat fi falsafat al-Arab*, Beyrouth, 1945.

45.5 Préface à Hikmat Hachem, *Critère de l'action, Mizan al-A'mal, Traité d'éthique psychologique et mystique de Abou-Hamid Mouhammad B. Mouhammad B. Mouhammad Al-Ghazzali*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1945, XXXVII-156 p.

45.6 « Le problème algérien et la conscience française », *Témoignage chrétien*, Paris, 12 juillet 1945.

45.7 « Le souffle dans l'Islam », *Journal asiatique*, Années 1943-1945, p. 436-438. [Communication faite par Louis Massignon lors de la séance du 10 mars 1944.]

45.7.1 *Id.*, *OM II*, p. 552-553.

1946

46.1 « Les études sur les *isnad* ou chaînes de témoignages fondamentales dans la tradition musulmane hallagienne », *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat*, Paris, Mme Pecqueur-Grat, 87, rue Vieille-du-Temple, Imprimerie Daupeley-Gouverneur, t. 1, p. 385-420.

46.1.1 *Id.*, *OM II*, p. 61-92.

46.2 « La légende de Hallacé Mansûr en pays turc », *Revue des études islamiques*, Années 1941-1946, p. 67-115. [Achevé d'imprimer en 1947.]

46.2.1 *Id.*, *OM II*, p. 93-139.

46.3 « L'*Umma* et ses synonymes : notion de "communauté sociale" en Islam », *Revue des études islamiques*, Années 1941-1946, p. 151-157. [Achevé d'imprimer en 1947.]

46.3.1 *Id.*, *OM I*, p. 97-103.

46.3.2 *Id.*, *Cahier de l'Herne* « Louis Massignon », p. 495-500.

46.4 « La survie d'al-Hallaj, tableau chronologique de son influence après sa mort », *Bulletin d'Études Orientales*, Damas, Institut français d'études orientales, t. XI, 1945-1946, p. 131-143.

46.4.1 *Id.*, *OM II*, p. 46-60.

46.5 « La masse musulmane », *Témoignage chrétien*, 12 juillet 1946.

46.6 « L'idée de l'Esprit dans l'Islam », *Eranos-Jahrbuch 1945*, Band XIII, Zürich, Rhein Verlag, 1946, p. 277-283.

46.6.1 *Id.*, *OM II*, p. 562-565

46.7 [Liminaire], *Dieu Vivant – Perspectives religieuses et philosophiques*, n° 4, Paris, Le Seuil, 1946 (4ᵉ tr.), p. 7-11.

46.8 « Étude sur une courbe personnelle de vie : le cas de Hallaj martyr mystique de l'Islam », *Dieu Vivant*, Cahier 4, Paris, Le Seuil, 1946, p. 11-39.

46.8.1 *Id.*, *OM II*, p. 167-190.

46.9 « Notre-Dame de La Salette et la conversion de J.-K. Huysmans ». *La Salette – Témoignages*, Paris, Bloud, 1946 (3[e] tr.), p. 93-96.

46.10 « Notes sur Faysal », *Mémorial* de la Cour hachémite, 1946.

46.10.1 *Id.*, *OM III*, p. 415-417.

1947

47.1 « L'œuvre hallagienne d'Attâr », *Revue des études islamiques*. Années 1941-1946, p. 117-144. [Achevé d'imprimer en 1947.]

47.1.1 *Id.*, *OM II*, p. 140-166.

47.2 « Note bibliographique sur la direction spirituelle en Islam ». *Études carmélitaines*, « Direction spirituelle et psychologie », 1947, p. 168-170.

47.3 « La nature dans la pensée islamique », *Eranos-Jahrbuch 1946*. Band XIV : *Geist und Natur*, Zürich, Rhein Verlag, 1947, p. 144-149.

47.3.1 *Id.*, *OM II*, p. 566-569.

47.4 « Réponse à Max André », *Temps présent*, Paris, 4 avril 1947.

47.5 « Réponse à Si Allal El-Fassi », *Climats, hebdomadaire de la communauté française*, 22 mai 1947.

47.6 « L'amour courtois de l'islam dans la *Gerusalemme Liberata* du Tasse : À propos d'un tableau de Poussin », *Poussin et son temps*, bulletin de la Société Poussin, 1[er] cahier, Paris, Floury, juin 1947, p. 35-39.

47.6.1 *Id.*, *OM I*, p. 104-106.

47.7 [Liminaire, cosigné L. M. (Louis Massignon), M. M. (Marcel Moré), B. P. (Brice Parain)], *Dieu Vivant*, Cahier 7, Paris, Le Seuil, 1947, p. 7-16.

47.7.1 *Id.*, *OM III*, p. 90-96.

47.8 « Notre-Dame de la Salette », *Dieu Vivant*, Cahier 7, Paris, Le Seuil, 1947, p. 19-33.

47.9 « Heure critique entre la France et l'Islam », *Combat*, Paris, 23 juin 1947.

47.10 « Comité chrétien pour l'entente France-Islam », *Témoignage chrétien*, Paris, 27 juin 1947.

47.11 « Questions préalables à tout statut algérien », *Combat*, Paris, 23 juillet 1947.

47.12 « L'Algérie au point crucial », *Témoignage chrétien*, Paris, 15 août 1947.

47.13 « Situation internationale de l'Islam », *Cahiers du Sud*, « L'Islam et l'Occident », 1947, p. 13-18.

47.13.1 *Id.*, *OM I*, p. 53-56.

47.14 « Interprétation de la civilisation arabe dans la culture française », *Les Conférences de l'Unesco* (novembre-décembre 1946), avant-propos de Stephen Spender, Paris, Fontaine, 1947, p. 115-131.

47.15 « Vers une normalisation des rapports franco-arabes », *La Bourse égyptienne*, Le Caire, 27 novembre 1947.

47.16 *Réponse à un ami musulman*. [Conférence prononcée devant le Congrès universel des Croyants, le samedi 13 décembre 1947, en réponse à la conférence du Pr. Rachid Yassemi (Université de Téhéran), *L'Espérance de la justice chez les musulmans iraniens*, prononcée dans le même contexte le 10 mai 1947. Document ronéoté de 19 p.]

47.16.1. *Id.*, *Question de*, n° 90, p. 184-209, avec une préface de Daniel Massignon.

47.17 « Hommage au Cheikh Mustapha Abdelraziq », *Cahiers de l'Orient contemporain* – Centre d'études de l'Orient contemporain de l'Institut d'études islamiques de l'Université de Paris, Paris, G.P. Maisonneuve, 1947.

47.17.1 *Id.*, *OM III*, p. 400-401.

47.18 « Le salut de l'Islam », *Cahiers de Jeunesse de l'Église*, Centre de recherche, d'essais, de publications sur les moyens d'une restauration chrétienne, dir. O. Montuclard, 1947, p. 147-149.

47.19 « L'arabe prendra-t-il la place du latin dans l'enseignement français ? », *La Bourse égyptienne*, Le Caire, 20 décembre 1947.

47.20 *Explication de la Badaliya*, cahier ronéoté de 9 p.

1948

48.1 « Les techniques des orientalistes au service d'une vraie rénovation de l'Orient par lui-même », *La Bourse égyptienne*, 1er janvier 1948.

48.2 « De la série de nos liminaires... », *Dieu Vivant*, Cahier 10, 1er trimestre 1948, p. 7-15. [= « Un nouveau sacral », paru sans titre et signé L. M.]

48.3 *Les Forces religieuses et la vie politique*, fasc. 1, 1re partie, « Israël-Islam », Paris, Université de Paris/Institut d'études politiques, « Les cours de droit », 83 p. [Cours professé par Louis Massignon en 1946.]

48.4 « L'Homme Parfait en Islam et son originalité eschatologique », *Eranos-Jahrbuch 1947*, Band XV, *Der Mensch Erste Folge*, Zürich, Rhein Verlag 1948, p. 287-314.

48.4.1 *Id.*, *OM I*, p. 107-125.

48.5 « Nouvelle bibliographie hallagienne », *Ignace Goldziher Memorial Volume*, Part I, Edited by Samuel Löwinger and Joseph Somogyi, Budapest, 1948, p. 251-279.

48.5.1 *Id.*, *OM II*, p. 191-220.

48.6 « Ce qu'est la Terre sainte pour les communautés humaines qui demandent justice », *Cahiers du Monde nouveau*, Paris, 1948, 4e année, juin-juillet, p. 33-45.

48.7 « Cadis et naqibs bagdadiens », *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. LI, Wien, 1948-1952, p. 106-115.

48.7.1 *Id.*, *OM I*, p. 258-267.

48.8 « Nazareth et nous, Nazaréens, Nasara », *La Vie franciscaine*, Paris, Éditions franciscaines, octobre 1948, p. 1-4.

48.8.1 *Id.*, *OM III*, p. 488-493.

48.9 « Quand donc les "personnes" cesseront-elles d'être "déplacées" ? », *Combat*, Paris, 29 octobre 1948.

48.10 « Rabbi Judah Leib Magnes », *Témoignage chrétien*, 5 novembre 1948.

48.10.1 *Id.*, *OM III*, p. 494.

48.11 « L'amitié et la présence mariale dans nos vies », *Revue thomiste*, t. XLVIII, p. 6-8. [Hommage à Jacques Maritain.]

48.11.1 *Id.*, *OM III*, p. 767-769.

48.12 *Appel des catholiques français pour la défense des Lieux saints*, *La Croix*, 11 novembre 1948. [Avec François Charles-Roux et Daniel-Rops.]

48.12.1 *Id.*, *France catholique*, 19 novembre 1948.

48.13 « Le signe marial – La position intérioriste de Louis Massignon », *Rythmes du monde. Le bulletin des missions*, Paris, n° 3, 1948-1949, p. 7-16.

48.13.1 *Id.*, *Question de*, n° 90, « *Louis Massignon – Mystique en dialogue* », p. 46-59.

48.14 « Sauvegarde des cultures dans leur originalité », *Les Cahiers de l'Est – Recueil d'études, textes, pages littéraires, notes et documents*, dir. Camille Nagib Aboussouan, Beyrouth, 1948, p. 128-133.

48.14.1 *Id.*, *OM I*, p. 203-207.

48.15 « La Paix dans la justice en Palestine », *Dieu Vivant*, Cahier 12, Paris, Le Seuil, 1948, p. 72-91. [Précédé de : « Israël et Ismaël en Terre Sainte », signé par le Secrétariat du Comité chrétien d'Entente France-Islam : Louis Massignon, Jean Scelles-Millie.]

48.15.1 *Id.*, *OM III*, p. 461-470.

48.16 Préface à Georges Anawati et Louis Gardet, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris, Vrin, 1948, p. V-VII.

48.17 Préface à Khalil Georr, *Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes*, Beyrouth, Institut français de Damas, 1948, [illegible] p.

48.18 *Lettre 2* (de la Badaliya), Le Caire, 17 décembre 1948, cahier ronéoté de 4 p.

48.19 « Les Yezidis du mont Sindjar, "adorateur d'Iblis" », *Études carmélitaines*, « Satan », 1948/1, p. 175-176.

1949

49.1 « Les trois prières d'Abraham, père de tous les Croyants », *Dieu Vivant*, Cahier 13, Paris, Le Seuil, 1949, p. 13-28.

49.1.1 *Id.*, *OM III*, p. 804-813.

49.1.2 *Id.*, *Le Nouveau Commerce*, Paris, Cahier 84/85, automne-hiver 1992, p. 103-120.

49.2 « En ces temps où le monde est écartelé… », *Dieu Vivant*, Cahier 14, Paris, Le Seuil, 1949 p. 7-14.

49.3 « Soyons des sémites spirituels », *Dieu Vivant*, Cahier 14, Paris, Le Seuil, 1949, p. 82-89. [Second volet d'un triptyque titré *Sur l'exégèse biblique* comportant également : 1. « *Lettre au révérend père Maydieu directeur de la Vie Intellectuelle* » (Paul Claudel) et 3. « *Exégèse et dogme* de Jean Daniélou, s.j. ».]

49.3.1 *Id.*, *OM III*, p. 821-830.

49.4 « Réception à Hébron », *Le Jour*, Beyrouth, 20 août 1949.

49.4.1 *Id.*, *Al-Nahda*, Tunis, 28 août 1949.

49.5 « Les Lieux saints et l'honneur du nom français », *lettre au Monde*, 9 juin 1949.

49.6 « Le problème des réfugiés et son incidence sur le Proche-Orient », *Politique étrangère*, Paris, C.E.P.E., juin 1949, p. 219-232.

49.6.1 *Id.*, *OM III*, p. 509-521.

49.7 « El-Hallâj, mystique de l'Islam », *Bulletin des études arabes*, n° 43, mai-juillet 1949, p. 99-102.

49.7.1 *Id.*, *OM II*, p. 221-225.

49.7.2 *Id.*, *Cahier de l'Herne* « Louis Massignon », p. 501-504.

49.8 « Investigationes sobre Sushtari », *Andalus*, 1949, p. 29-57.

49.9 « L'appel du Comité de secours pour Bethléem », *Témoignage chrétien*, Paris, 1er juillet 1949.

49.10 « Huysmans devant la "confession" de Boullan », *Bulletin de la Société J.-K. Huysmans*, 1949, n° 21, p. 40-50, n° 22, p. 120.

49.10.1 *Id.*, *OM III*, p. 735-742.

49.11 « Le tombeau de J.-K. Huysmans », *Arts*, n° 224, août 1949.

49.12 « La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent », *Études carmélitaines*, « Technique et contemplation », 1949/3, p. 33-47.

49.12.1 *Id.*, *OM II*, p. 570-580.

49.13 « La foi aux dimensions du monde : l'Islam », *Foi en Jésus-Christ et monde d'aujourd'hui*, Semaine des intellectuels catholiques, 8-15 mai 1949, Centre catholique des intellectuels français, Paris, Éditions de Flore, 1949, p. 192-196.

49.14 « L'avenir des Lieux Saints en terre Sainte », *L'Aube*, Paris, 19e année, Lundi 25 octobre 1948.

49.15 « Les Lieux saints doivent rester aux croyants », *Le Monde*, Paris, 2 novembre 1949.

49.16 « La répression algérienne à Sidi Ali Bounab », *Journal officiel de l'Algérie*, 23 novembre 1949.

49.17 « Jérusalem et le devoir présent de la France », *L'Aube*, Paris, 14 décembre 1949.

49.18 *Labbeville / sa vie paroissiale / de la ferme abbatiale du Bec à la dernière lettre d'Altamura*, conférence donnée à Pontoise, à la Société historique du Vexin français, le mercredi 16 décembre 1949, document ronéoté de 35 p., tiré à 100 ex.

49.18.1 *Id.*, *Paroisse et Mission*, « Mission et sociologie », cahier 8, *Bulletin de la communauté chrétienne de Saint-Séverin*, Association saint Philippe de Néri, p. 1-24. [Amputé de l'appareil de notes (p. 26-35, liste sur le 3e plat) mais complété d'une carte de Labbeville en hors-texte.]

49.18.2 *Id.*, *OM III*, p. 318-335.

49.19 « Le monde musulman », *Année sociologique*, t. III, 1948-1949, p. 256-262.

49.20 *Lettre annuelle n° 3* (de la Badaliya), 27 décembre 1949, cahier ronéoté de 3 p.

1950

50.1 « Les "Sept Dormants", apocalypse de l'Islam », *Mélanges Paul Peteers*, t. II, *Analecta Bolandiana*, t. LXVIII, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1950, p. 245-260.

50.1.1 *Id.*, *OM III*, p. 104-118.

50.2 « Le mirage byzantin dans le miroir bagdadien d'il y a mille ans », *Mélanges Henri Grégoire*, vol. II, *Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, t. X, Bruxelles, 1950, p. 429-448.

50.2.1 *Id.*, *OM III*, p. 126-141.

50.3 « Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique hallagienne : notion de l'"Essentiel Désir" », *Mélanges Marechal*, t. II, Bruxelles Paris, Desclée de Brouwer, 1950, p. 263-296 + 1 pl.

50.3.1 *Id.*, *OM II*, p. 226-253.

50.4 « Recherches sur Shushtari, poète andalou enterré à Damiette », *Mélanges offerts à William Marçais par l'Institut d'études islamiques de l'Université de Paris*, Paris, Maisonneuve, 1950, p. 251-276.

50.4.1 *Id.*, *OM II*, 406-427.

50.5 « Le "cœur" (al-qalb) dans la prière et la méditation musulmanes », *Études carmélitaines*, « Le Cœur », 1950/2, XXIX[e] année, p. 96-102.

50.5.1 *Id.*, *OM II*, p. 428-433.

50.6 Préface à : François Nourissier, *L'Homme humilié, sort des réfugiés et personnes déplacées, 1912-1950*, Paris, Spès, 196 p.

50.6.1 *Id.*, *OM III*, p. 529-534.

50.7 « L'hospitalité et le problème des personnes déplacées en Proche-Orient », *Jésus Caritas*, bulletin de l'Association Charles de Jésus - père de Foucauld, 1950, n° 53, p. 30-36.

50.8 « 600 000 réfugiés en Terre sainte », *Jésus Caritas*, bulletin de l'Association Charles de Jésus – père de Foucauld, 1950-1952, n° 78, p. 18.

50.9 « Neutralité ». *L'Observateur*, Paris, 8 juin 1950, p. 29-30, 15 juin 1950, p. 24.

50.10 « Le Père Anastase », *Revue des études islamiques*, 1950, *Abstracta Islamica*, 9[e] série, A.908, p. 196.

50.10.1 *Id.*, *OM III*, p. 402.

50.11 « L'amitié de Carl Heinrich Becker, arabisant et islamisant », *Carl Heinrich Becker, ein Gedenkbuch*, Göttingen, 1950, p. 114-116.

50.11.1 *Id.*, *OM III*, p. 407-407.

50.12 « Sur Lawrence », *Revue des études islamiques*, *Abstracta Islamica*, 9[e] série, 1950, p. 111-112.

50.12.1 *Id.*, *OM III*, p. 427.

50.13 « Hajj et 'umra », *Proceedings of the VII[e] Congress of History of Religions*, Amsterdam, 5-9 septembre 1950, p. 146.

50.14 *Lettre annuelle n° 4* (de la Badaliya), Hébron et Bethléem, Noël 1950, cahier ronéoté de 3 p.

1951

51.1 « Sa miséricorde est notre indignité », *Jésus Caritas*, bulletin de l'Association Charles de Jésus – père de Foucauld, n° 81, 1951.

51.2 « Aux origines de la Fraternité ! » Lettre de l'abbé Laurain à Louis Massignon du 13 février 1925, *Jésus Caritas*, bulletin de l'Association Charles de Jésus – père de Foucauld, n° 83, 1951, p. 17-20.

51.3 « Lettre à un ami » [extrait d'une lettre de Charles de Foucauld à Louis Massignon du 1[er] mai 1912], *Jésus Caritas*, bulletin de l'Association Charles de Jésus – père de Foucauld, n° 83, 1951, p. 21.

51.4 « Lettre au président Lioré », *Le Monde*, Paris, 17 février 1951.

51.4.1 *Id.*, *L'Aube*, 16 février 1951.

51.5 « Valeur culturelle internationale de la coopération des penseurs iraniens du Moyen Âge à l'essor de la civilisation arabe », *L'âme de l'Iran*, Paris, Albin Michel, 1951, p. 77-98.

51.5.1 *Id.*, *OM I*, p. 534-549.

51.5.2 *Id.* [Sous le titre : « Les penseurs iraniens et l'essor de la civilisation arabe »], *L'âme de l'Iran*, préface de Daryush Shayegan, contribution d'Henry Corbin, Paris, Albin Michel, 1990, p. 69-90.

51.6 « Note bibliographique sur la direction spirituelle en islam », *Études carmélitaines*, « Direction spirituelle et psychologie », III, 1951, p. 168-170.

51.7 « La Vierge des larmes », *Marie*, publication du Centre marial canadien, Nicolet (Québec), vol. V, n° 1 (mai-juin-juillet), 1951, p. 106-107.

51.8 « Le rite vivant », *Eranos-Jahrbuch 1950*, Band XIX, *Mensch und Ritus*, Zürich, Rhein Verlag, 1951, p. 351-355.

51.9 « Al-Beruni et la valeur internationale de la science arabe », *Al-Biruni Commemoration Volume*, Calcutta, Iran Society, p. 217-219.

51.9.1 *Id.*, *OM II*, p. 588-590.

51.10 « Documents sur certains waqfs des Lieux saints de l'Islam, principalement sur le waqf Tamîmî à Hébron, et sur le waqf tlemcénien Abû Madyan à Jérusalem ; réunis, avec une introduction sur l'importance permanente de ces fondations en droit international public », *Revue des études islamiques*, t. XIX, 1951, cahier unique, p. 73-120.

51.10.1 *Id.*, *OM III*, p. 181-232.

51.11 « Valeur de la parole humaine en tant que témoignage », *Les Mardis de Dar el-Salam*, Le Caire/Paris, Impr. Costa Tsoumas/Vrin, 1951, p. 9-15.

51.11.1 *Id.*, *OM II*, p. 581-584.

51.11.2 *Id.*, *L'Herne Louis Massignon*, Paris, Éditions de l'Herne, 1970, p. 475-478.

51.12 « La situation en Algérie », *Esprit*, août 1951, n° 2, p. 264-270.

51.12.1 *Id.*, *OM III*, p. 278-284.

51.13 « Le problème des réfugiés arabes de Palestine », *L'Amandier fleuri*, n° 9, Paris, Durlacher, 1951, p. 74-76.

51.13.1 *Id.*, *OM III*, p. 526-528.

51.14 « L'Islam et le commandement général des forces alliées », *Le Monde*, Paris, 24 octobre 1951.

51.15 Préface à Jeanne Cuisinier, *Sumangat, l'âme et son culte en Indochine et en Indonésie*, Paris, Gallimard, 1951.

51.16 « Méditation sur l'anniversaire de la mort du Père de Foucauld », *Jésus Caritas*, bulletin de l'Association Charles de Jésus – père de Foucauld, n° 84, p. 51.

51.17 *Lettre annuelle n° 5* [de la Badaliya], Paris/Le Caire, 7-8 décembre 1951, cahier ronéoté de 5 p.

1952

52.1 « Le temps dans la pensée islamique », *Eranos-Jahrbuch 1951*, Band XX, *Mensch und Zeit*, Zürich, Rhein Verlag, 1951, p. 141-148.

52.1.1 *Id.*, *OM II*, p. 606-612.

52.2 « Les fouilles archéologiques d'Éphèse et leur importance religieuse (pour la chrétienté et l'Islam) », *Les Mardis de Dar el-Salam*, année 1952 (II), p. 1-24.

52.3 [Comptes rendus] : 1. Gamal el-Din El-Shayyal, *Mujma l-Ta'rîkh Dumyât – A Short political and economic History of Damietta*, Istituto Don Bosco, Alexandrie, 1949, 80 p. (édité par la Chambre de commerce égyptienne de Damiette) – 2. Dr Erwin Gräf, *Das Rechtwesen des heutigen beduinen*, Band 5, *Beiträge zur Sprach und Kulturgeschichte des Orients*, herausg. von Professor Dr O. Spies, Vorndran Verlag, Walldorf-Hessen, [1952], 198 p. ; *Revue des études islamiques*, année 1952, p. 414-415.

52.4 « "Mystique et continence" : en Islam », *Études carmélitaines*, « *Mystique et continence* », 1952/1 (avril), p. 93-99.

52.4.1 *Id.*, *OM II*, p. 434-441.

52.5 « Le respect de la personne humaine en Islam et la priorité du droit d'asile sur le devoir de juste guerre », *Revue internationale de la Croix-Rouge*, Genève, juin 1952, p. 448-468.

52.5.1 *Id.*, *OM III*, p. 539-553.

52.6 « La "Futuwwa" ou "pacte d'honneur artisanal" entre les travailleurs musulmans au Moyen Âge », *La Nouvelle Clio – Revue mensuelle de la découverte historique*, publiée sous la direction d'Henri Grégoire, Bruxelles, 1952, p. 171-198.

52.6.1 *Id.*, *OM I*, p. 396-421.

52.7 « La philosophie orientale d'Ibn Sînâ et son alphabet philosophique », *Mémorial Avicenne*, t. IV, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale, 1952, p. 1-18.

52.7.1 *Id.*, *OM II*, p. 587-605.

52.8 « Le Monde musulman », *L'Année sociologique*, 1951, publié en 1953, p. 244-249.

52.9 *Lettre annuelle n° 6* [de la Badaliya], New York, 16-17 décembre 1952, cahier ronéoté de 7 p.

1953

53.1 « Documents sur certains waqfs des Lieux saints de l'Islam : principalement sur le waqf Tamimi à Hébron et sur le waqf tlemcénien Abû Madyan à Jérusalem (Additions et corrections à *Revue des études islamiques*, 1951, p. 73-120) », *Revue des études islamiques*, année 1953, p. 39-42.

53.2 « Recherches nouvelles sur le *Diwan* d'al-Hallaj et sur ses sources », *Mélanges Fuad Köprülü*, Istanbul, Osman Yalçin Matbaasi, 1953, p. 351-368.

53.2.1 *Id.*, *OM II*, p. 254-271.

53.3 « Éphèse et son importance religieuse pour la Chrétienté et pour l'Islam ». Conférence de M. Massignon – Professeur au Collège de France – Vendredi 30 octobre 1953. Comité France-Turquie. [Document ronéoté de 22 p.]

53.4 « La structure du travail à Damas en 1927 : Type d'enquête sociographique », *Cahiers internationaux de Sociologie*, t. XV, 1953, p. 34-52.

53.4.1 *Id.*, *OM II*, p. 422-442.

53.5 *« Gandhian outlook and technique », a verbatim report of the proceedings of the Seminar on the contribution of Gandhian outlook and techniques to the solution of tensions between and within nations, held at New Delhi from the 5th to the 17th january 1953*, New Delhi, Government of India, Ministry of Education, 1953, p. 33-41, 48-49, 52, 64-67, 70, 74, 80, 94-95, 366-367, 405-409, 411.

53.6 « Textes prémonitoires et commentaires mystiques relatifs à la prise de Constantinople par les Turcs en 1453 (= 858 hég.) », *Oriens*, Journal de la Société Internationale d'Études Orientales, vol. VI, n° 1, 1953, p. 10-16.

53.7 « La vie et les œuvres de Ruzbehan Baqli », *Studia Orientalia Ioanni Pedersen Oblata*, Copenhague, 1953, p. 275-288.

53.7.1 *Id.*, *OM II*, p. 461-465.

53.8 « Mouvement intellectuel du Proche-Orient », *Hesperia*, Band 4, Heft 10, 1953, p. 71-79. [D'après la conférence éponyme prononcée à Zurich, le 9 février 1953.]

53.8.1 *Id.*, *OM I*, p. 224-231.

53.9 « La Croisade à rebours, la caution qui n'est pas permise. Lettre aux officiels catholiques et à M. le président Charles-Roux », *Témoignage chrétien*, Paris, 28 août 1953.

53.9.1 *Id.*, *OM III*, p. 596-597.

53.10 « L'Islam et le témoignage du croyant », *Esprit*, n° 9, septembre 1953, p. 378-388.

53.10.1 *Id.*, *OM III*, p. 585-595.

53.10.2 *Id.*, *PD*, 232-244.

53.11 *Abstracta islamica*, 10ᵉ série, *Revue des études islamiques* (section I-IV), année 1952, 1953. Recensions de : W. Cantwell Smith, *Modern Islam in India, A social Analysis*, London, Gollance, 334 p. ; M. Ner, *Les Musulmans de l'Indochine française – Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, XLI (1941), p. 151-200, avec fig. et pl. ; *Al-Biruni commemoration volume A.H 362 - A.H 1362 A synopsium by eminent orientalistes to commemorate the Millenary (Hegira years) of the birth of the Great Scholar of Khwarizm, Sheikh Abû Raihan Al-Biruni*... published by the Iran Society of Calcutta, 1951, 303 p. ; Sayed Hasan Barani, *Muslim research of geodesy – Al Bîrunî Comm. Vol.*, 1951, p. 1-52 ; I. Keilani, *Trois épîtres d'Abû-Hayyan Tawhîdî* – Publ. *Inst. fr. de Damas*, 1951, 88 p. ; C. Haddad, *'Isâ Ibn Zur'a, philosophe arabe et apologiste chrétien du Xᵉ siècle*, thèse principale pour le doctorat ès lettres soutenue en Sorbonne, Paris, juin 1952, 366 p. dactyl. ; C. Haddad, *Trois versions arabes inédites des Réfutations sophistiques*, thèse (complémentaire) pour le doctorat ès lettres en Sorbonne, Paris, 1952, 172 p. ; Louis Gardet, *La Pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sinâ)*, coll. *« Études de philosophie médiévale »*, t. XLI, Paris, Vrin, 1951, 238 p. ; A.J. Arberry, *Sûfism*, Londres, Allen et Unwin, 1951, 141 p. ; Junayd Shirazi (+ 791 H.) *Shadd al-'izâr fî hatt al-'awzâr 'an zuwwâr al-mazâr*, éd. posth. M. Qazvini, publ. par A. Egbal, Téhéran, 1950, 621 p. ; Abdülbaki Gölpınarlı, *Islâm ve Türk Ilerinde Fütüvvet Teşkilât ve Kaynaklar* , Istanbul Univ., Iktisat Fakültesi Mecmuası, 1949-50, n° 1-4, 570 p. + 1 carte ; A. A. Hekmat, *Les Voyages d'un mystique persan de Hamadan au Kashmir – J.A.* CXL, 1 (1952), p. 53-66. (Avec Yoakim Moubarac) ; Ahmad Teymur Pacha, *Dabt al A'lâm*, publ. *Lajnat nashr al-mu'allafât al-teymûriyat*, Le Caire, 1947, 180 p. ; *Al-Mu'tamar al-thaqâfî al-'arabî al-thânî* (2ᵉ congrès), Alexandrie, 22.8.-3.9.50, 406 p.

53.12 « Il n'y a pas de fait accompli quand l'honneur de la France est blessé », *Franc-Tireur*, 3 novembre 1953.

53.12.1 *Id.*, « Pas de fait accompli au Maroc », *La République algérienne*, Organe du Manifeste du peuple algérien, n° 364, vendredi 11 septembre 1953.

53.13 *Lettre annuelle n° VII* [de la Badaliya], Jérusalem, 9-13 décembre 1953, cahier ronéoté de 4 p.

1954

54.1 « L'Occident devant l'Orient, primauté d'une solution culturelle ». *Politique étrangère*, Paris, mai 1954, p. 13-28.

54.1.1 *Id.*, *OM I*, p. 208-223.

54.2 « Réflexions sur la structure primitive de l'analyse grammaticale en arabe », *Arabica* – Revue d'études arabes. Dir. E. Lévi-Provençal. Fasc. 1, t. I, Leiden, E.J. Brill, janvier 1954, p. 3-16.

54.2.1 *Id.*, *OM I*, p. 613-625.

54.3 « Explication du plan de Basra », *Westostlische Abhandlungen Raymond Tschudi zum 70 Geburtstag*, Wiesbaden, Harassowitz, 1954, p. 154-174 + 2 plans.

54.3.1 *Id.*, *OM III*, p. 61-87.

54.4 « Qissat Husayn al-Hallâj », *Donum natalicium H.*[enrik] *S.*[amuel] *Nyberg Oblatum*, Uppsala, 1954, p. 102-117.

54.4.1 *Id.*, *OM II*, p. 287-304.

54.5 « Le martyre de Hallâj à Bagdad », *La Nouvelle Revue française*, Paris, 2e année, n° 14, 1er février 1954, p. 214-235.

54.5.1 *Id.*, *OM II*, p. 272-286.

54.6 « Avicenne, philosophe, a-t-il été aussi un mystique ? », *France-Asie*, Revue mensuelle de culture et de synthèse, t. XI, n° 101-102, octobre-novembre 1954, p. 47-50.

54.6.1 *Id.*, *OM II*, p. 466-469.

54.7 *Annuaire du monde musulman*, 4e édition, révisée et mise à jour avec le concours de Vincent Monteil, Paris, Presses universitaires de France, 429 p. + 4 index (ethnique, canonique, social et sacral).

54.8 « Les Sept Dormants d'Éphèse (Ahl-al-Kahf) – En Islam et en Chrétienté / Recueil documentaire et iconographique / réuni avec le concours d'Émile Dermenghem, Lounis Mahfoud, Dr. Suheyl Ünver, Nicolas de Witt (première partie) », *Revue des études islamiques*, XXII, 1954, p. 59-112 + 14 planches.

54.9 « Lettre de Charles de Foucauld à L.[ouis] M.[assignon] », *Jesus Caritas*, bulletin de l'association Charles de Jésus – père de Foucauld

54.10 *Abstracta islamica*, 10e série, *Revue des études islamiques* (sections V-XIII), année 1953, 1954, 211 p. Recensions de : R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du XVe siècle*, Paris, 1952, t. I, 33 + 186 pages ; C. Pellat, *Langue et littérature arabes*, A. Colin, Paris, 1952, 224 p. ; A. H. Sarraf, *Omar Khayyam*, Bagdad, 1949, 2 éd., 304 pages. ; J. Sourdel-Thomine, *Guide des lieux de pèlerinage de Abu l-Hasan 'Ali B. Abi Bakr al Harawi* (mort en 611/1215), Publ. Institut français de Damas, 1953 ; J. Starcky, *Palmyre* (*L'Ancien Orient illustré*, coll

publiée sous la dir. de C. Virolleaud, n° 7), Paris, Maisonneuve, 1952. ; R. Barrat, *Justice pour le Maroc*, avec une préface de François Mauriac, Paris, Le Seuil, 1953, 182 p. [texte intégral de la recension : « Appel à la conscience, aux hommes de cœur : interdit au Maroc »] ; *Ner*, revue hébr. mensuelle (+ Dr Judah Magnes), P.O.B. 451, Jérusalem [*id.* : « Défend avec le courageux avocat Elie Koussa, la minorité arabe persécutée, en Israël (loi d'expropriation de 1953) »] ; P. Ternant, *La Signification spirituelle du Saint-Sépulcre – Proche-Orient chrétien*, II-4, oct.-déc. 1952, p. 319-332 ; C.R.J. Kraemer, *Oriens*, VI-1, 1951, p. 126-127 ; M.-B. Junayd Shirazi, *Shadd al-'Izâr fî hatt al-awzâr 'an zuwwâr al-mazâr*, ed. M. Ghazwini et 'A. Eghbal, Téhéran, 1328 V + 621 p. [texte intégral de la recension : « Fondamental pour l'histoire religieuse »] ; A. Mazaheri, *La Vie quotidienne des musulmans du Moyen Age, du Xe au XIIIe s.* Paris, Hachette, coll. « La vie quotidienne », 1951, 320 p. + 1 carte. ; Jawad 'Ali, *Ta'rîkh al-'arab qabl-al-Islam*, t. I *(Qism Siyasî)*, Bagdad, 1370/1951, 418 p. ; H. Laoust, *Les Gouverneurs de Damas sous les Mamlouks et les premiers Ottomans* (658/1156 = 1260/744), trad. d'Ibn Tulun et d'Ibn Ǧuma'a, Damas, 1952, 23 + 289 pages ; H. Terrasse, *Histoire du Maroc des origines à l'établissement du Protectorat français*, t. I : *Des origines aux Almohades* ; t. II : *Des Mérinides à 1912*, Casablanca, 1948-1950, 2 vol. in-4°.

54.11 « La fin de l'exil selon Foucauld », *Jésus Caritas : Bulletin de l'Association Charles de Jésus – père de Foucauld*, 1954, 3e et 4e tr., n° 95-96.

54.12 *Lettre annuelle n° 8* (adressée à la Badaliya), Le Caire, 29 décembre 1954, cahier ronéoté de 7 p.

54.13 « Pour sauver le Maghreb il faut promulguer une amnistie Outremer », *France-Maghreb, bulletin mensuel d'information*, 1re année, bulletin n° 4, juin 1954, p. 2-3. [Ronéoté.]

54.14 « La "Renaissance arabe" et notre avenir nord-africain », *Esprit*, n° 7, 1954.

1955

55.1 « Réponse à une enquête sur l'idée de Dieu », *L'Âge nouveau*, janvier 1955, p. 72-74.

55.1.1 *Id.*, « La Visitation de l'Étranger », *PD*.

55.1.2 *Id.*, *OM III*, p. 831-833.

55.1.3 « Visitation de l'Étranger », *Esprit*, Paris, Le Seuil, n° 312 (30e année), décembre 1962.

55.1.4 *Id.*, *in* Jean Mambrino, *La Poésie mystique française*, Paris, Seghers, p. 194-196.

55.2 « L'exemplarité singulière de la vie de Gandhi », *Esprit*, n° 1, janvier 1955, p. 35-44.

55.2.1 *Id.*, *OM III*, p. 563-575.

55.3 *La Mubâhala de Médine et l'hyperdulie de Fatima*, Paris, Librairie orientale et américaine G.P. Maisonneuve – M. Besson S[r], 1955, 35 pages. [La Mubâhala, Étude sur la proposition d'ordalie faite par le prophète Muhammad aux chrétiens Balhârith du Najrân en l'an 10 631 à Médine – L'hyperdulie de Fatima, ses origines historiques et dogmatiques – Notes – Description sommaire des planches – 2 planches.]

55.3.1 *Id.*, *OM I*, p. 550-572.

55.4 « Les Sept Dormants d'Éphèse (Ahl-Al-Kahf), en Islam et en Chrétienté. Recueil documentaire et iconographique réuni avec le concours d'Émile Dermenghem, Lounis Mahfoud, Dr. Suheyl Unver et Nicolas de Witt (deuxième partie) », *Revue des études islamiques*, XXII, 1954, p. 93-106 + 7 planches.

55.5 *Abstracta islamica*, 11[e] série, *Revue des études islamiques* (section I-IV), année 1954, 1955, 166 p. Recensions de : Louis Gardet, *La Cité musulmane*, Paris, Vrin, coll. « *Études musulmanes* », dir. E. Gilson et L. Gardet, t. I, 1954, 405 p. ; A. K. Karahan, *Islâm-Turk edebiyantinda Kirkhadis*, Istanbul, 1954, XXVIII, 364 p., 146 p. de photocopies : S.M. Afnan, *La Connaissance du grec parmi les philosophes islamiques. Lexique des termes de logique en grec, anglais, français, persan, pehlevi et arabe*, ronéot. 216 p. (de lexique + 7 p. d'introd. et de bibliogr.) ; Mahmud Al Firkawi, *Sharh manâzil al-Sa'irin (Commentaire du Livre des étapes, composé à la fin du VIII[e] s. (XII[e] s.)*, éd. avec une introd. par S. de Beaurecueil, Le Caire, Publ. de l'IFAO, coll « Ansariyat », 1[re] série, t. I, 1953, 153 p. de texte + 34 p. d'introd. (en fr.) et d'index + 7 p. d'introd. (en arabe).

55.6 « Élie et son rôle transhistorique, *Khadiriya*, en Islam », *Études carmélitaines*, t. II, « Au Carmel, dans le judaïsme et l'Islam », 1956, p. 265-284.

55.6.1 *Id.*, *OM I*, p. 142-161.

55.7 « Le mystère marial du nom de Fatima », *L'Appel de Notre-Dame pour la paix du monde par la conversion de la Russie* [s.l.n.d. ; texte daté du 27 mars 1955].

55.8 « Sur le silence », *Jésus Caritas*, bulletin de l'Association Charles de Jésus – père de Foucauld, 1955 (2[e] et 3[e] trimestres), n° 98, p. 49-51.

55.9 « Sur le jeûne », *Jésus Caritas*, bulletin de l'Association Charles de Jésus – père de Foucauld, 1955 (2[e] et 3[e] trimestres), n° 98, p. 59-64.

55.10 « Lettre sur la traite des femmes », *L'Homme nouveau*, Paris, 18 juillet 1955.

55.11 « L'insurrection de la Fatma », *France Observateur*, 11 août 1955.

55.12 « Un vœu et un destin : Marie-Antoinette, reine de France », *Les Lettres nouvelles*, Paris, Julliard, n° 30, septembre 1955, p. 275-299 et n° 31, octobre 1955, p. 414-428.

55.12.1 *Id.*, *PD*, p. 182-218.

55.13 « Un Noël en Islam », *Marie*, publication du Centre marial canadien, vol. IX, n° 4 (novembre-décembre), Québec, Nicolet, 1955, p. 73-74.

55.13.1 *Id.*, *Ecclesia, lectures chrétiennes*, n° 189, décembre 1964.

55.14 Préface à : *Textes mystiques d'Orient et d'Occident*, traduits et présentés par Solange Lemaître, t. II, Paris, Plon, « Éditions d'histoire et d'art », 1955, 351 p.

55.15 *Lettre n° 9* [adressée à la Badaliya], Le Caire, 22 décembre 1955, cahier ronéoté de 8 p. + *errata*.

1956

56.1 « L'expérience musulmane de la compassion ordonnée à l'universel ; à propos de Fâtima et de Hallâj », *Eranos-Jahrbuch 1955*, Band XXIV : *Der Mensch und die Sympathie aller Dinge*, Zürich, Rhein Verlag, 1956, p. 119-132.

56.1.1 *Id.*, *OM III*, p. 642-653.

56.2 « Bicentenaire de la naissance de Marie-Antoinette », *Mélanges Georges Jamati – Création et vie intérieure – Recherches sur les sciences et les arts*, Paris, Éditions du CNRS, 1956, p. 201-203.

56.3 *Jeanne d'Arc et l'Algérie – En manière d'oraison d'un soldat de marine* dite à Notre-Dame de Bermont, 17-VIII-1956. [Tract imprimé à 200 exemplaires.]

56.3.1 *Id.*, *PD*, p. 143.

56.3.2 *Id.*, *OM III*, p. 604-606.

56.4 « La signification spirituelle du dernier pèlerinage de Gandhi », *Les Mardis de Dar el-Salam*, 1956, p. 3-24 + 3 pl.

56.4.1 *Id.*, *OM III*, p. 539-553.

56.5 « L'oratoire de Marie à l'Aqça vu sous le voile de deuil de Fatima », *Les Mardis de Dar el-Salam*, 1956, p. 5-37. [En note : « Texte prononcé à Dar el-Salam le 29.XII.53 et complété ».]

56.5.1 *Id.*, *OM I*, p. 592-618.

56.6 « L'hôte est l'hôte de Dieu, surtout dans la fraction du pain », *Jésus Caritas*, bulletin de l'Association Charles de Jésus – père de Foucauld, n° 103, 1956 (3ᵉ trimestre), p. 51-53.

56.6.1 *Id.*, *OM III*, p. 834.

56.7 « La douceur, qui naît des larmes, au désert », *Jésus Caritas*, bulletin de l'Association Charles de Jésus – père de Foucauld, n° 104, 1956.

56.7.1 *Id.*, *OM III*, p. 834.

56.8 Article « Islam », *Algemene Winkler Prins Encyclopedie*, Amsterdam, Elsevier, 6ᵉ éd., 10ᵉ vol. [Encyclopédie hollandaise fondée par le pasteur et poète Anthony Winkler Prins (1817-1908). Elle aura 9 éditions.]

56.9 « La notion du vœu et la dévotion musulmane à Fatima », *Studi Orientalistichi in onore di Giorgio Levi della Vida*, Rome, Istituto per Oriente, 1959, t. I, p. 104-126.

56.9.1 *Id.*, *OM III*, p. 573-591.

56.10 « Noël d'Adam et Ève au premier paradis », *Marie*, publication du Centre marial canadien, Québec, Nicolet, vol. X, n° 4, novembre-décembre 1956, p. 73.

56.11 Préface à : Asaf Ali Asqhar Fyzee, *Conférences sur l'Islam*, trad. par Éva Meyerovitch, Paris, Éditions du CNRS, 1956, 138 p.

56.12 Préface à : Basile Nikitine, *Les Kurdes. Étude sociologique et historique*, Paris, Imprimerie nationale/Klincksieck, 1956, 351 p.

56.13 *Badaliya – Lettre n° 10*, Paris, Vigile de Noël 1956, cahier ronéoté de 29 p.

1957

57.1 « Les Sept Dormants d'Éphèse (Ahl-Al-Kahf) en Islam et en Chrétienté. Recueil documentaire et iconographique réuni avec le concours d'Émile Dermenghem, Lounis Mahfoud, Dr. Suheyl Unver et Nicolas de Witt (troisième partie) », *Revue des études islamiques*, XXV, 1957, p. 1-11 + 3 planches.

57.2 « Les sciences exactes arabes » (en coll. avec Roger Arnaldez), *Encyclopédie générale des sciences* (dir. René Taton), Paris, PUF, 1956, t. I, p. 430-471.

57.3 « L'Islam et l'avenir d'un contact culturel international entre travailleurs intellectuels », *Comprendre* – Société européenne de culture, Venise, 1957, n° 17-18, « *Civilisation et christianisme* », p. 72-76.

57.3.1 *Id.*, *OM I*, p. 232-240.

57.4 « Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Âge », *Convegno Volta - Atti XII : Oriente et Occidente nel Medioevo*, Rome, Academia Nazionale dei Lincei, 1957, p. 20-35.

57.4.1 *Id.*, *OM I*, p. 470-486.

57.5 « Le mot de Gethsémani », *Jésus Caritas*, bulletin de l'Association Charles de Jésus - père de Foucauld, 1957 (1ᵉʳ tr.), p. 104.

57.6 « Les Sept Dormants par le Prof. Louis Massignon », *Notre-Dame d'Éphèse*, Revue mensuelle morale et touristique, Istanbul, année 1, mars 1957, p. 10-12.

57.7 « L'amitié de Jean-Richard Bloch », *Europe*, Paris, mars-avril, 1957, p. 20-22.

57.8 « La recherche de la "maison de la Vierge" à Éphèse », *Notre-Dame d'Éphèse*, année I, n° 8, p. 15-16. [Suite dans le vol II, année II, n° 7.]

57.9 « Le témoignage de Huysmans et l'affaire Van Haecke », *La Tour Saint-Jacques* (dir. Robert Amadou), n° 10, « 1907-1957 – Numéro spécial sur J.-K. Huysmans », Paris, Imprimerie Chantenay, mai-juin 1957, p. 94-99.

57.9.1 *Id.*, *Les Cahiers de la Tour Saint-Jacques*, n° VIII : « J.-K. Huysmans », Paris, H. Roudil éditeur, p. 166-179. [Nouvelle édition considérablement augmentée.]

57.10 « La blessure au côté », *Jésus Caritas*, bulletin de l'Association Charles de Jésus – père de Foucauld, 1957, n° 106, p. 48-49.

57.10.1 *Id.*, *OM III*, p. 834.

57.11 « Le désert et ses marques distinctives », *Jésus Caritas*, bulletin de l'Association Charles de Jésus – père de Foucauld, 1957, n° 107, p. 61-63.

57.12 « Préface au *Maunoir* du P. J. Le Jollec », texte dactylographié (3 f.) [daté de : « Binic, 25 août 1957, saint Louis roi de France » et portant en tête la mention manuscrite suivante : « bloqué au "Gesu" à Rome ! »]

57.13 « Sodalité du directoire », *Jésus Caritas : Bulletin de l'Association Charles de Jésus – père de Foucauld*, n° 108, p. 120-121.

57.14 *Abstracta islamica*, 12e série, *Revue des études islamiques* (*sections I-IV, sections V-XIII)*, année 1956, 1957. Recensions de : A. Bausani, *Il Corano. Introduzione, traduzione et commento, Classici delle Religione*, coll. dir. R. Pettazzoni, Firenze, Sansoni, 1954, LXXIX + 779 p. ; D. J. Boilot, *L'Œuvre d'al-Beruni : essai bibliographique*, Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales du Caire, t. II, 1955, p. 161-256. ; Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*. I. Étude sur le cycle des récits avicenniens, 344 p. – II. Le récit de Hayy Ibn Yaqzan. Texte arabe, version et commentaire en persan attribués à Juzjani, traduction française, notes et gloses, 114 + 90 p., 2e éd., Paris, Adrien-Maisonneuve, 1954 ; Nasir-e Khosraw, *Kitab-e Jami' al-Hikmatain. Le livre réunissant les deux sagesses ou Harmonie de la philosophie grecque et de la théosophie ismaélienne* (Bibliothèque iranienne, vol. 3). Texte persan édité avec une double étude préliminaire en français et en persan par Henry Corbin et Moh. Mo'in, I.F., Téhéran, Paris,

Adrien-Maisonneuve, 1953, 20 + 348 +145 p. ; 'Abd al-Mut'i, *Sharh Manazil al-Sa'irin, Ansaryyat*, 1re série, t. II, éd. avec une introd. par S. Laugier de Beaurecueil, O.P., coll. « Textes et traductions des auteurs orientaux », t. XVIII, Le Caire, IFAO, 1954, 38 + 230 + 6 p. ; M. Jawad, *Kitab al-funun li-Ibn 'Aqil – R.A.A.D.*, XXIX-I, janv. 1954, p. 36-51 ; A. Barthélemy, *Dictionnaire arabe-français. Dialectes de Syrie, Alep, Damas, Liban, Jérusalem*, Paris, Geuthner, 1935-1955, XII + 943 p. ; Jacques Berque, *Structures sociales du Haut-Atlas*, PUF, 1945, 470 p. ; ESNA, *Les Algériens en France, étude démographique et sociale*, janv.-févr., 1955, 166 p. ; G. Della Vida, *La traduzione araba delle storie di Orosio – Andalus*, 19, 1954, p. 257-291 ; Dr Kamel Hussein, *Qaryatun Zalima*, Le Caire, 1954 ; M. Mes'adi, *Al-Sudd*, pièce en huit tableaux, Ifriqia, Tunis, 1955 ; M. Roncaglia, *Storia delle Provincia di Terra Santa*, t. I, *I Francescani in Oriente durante le Crociate*, Cairo, 1954 ; H. Zayar, *Les Grecs melkites en Islam*, t. I, Harissa, 1953, 86 p. avec une préface de S.G. Maximos IV ; R. Aldington, *Lawrence of Arabia : a Biographical Inquiry*, Londres, Collins, 448 p. ; C. et F. Jeanson, *L'Algérie hors-la-loi*, Paris, Le Seuil, 1955, 317 p. ; E. Sablier, « L'Égypte, propagande et réalités politiques » – *Politique étrangère*, 1954, p. 581-590 ; M.K. Gandhi, *Gandhi's Autobiography : the story of my experiments with truth*, Washington, 1954, 640 p. ; E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, III, *Le Siècle du Califat de Cordoue*, Paris, G-P. Maisonneuve, 1953, 576 p. + 32 pl.

1958

58.1 « De l'essor de l'imagination musulmane, jusqu'en Chrétienté, à propos des rêves et des contes nervaliens », *La Tour Saint-Jacques*, Paris, H. Roudil éditeur, n° 13-14, janvier-avril 1958, p. 55-59.

58.1.1 *Id.*, *OM I*, p. 162-166.

58.2 *Lettre XI* (adressée à la Badaliya), mention en p. 1 : « Commencée à Lahore (Pakistan) 29-XII-1957 finie à Paris, 18-V-58 », cahier ronéoté de 8 p.

58.3 « Le vœu et le destin », *Études carmélitaines – XXIe anniversaire des Études carmélitaines*, « Structures et libertés », 1958/2, p. 33-46.

58.4 « La crypte-dolmen des VII Saints Dormants d'Éphèse au Stiffel (en Plouaret, puis Vieux-Marché) », *Mémoires de la Société d'Émulation des Côtes-du-Nord*, Saint-Brieuc, Les Presses bretonnes, 1958, p. 114-150.

58.5 « Les Sept Dormants d'Éphèse (Ahl-Al-Kahf), en Islam et en Chrétienté. Recueil documentaire et iconographique réuni avec le concours d'Émile Dermenghem, Lounis Mahfoud, Dr. Suheyl Unver et Nicolas de Witt (quatrième partie) », *Revue des études islamiques*, XXVI, 1958, cahier 1, « *Mémoires* », p. 1-10 + 2 planches.

58.6 « La rencontre de l'Orient et de l'Occident au sanctuaire breton des Sept Saints, en Vieux-Marché près de Plouaret », *Notre-Dame d'Éphèse*, numéro spécial n° 9, 1958, p. 37-39.

58.7 « Voyelles sémitiques et sémantique musicale », *Encyclopédie de la musique* (dir. François Michel, en collab. avec François-Lesure et Wladimir Fédorov), Paris, Fasquelle, 1958-1961, t. I (A-E), 1958, p. 72-82.

58.7.1 *Id.*, *OM II*, p. 638-642.

58.8 « La cité des morts au Caire (*Qarâfa, Darb al-Ahmar*) », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. LVII, 1958, p. 25-79 + 9 pl. (3 cartes et 19 photos).

58.8.1 *Id.*, *OM III*, p. 233-285.

58.9 « La cité des morts au Caire (à l'Imâm Shâfi'î) », *Les Mardis de Dar el-Salam*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, Centres d'études Dar el-Salam, Midan Cheikh Youssouf, Garden City/Le Caire, 1958, p. 7-20.

58.10 « Noël à Lourdes », *Marie*, publication du Centre marial canadien, vol. XI, n° 4, novembre-décembre 1957, p. 49.

58.11 Liminaire au numéro 1 de *Ishtar, Revue internationale pour une compréhension meilleure entre l'Orient et l'Occident* (dir. Jamil Hamoudi).

58.11.1 *Id.*, *OM III*, p. 316-317.

58.12 Liminaire à Yoakim Moubarac, *Abraham dans le Coran. L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam. Études critiques des textes coraniques, suivie d'un essai sur la représentation qu'il donne de la religion et de l'histoire*, Paris, Vrin, coll. « Études musulmanes », 1958, 205 p.

58.13 Préface à Jean-Paul Roux, *L'Islam en Asie, sa propagation, les États musulmans d'Asie, la laïcisation, la patrie musulmane, l'anticolonialisme, la tentation du communisme, l'Islam minoritaire*, Paris, Payot, 1958, 304 p.

58.14 Préface à Niaz Ahmed Zikria, *Les Principes de l'Islam et la démocratie*, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1958, 191 p.

58.15 « Hommage à Maurice Gaudefroy-Demombynes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, Paris, 1958, p. 44-47.

58.15.1 *Id.*, *OM III*, p. 408-414.

1959

59.1 « La poussée de l'Islam », *Encyclopédie française* (dir. G. Berger), t. XX : « Le monde en devenir », XVI p. + 3 notes.

59.1.1 *Id.*, *OM I*, p. 325-368.

59.2 « Sur des cas de transfert réel de la douleur par la compassion. Leur authenticité psychosomatique et leur essentielle réalité, leur connexion avec la tradition extrême-orientale des "transmigrations" ». *Les Mardis de Dar el-Salam*, 1959, p. 5-20.

59.2.1 *Id., OM III*, p. 701-713.

59.3 « Méditation d'un passant aux bois sacrés d'Isé », *Les Mardis de Dar el-Salam*, 1959, p. 5-20.

59.3.1 *Id., France-Asie*, n° 164, Tokyo, novembre-décembre 1960, p. 1419-1426 + 2 planches.

59.3.2 *Id., PD*, p. 411-420.

59.3.3 *Id., OM III*, p. 714-722.

59.4 *Abstracta islamica*, 13ᵉ série, *Revue des études islamiques* (section I-XIII), année 1958, 1959, 227 p. Recension par Louis Massignon des ouvrages suivants : Richard Ettinghausen, *Persian Ascension Miniature of the Fourteenth Century – XII Convegno Volta* (Ac. dei Lincei), 1957 ; Charles J. Ledit, *Mahomet, Israël et le Christ*, Paris, La Colombe, 1956 ; *Mélanges Louis Massignon*, Damas, Institut Français, 3 vol., 1956-57.

59.5 *Toute une vie avec un frère, Fr. Charles*, trois feuillets dactylographiés recto-verso. Texte de la conférence prononcée à la Sorbonne le 18 mars 1959.

59.5.1 « Toute une vie avec un frère, parti au désert : Foucauld », *PD*, p. 63-72. [Version modifiée.]

59.6 *Stella Matutina, « Note sur le "foyer de prières pour la conversion du Japon" suscité dans sa paroisse par l'abbé Daniel Fontaine, curé de St Antoine des XV-XX à Paris en 1920 » : « I. – L'abbé Daniel Fontaine († 10.XI.1920) ; II. – Signification de cette icône dans la vie de l'amiral Étienne Yamamoto Shinjiro (26-12-1877 – 28-2-1942) ; III. – La vie apostolique du « bon samaritain » R.P. Dr Bunkei Totsuka et la dévotion à l'icône mariale d'intercession pour le Japon. »* [Rédaction différente, en couverture, des titres du sommaire. Livret ronéoté, 14 pages, in-12.]

59.7 « La guerre sainte suprême de l'Islam arabe », *Les Lettres nouvelles*, 7ᵉ année, nouvelle série, n° 12, 20 mai 1959, p. 21-35.

59.7.1 *Id., OM II*, p. 305-320.

59.8 « Les Sept Dormants d'Éphèse (Ahl-Al-Kahf) en Islam et en Chrétienté. Recueil documentaire et iconographique réuni avec le concours d'Émile Dermenghem, Lounis Mahfoud, Dr. Suheyl Unver et Nicolas de Witt (cinquième partie) », *Revue des études islamiques*, XXVII, 1959, cahier 1, p. 1-8 + 3 planches.

59.9 « The Notion of "Real elite" in Sociology and in History », *Essays in Methodology, in Memory of Joachim Wach*, ed. M. Eliade et J. M Kitagawa, University of Chicago Press, 1959, p. 108-114.

59.9.1 *Id.*, *OM I*, p. 266-271.

59.10 « Fatima bint al-Husayn et l'origine du nom dynastique "Fatimides", *Akten des XXIV internationalistiches Orientalisches Kongresses*, München, Wiesbaden, p. 368.

59.11 « Islam et Chrétienté », conférence donnée dans « le cycle d'études sur l'élimination des préjugés et de la discrimination », organisé par la Fédération mondiale des Anciens Combattants à l'Université d'Aarhus (Danemark) du 2 au 22 août 1959. [Ronéoté, 11 pages.]

59.12 « Note sur l'objection de conscience », *Au-delà de la mêlée*, n° 6, 1959 (septembre), p. 39-40. [Polycopié.]

59.13 « Remarques sur notre journée de jeûne privé du 14 août 1959 », *Bulletin d'information des Amis de Gandhi*, vol. XXIV, octobre-novembre 1959, p. 1-3.

59.14 Préface à : Camille Drevet, *Gandhi et les femmes de l'Inde*, Paris, Denoël, coll. « Pensée gandhienne », p. I-V.

59.15 « Foucauld au désert, devant le dieu d'Abraham, Agar et Ismaël », *Les Mardis de Dar el-Salam*, Le Caire-Paris, 1959, p. 55-73. [D'après une conférence prononcée à la salle des fêtes de Strasbourg, le 13 novembre 1950.]

59.16 Préface à : *Le Coran*, traduction et notes par Mohammed Hammidulah et Michel Léturmy, Paris, Club français du livre, XLIV-640 p.

59.17 « My meetings with Maulana (Abul Kalam) Azad », *Azad, a memorial volume* (ed. H. Kabir), New Delhi, Asia Publishing House, 1959, p. 27-29.

1960

60.1 *Abstracta islamica*, 14e série, *Revue des études islamiques* (section I-XIII), 1960, 134 p. Recension par Louis Massignon de : J.D Pearson et J.F. Ashton, *Index islamicus 1906-1955...*, Cambridge, Heffer, 1958. Nécrologies de Mansûr Fahmy (1886-1959) et d'Enno Littmann (1875-1958).

60.2 « L'involution sémantique du symbole dans les cultures sémitiques », *Études carmélitaines*, « Polarité du symbole », 1960/1 (avril), p. 207-218.

60.2.1 *Id.*, *OM II*, p. 626-637.

60.3 « Exorcisons les apartheid », *Droit de vivre*, 30 avril 1960, p. 1.

60.4 « La Rawda de Médine, cadre de la méditation musulmane sur la destinée du prophète », *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, t. LIX, 1960, p. 243-272 + 5 planches.

60.4.1 *Id.*, *OM III*, p. 286-315.

60.5 « Cases of "transmissive" psychosomatic compassion – as stated among Moslems (according to Turkish, Persian & Javanese documents) – and "transmigration of souls", as in Far Eastern Asia's tradition" », *Proceedings of the IX*[th] *International Congress for the History of Religions*, Tokyo and Kyoto, 1958 August 27[th] - September 9[th] (Japanese Organizing Committee for the IX ICHR – International Association for the History of Religions), Maruzen, Tokyo, 1960, p. 342-349.

60.6 « Note sur la fondation du premier hôpital catholique japonais à Sakuramachi », *Rythmes du monde*, le bulletin des missions, Abbaye de St-André, Bruges, VII, n° 2, 1960, p. 123-125.

60.7 « Les Sept Dormants d'Éphèse (Ahl-Al-Kahf), en Islam et en Chrétienté. Recueil documentaire et iconographique réuni avec le concours d'Émile Dermenghem, Lounis Mahfoud †, Dr. Suheyl Unver, Nicolas de Witt & Dr. Matthias Zender (sixième partie) », *Revue des études islamiques*, XXVIII, 1960, cahier I, p. 107-113.

60.8 « Dialogue sur "Les Arabes" par Jacques Berque et Louis Massignon », *Esprit*, Paris, Le Seuil, 28[e] année, n° 288 (octobre), 1960, p. 1505-1519.

60.8.1 *Id.*, *OM III*, p. 610-626.

60.9 Préface à : *Lettres de Raden Adjeng Kartini : Java en 1900*, choisies et traduites par Charles Damais, introduction et notes par Jeanne Cuisinier, Paris/La Haye, Mouton, « Collection Unesco d'œuvres représentatives. Série indonésienne. Le monde d'outre-mer », deuxième série, document 1, 149 p.

60.10 Préface à : « Catalogue des céramiques musulmanes (VII[e]-X[e] s.) à Sèvres », *Cahiers de la céramique et des arts du feu*, Sèvres, Musée national de la céramique, n° 20, 1960, p. 246.

60.11 « La présence consolatrice de M. Fontaine dans plusieurs vies », *Cor Unum*, novembre 1960, p. 762.

60.12 « Mes rapports avec Lawrence », *T.E. Lawrence*, Paris, Gallimard, 1960, p. 205-211.

60.12.1 *Id.*, *PD*, p. 286.

60.12.2 *Id.*, *OM III*, p. 423-426.

1961

61.1 « L'ascète Cuka et l'apsara Rambhâ : sublimation de ce thème dans la dévotion populaire », *Dauer im Wandel – Festschrift zum 70 Geburtstag von Carl J. Burckhardt* (ed. Hermann Rinn et Max Rychner), München, Verlag Georg D.W. Callwey, 1961, p. 262-268.

61.1.1 *Id.*, *PD*, p. 403-410.

61.1.2 *Id.*, *OM III*, p. 723-728.

61.2 « L'honneur des camarades de travail et la parole de vérité », *Jésus Caritas*, bulletin de l'Association Charles de Jésus – père de Foucauld, avril 1961, n° 122.

61.2.1 *Id.*, *PD*, p. 63-73.

61.2.2 *Id.*, *OM III*, p. 840-843.

61.3 « Allocution prononcée à la réunion de l'Association des amis de Gandhi pour le troisième anniversaire de sa mort », *Bulletin d'information des Amis de Gandhi*, vol. XXV/1, mars-avril 1961.

61.4 « Présence actuelle de Lyautey », *Le Monde*, 25 mai 1961, p. 9, col. 3.

61.5 « Les Nusayris », *L'Élaboration de l'Islam – Colloque de Strasbourg (12-13-14 juin 1959)*, Travaux du Centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg, Presses Universitaires de France, « Bibliothèque des Centres d'études supérieures spécialisées », 1961, p. 109-114.

61.5.1 *Id.*, *OM I*, p. 619-626.

61.6 *Les Amis d'Éphèse et d'Anne Catherine Emmerick – Lettre n° XIV (24 juin 1961 – St Jean Baptiste)*, livret ronéoté de 11 p. in-12 en feuille : « I. – Mystère johannique, Mystère magdalénien ; II. – Nouvelles d'Éphèse ; III. – Signification du "navire des sept Dormants d'Éphèse" et son rôle islamique dans la découverte des "Nuages de Magellan" ; IV. – Nouvelles de Dülmen ; V. – Nouvelles de Rome ; VI. – Nouvelles des U.S.A. ; VII. – Nouvelles de France et de terre musulmane : amis de Hallaj et amis de Huysmans ; VIII. – Bibliographie (par L.M.) ; IX. – Postface ; X. – Annexe. »

61.7 « Sur la présence de sources sacralisées dans les sites mégalithiques », *Antiquités nationales*, Paris, IV[e] section de École pratique des hautes études, II[e] année, fasc. III et IV, septembre et décembre 1961, p. 12-13.

61.8 « Archaïsme et modernité en Islam : À propos d'une nouvelle structure du travail humain », *Cahiers de l'Institut de science économique appliquée*, directeur François Perroux (série V, n° 3), n° 120, décembre 1961, Paris, I.S.E.A., p. 7-22.

61.9 « Les Sept Dormants d'Éphèse (Ahl-Al-Kahf), en Islam et en Chrétienté. Recueil documentaire et iconographique réuni avec le concours d'Émile Dermenghem, Lounis Mahfoud †, Dr. Suheyl Unver et Nicolas de Witt (septième partie) », contenant une *Note sur Les Nuages de Magellan et leur utilisation par les pilotes arabes dans l'océan Indien : sous le signe des VII Dormants*, *Revue des études islamiques*, XXIX, 1961, cahier 1, p. 1-18 + 4 planches.

61.10 Préface à : Fariduddine Attar, *Le Livre divin (Elahi-nameh)*, traduction française de Fuad Rouahani, Paris, Albin Michel, coll. « Spiritualités vivantes », *série Islam*, 1961, p. 7-9.

61.11 « Les Nuages de Magellan, remarques sur leur utilisation par les pilotes arabes dans l'océan Indien : sous le signe des VII Dormants ». *Revue des études islamiques*, 1961.

61.11.1 *Id.*, *PD*, p. 421-438

1962

62.1 « Sur la loyauté d'Al-Ma'arri en matière de tawhid », *Mélanges Taha Hussein, offerts par ses amis et ses disciples à l'occasion de son 70e anniversaire*, dir. Abderrahman Badawi, Le Caire, 1962, p. 1-5.

62.2 « Ibn Sab'in et la "conspiration hallâgienne" en Andalousie et en Orient au XIIIe siècle », *Études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-Provençal*, G.-P. Maisonneuve et Larose, 1962, p. 661-681 + 1 planche.

62.3 « Nouvelles recherches sur Salmân Pâk », *A Locust's leg – Studies in honour of S.H. Taqizadeh*, p. 178-181 + 1 planche.

62.4 *Badaliya – Lettre XV* [mention en p. 1 : « commencée et finie à Paris Noël 1961 – Pâques 1962 »], cahier ronéoté de 5 p.

62.5 *Les Amis d'Éphèse et d'Anne Catherine Emmerick. Lettre n° XV – 29 juin 1962 – SS. Cordis Jesu, SS. Petri et Pauli – dixième année.* [I-II. – Nouvelles d'Éphèse ; III. – Les Sept Dormants d'Éphèse ; IV. – Nouvelles de Dülmen ; V. – Nouvelles de Rome ; VI. – Nouvelles d'Amérique ; VII. – Nouvelles de France et de terre musulmane : Amis de Hallaj et de Huysmans ; VIII. – Bibliographie ; IX. – Postface ; X. – Annexe. 8 pages, in-12 en feuille.]

62.6 « Le "jour du Covenant" (*yawm al-mîthaq*) », *Oriens. Journal de la société internationale d'études orientales*, Leyden, E.J. Brill, vol. 15, 1962, p. 86-92. [Mention en exergue : « Hellmut Ritter zum 70. Geburtstage ».]

62.7 « Examen de l'aspect "théopathique" du témoignage de Jeanne d'Arc suivant une psychologie sociale de la compassion » [I. – La realité de la compassion – le "transfert" psychologique de la peine – la revendication sociale de la substitution ; II. – Le but négatif et destructeur de l'acte d'accusation ; III. – Le Sanctoral de Jeanne ; IV. – Les témoignages d'après la mort], *Bulletin des Amis du Vieux Chinon*, t. VI, n° 6, p. 286-294 + 1 photo de la statue de Jeanne d'Arc à Napoléonville, Louisiane [Cliché Paul Mousset.].

62.8 « Le symbolisme médiéval de la destinée de Bagdâd », *Arabica – Revue d'études arabes. Volume spécial publié à l'occasion du mille deux centième anniversaire de la fondation de Bagdâd*, t. IX, fasc. III, octobre 1962, p. 249-250 + pl. I et pl. II.

62.9 *Parole donnée*, Paris, Julliard, coll. « Dossiers des Lettres nouvelles », 1962, 440 pages + 8 pl. et un index.

62.9.1 *Id.*, Paris, U.G.E., coll. « 10/18 », 1962.

62.9.2 *Id.*, Paris, Le Seuil, octobre 1983. [Reprint de l'édition originale de 1962.]

Œuvres posthumes

1963

63.1 « Les Sept Dormants d'Éphèse (Ahl-Al-Kahf) en Islam et en Chrétienté. Recueil documentaire et iconographique réuni avec le concours d'Émile Dermenghem, Lounis Mahfoud †, Dr. Suheyl Unver, Nicolas de Witt et Paul Guy (huitième partie) », contenant une *Note sur les VII Dormants aux îles Comores*, selon la documentation réunie par M. Paul Guy, *Revue des études islamiques*, 1963, p. 1-5 + 4 planches.

63.2 « Note sur l'Islam et la vieillesse », *Esprit*, numéro spécial « Vieillesse et vieillissement », mai 1963, n° 5, p. 971-974.

63.3 « En Islam : jardins et mosquées », *Le Nouveau Commerce*, cahier 1, printemps-été 1963.

1966

66.1 « Hallaj » *Les Écrivains célèbres*, Paris, Mazenod, 1966, p. 270-273 + 1 pl. + « L'œuvre d'al Hallaj ».

1970

70.1 *Note sur Henri Maspero adolescent pour Mlle Dr. Rosa Katz* et *Louis Massignon à Henri Maspero* [lettres], *L'Herne Louis Massignon*, Paris, Éditions de l'Herne, 1970, p. 25-42.

1973

73.1 *Paul Claudel-Louis Massignon, (1908-1914)*, correspondance établie et annotée par Michel Malicet, Paris, Desclée de Brouwer, 1973, 265 p.

1980

80.1 *La Correspondance entre Max Van Berchem et Louis Massignon*, publiée par Werner Vycichl, Leiden, E.J. Brill / Fondation Max van Berchem, 1980, 111 p.

1981

81.1 *En Islam, Jardins et Mosquées*, Paris, Le Nouveau Commerce, 1981.

1984

84.1 *Cours d'histoire des termes philosophiques arabes (du 25 novembre 1912 au 24 avril 1913)*, Préface du Prof. Dr. Ibrahim Madkour, Édition et présentation par Dr. Zeniab Mahmoud El-Khodeiry, Institut français d'archéologie orientale du Caire, « Textes arabes et Études islamiques », t. XXII, 1983. [En arabe.]

1985

85.1 « Six lettres de Louis Massignon à Martin Buber », *Pardès* (2), 1985, p. 173-181.

1987

87.1 *Louis Massignon – l'Hospitalité Sacrée, Textes inédits présentés par Jacques Keryell* (préface de René Voillaume), Paris, Nouvelle Cite, 1987. [Contient les fragments de 253 lettres échangées par Louis Massignon et Mary Kahil + documents concernant la Badaliya].

1988

88.1 Daniel Massignon, *Le Voyage en Mésopotamie et la conversion de Louis Massignon en 1908*, Rome, *Islamochristiana*, 1988, n° 14, 199 p. + IV pl.

88.1.1. *Id.*, Paris, Le Cerf, 2001, préface de Jean Lacouture.

1989

89.1. « Les maîtres qui ont guidé ma vie », *Horizons maghrébins*, rédacteur en chef Mohammed Habib Samrakandi, n° 14/15, *Le Droit à la Mémoire*, 1989, p. 156-160. [Texte publié par Daniel Massignon à partir de la conférence donnée le 11 août 1957 à l'abbaye bénédictine de Toumliline.]

1993

93.1 « Quelques lettres à Gabriel Marcel », *Question de*, « Louis Massignon - mystique en dialogue », p. 213-217.

93.2 Jean-François Six, *L'Aventure de l'amour de Dieu, 80 lettres inédites de Charles de Foucauld à Louis Massignon*, Paris, Le Seuil, 1993, 344 p. [à compléter par « Quatre lettres inédites de Louis Massignon à Charles de Foucauld découvertes en 2006 », *Bulletin de l'Association des amis de Louis Massignon*, Paris, n° 19, p. 11-27].

1997

97.1 *Les Trois Prières d'Abraham*, Paris, Le Cerf, coll. « Patrimoines », Institut international de recherches sur Louis Massignon, 1997, 197 p.

2004

004.1 *Autour d'une conversion. Lettres de Louis Massignon et de ses parents au père Anastase de Bagdad*, textes choisis et annotés par Daniel Massignon, Paris, Le Cerf, 2004, 112 p. Préface par Maurice Borrmans.

2007

007.1 *Massignon Abd-el-Jalil – Parrain et filleul 1926-1962*, correspondance rassemblée et annotée par François Jacquin, Paris, Le Cerf, 2007, 298 p. Préface par Maurice Borrmans.

[Les vingt et un numéros du *Bulletin de l'Association des amis de Louis Massignon* contiennent : n° 6, septembre 1997 (lettres à J.-M. Domenach) ; n° 17 (Anne Catherine Emmerick) ; n° 18 (Louis Massignon et le Maroc) ; n° 19 (Charles de Foucauld et Louis Massignon) ; n° 20 (Joris-Karl Huysmans – Pierre Roche – Louis Massignon).]

TABLE DE CONCORDANCE DES *ÉCRITS MÉMORABLES* AVEC LES *OPERA MINORA* ET *PAROLE DONNÉE*

établie par François L'Yvonnet

Opera minora, Beyrouth, éditions Dar al-Maaref, 1963 ; Paris, Presses universitaires de France, 1969, avec la même pagination.

Parole donnée, Paris, Éditions du Seuil, 1983 (première édition, Julliard, 1962).

Les renvois aux *Opera minora* comportent l'indication du tome (I, II, III), suivie de celle des pages.

Tome I

Écrits mémorables	*Opera minora*	*Parole donnée*
Réponse à l'« Enquête sur l'idée de Dieu et ses conséquences »	III, 831-833	281-283
Le pelerinage	III, 817-822	
La foi aux dimensions du monde		
Le vœu et le destin	III, 688-702	
L'honneur des camarades de travail et la parole de vérité	III, 840-843	292-295
Jeanne d'Arc et l'Algérie	III, 604-606	143-146
Crucifiement	III, 844	
Soyons des sémites spirituels	III, 823-830	
La conversion du monde musulman		
Valeur de la parole humaine en tant que témoignage	II, 581-584	

Écrits mémorables	*Opera minora*	*Parole donnée*
L'Occident devant l'Orient. Primauté d'une solution culturelle	I, 208-223	
Le rite vivant	II, 585-587	
Pro Hallagio		
Sur Paul Claudel *A. [Sans titre]* *B.* Sortes Claudelianae	 III, 732 III, 732	 389-390 389-390
Un renouveau religieux est-il actuellement nécessaire ?		
L'union de prières pour le développement de l'esprit missionnaire surtout en faveur des colonies françaises		
La fin de l'exil selon Foucauld	III, 845-846	
Foucauld au désert devant le Dieu d'Abraham, Agar et Ismaël	III, 772-784	
L'hôte est l'hôte de Dieu, surtout dans la fraction du pain	III, 834-835	
Plus qu'un anneau scellé au doigt...	III, 785-786	
La douceur qui naît des larmes, au désert	III, 835-836	
La blessure au côté	III, 837-838	
Le désert et ses marques distinctives	III, 838-839	
Toute une vie avec un frère parti au désert : Foucauld		63-72
Notre-Dame de La Salette et la conversion de J.- K. Huysmans	III, 749-751	
Le tombeau de J.- K. Huysmans	III, 733-734	
Huysmans devant la « confession » de Boullan	III, 735-742	
Le témoignage de Huysmans et l'affaire Van Haecke	III, 743-748	
Notre-Dame de La Salette	III, 752-766	168-181
Discussion sur le péché		
Bi-centenaire de la naissance de Marie-Antoinette	III, 685-687	

Écrits mémorables	*Opera minora*	*Parole donnée*
Un vœu et un destin : Marie-Antoinette, reine de France	III, 654-684	182-218
Le signe marial		
La Mubâhala *de Médine et l'hyperdulie de Fâtima*	I, 550-572	147-167
La notion du vœu et la dévotion musulmane à Fâtima	I, 573-591	
L'oratoire de Marie à l'Aqça, vu sous le voile de deuil de Fâtima	I, 592-618	
Les trois mystères d'Éphèse		
Éphèse et son importance religieuse pour la Chrétienté et pour l'Islam		
Les « Sept Dormants », apocalypse de l'Islam	III, 104-118	
L'avenir de la science	III, 790-796	
Un nouveau sacral	III, 797-803	
L'apostolat de la souffrance et de la compassion réparatrice au XIIIe siècle : l'exemple de sainte Christine l'Admirable	III, 627-641	
Examen de l'aspect « théopathique » du témoignage de Jeanne d'Arc suivant une psychologie sociale de la compassion		
L'amitié et la présence mariale dans nos vies	III, 767-769	
Sur la mère Sainte- Sophie		
Note sur la composition de La Passion d'al-Hallâj, *martyr mystique de l'Islam*		
Étude sur une courbe personnelle de vie : le cas de Hallâj, martyr mystique de l'Islam	II, 167-190	
El-Hallâj, mystique de l'Islam	II, 221-225	
Le martyre de Hallâj à Bagdad	II, 272-286	
La guerre sainte suprême de l'islam arabe	II, 305-320	
« Ana al Haqq ». *Étude historique et critique sur une formule dogmatique de théologie mystique d'après les sources islamiques*	II, 31-39	

Écrits mémorables	*Opera minora*	*Parole donnée*
Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique hallagienne : notion de l'« essentiel désir »	II, 226-253	
L'œuvre hallagienne d'Attâr	II, 140-166	
Al-Hallâj. Le phantasme crucifié des Docètes et Satan selon les Yézidis	II, 18-28	
La survie d'al-Hallâj. Tableau chronologique de son influence après sa mort	II, 46-60	
L'Arabie et le problème arabe	III, 433-453	
Sur T. E. Lawrence	III, 423-427	
La crise de l'autorité religieuse et le califat en Islam	I, 287-297	
La question du voile		
Les appels de l'Orient		
La Syrie et le problème des contacts culturels entre Orient et Occident	I, 167-171	
Les résultats sociaux de notre politique indigène en Algérie	III, 559-568	
L'étude de la presse musulmane et la valeur de ce témoignage social	I, 303-309	
La France dans les pays d'Islam		
La psychologie musulmane et ses contacts avec la colonisation française		
Colonisation et conscience chrétienne		
La croisade à rebours, la caution qui n'est pas permise	III, 596-597	
Pas de fait accompli au Maroc	III, 598-599	
Pour sauver le Maghreb, il faut promulguer une amnistie outre-mer généralisée [...]	III, 601-602	
L'Islam et le témoignage du croyant	III, 585-595	232-244

Écrits mémorables	*Opera minora*	*Parole donnée*
La « Renaissance arabe » et notre avenir nord-africain		
Mouvement intellectuel du Proche-Orient		
La situation en Algérie	III, 578-584	
Appel aux Malgaches	III, 557-558	
Lettre sur la traite des femmes		
L'Islam et l'avenir d'un contact culturel international entre travailleurs intellectuels	I, 232-237	
Dialogue sur « Les Arabes »	III, 610-623	
Le sionisme et l'islam		
Israël et Ismaël		
La Palestine et la paix dans la justice	III, 461-470	221-231
Jérusalem, ville de paix	III, 486-489	
Ce qu'est la Terre sainte pour les communautés humaines qui demandent justice	III, 471-485	
Nazareth et nous, Nazaréens, Nasara	III, 490-493	
L'avenir des Lieux saints en Terre sainte		
Les Lieux saints doivent rester aux croyants		
La mort de Judah Leib Magnes	III, 494	
Jérusalem et le devoir présent de la France		
Préface à L'Homme humilié	III, 529-534	
Le problème des réfugiés arabes de Palestine	III, 526-528	
Le respect de la personne humaine en Islam, et la priorité du droit d'asile sur le devoir de la juste guerre	III, 539-553	
Résumés des conférences au Collège de France (1919-1954)		

Tome II

Écrits mémorables	*Opera minora*	*Parole donnée*
Réponse à un ami musulman		
Le front chrétien		
Islam et Chrétienté		
L'idée de l'esprit dans l'Islam	II, 562-565	
La nature dans la pensée islamique	II, 566-569	
Le temps dans la pensée islamique	II, 606-612	319-326
Causes et modes de la propagation de l'Islam parmi les populations païennes de l'Afrique	I, 317-324	
*L'*Umma *et ses synonymes : notion de « communauté sociale » en Islam*	I, 97-103	
Le Christ dans les Évangiles selon Ghazâlî	II, 523-536	
Les recherches d'Asín Palacios sur Dante : le problème des influences musulmanes sur la chrétienté médiévale et les lois de l'imitation littéraire	I, 57-81	
Mystique musulmane et mystique chrétienne au Moyen Âge	II, 470-484	
La légende « De tribus impostoribus *» et ses origines islamiques*	I, 82-85	
Le hadith al-ruqya *musulman, première version arabe du* Pater	I, 92-96	
L'amour courtois de l'Islam dans la Gerusalemme liberata *du Tasse à propos d'un tableau de Poussin*	I, 104-106	
Le mirage byzantin dans le miroir bagdadien d'il y a mille ans	I, 126-141	
La politique islamo-chrétienne des scribes nestoriens de Deïr Qunnä à la cour de Bagdad au IXe siècle de notre ère	I, 250-257	
Pro Psalmis. *Défense de l'aspect qu'assume l'idée dans les langues sémitiques*	II, 496-502	

Écrits mémorables	*Opera minora*	*Parole donnée*
Modes d'expression caractéristiques de la pensée arabe		
Notes sommaires sur la formation des noms abstraits en arabe et l'influence des modèles grecs	II, 537-541	
L'arabe, langue liturgique de l'islam	II, 543-546	
Comment ramener à une base commune l'étude textuelle de deux cultures : l'arabe et la gréco-latine	I, 172-186	301-318
Le souffle dans l'islam	II, 552-553	
Interprétation de la civilisation arabe dans la culture française	I, 187-204	
La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent	II, 570-580	
Réflexions sur la structure primitive de l'analyse grammaticale en arabe	II, 613-625	327-341
Voyelles sémitiques et sémantique musicale	II, 638-642	342-346
L'involution sémantique du symbole dans les cultures sémitiques	II, 626-637	
Introspection et rétrospection. Le sentiment littéraire des poètes et l'inspiration proprement mystique [...]	II, 355-365	
L'expérience mystique et les modes de stylisation littéraire	II, 371-387	
Textes musulmans pouvant concerner la nuit de l'esprit	II, 397-402	
L'aridité spirituelle selon les auteurs musulmans	II, 388-389	
Le « cœur » (al-qalb) *dans la prière et la méditation musulmanes*	II, 428-433	
« Mystique et continence » : en Islam	II, 434-441	273-280
La vie et les œuvres de Rûzbehân Baqlî	II, 451-465	

Écrits mémorables	*Opera minora*	*Parole donnée*
Textes prémonitoires et commentaires mystiques relatifs à la prise de Constantinople par les Turcs en 1453 (858 hég.)	II, 442-450	
Le folklore chez les mystiques musulmans	II, 345-352	
Deux formes d'idéal poétique en Égypte au XIIIe siècle : Ibn al-Fârid et Shostarî	II, 390-396	
Recherches sur Shushtarî, poète andalou enterré à Damiette	II, 406-427	
Le « Jour du Covenant »		
Un Noël en Islam		
Les méthodes de réalisation artistique des peuples de l'Islam	III, 9-24	
Remarques sur l'unité d'inspiration de l'art musulman		
Remarques sur l'art musulman		
Sur l'origine de la miniature persane	III, 25-27	
En Islam, jardins et mosquées		
La vision plotinienne et l'Islam		
De l'essor de l'imagination musulmane jusqu'en chrétienté à propos des rêves et des contes nervaliens	I, 162-166	
Les saints musulmans enterrés à Bagdad	III, 94-101	
La Cité des morts au Caire (à l'imâm Shâfi'î)	III, 233-285	375-388
Le symbolisme médiéval de la destinée de Bagdad		
La Rawda de Médine, cadre de la méditation musulmane sur la destinée du Prophète	III, 286-315	
Ishtar	III, 316-317	
Labbeville, sa vie paroissiale de la ferme abbatiale du Bec à la dernière lettre d'Altamura	III, 318-336	

Écrits mémorables	*Opera minora*	*Parole donnée*
Au Canada, la haute vallée du Saint-Jean (Madawasca) et l'avenir franco-américain		250-253
Préface au Maunoir *du père J. Le Jollec*		
Les Nuages de Magellan		421-438
L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique	I, 107-125	
Élie et son rôle transhistorique, Khadiriyya en Islam	I, 142-161	
Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'islam iranien	I, 443-483	98-129
La Futuwwa, *ou « pacte d'honneur artisanal » entre les travailleurs musulmans au Moyen Âge*	I, 396-421	349-374
Nouvelles recherches sur Salmân Pâk		
Note sur l'islam et la vieillesse		
Mutanabbî devant le siècle ismaélien de l'Islam	I, 488-498	
Recherches sur les shî'ites extrémistes à Bagdad à la fin du troisième siècle de l'hégire	I, 523-526	
Les Nusayrîs	I, 619-624	
Esquisse d'une bibliographie nusayrie	I, 640-649	
Les origines shî'ites de la famille vizirale des Banû l-Furât	I, 484-487	
L'influence de l'Islam au Moyen Âge sur la fondation et l'essor des banques juives	I, 241-249	
Le rôle des études totémiques en Islamologie		
Les infiltrations astrologiques dans la pensée religieuse islamique	II, 547-551	
Ibn Sab'în et la critique psychologique dans l'histoire de la philosophie musulmane	II, 508-513	
Ibn Sab'în et la « conspiration hallâgienne » en Andalousie et en Orient au XIII*e* *siècle*		

Écrits mémorables	*Opera minora*	*Parole donnée*
Sur la loyauté d'al Ma'arrî en matière de Tawhîd		
L'histoire des doctrines philosophiques arabes à l'université du Caire		
La philosophie orientale d'Ibn Sînâ et son alphabet philosophique	II, 591-605	
Avicenne, philosophe, a-t-il été aussi un mystique ?	II, 466-469	
Al-Beruni et la valeur internationale de la science arabe	II, 588-590	
Le sens du sacré		
Méditation d'un passant aux bois sacrés d'Ysé		411-420
Sur la fondation du premier hôpital catholique japonais à Sakuramachi		
La tentation de l'ascète Cukâ par l'Apsarâ Rambhâ : sublimation de ce thème dans la dévotion populaire	III, 723-728	403-410
L'abbé Jules Monchanin	III, 770-771	
La signification spirituelle du dernier pèlerinage de Gandhi	III, 339-353	
L'exemplarité singulière de la vie de Gandhi	III, 354-362	130-139
Allocution à l'occasion du treizième anniversaire de la mort de Gandhi	III, 376-383	
Préface à Gandhi et les femmes de l'Inde *de Camille Drevet*	III, 384-386	

TABLE DES MATIÈRES

Sixième partie
PENSÉE MUSULMANE ET PROXIMITÉS CHRÉTIENNES

Septième partie

PRIVILÈGE DES LANGUES SÉMITIQUES

Huitième partie
LE MIROIR DU CŒUR ET LA NUIT DE L'ESPRIT

Neuvième partie
TOPOGRAPHIES SPIRITUELLES

Dixième partie
L'ESCHATOLOGIE MUSULMANE ET LE SHÎ'ISME

Onzième partie
FORMES SYMBOLIQUES EN TERRE D'ISLAM

Douzième partie
LA FOI AUX DIMENSIONS DU MONDE

Gandhi

NOTES DE L'ÉDITEUR

ANNEXES

Composé par Nord Compo
à Villeneuve-d'Ascq

Cet ouvrage a été achevé d'imprimer en avril 2009
dans les ateliers de Normandie Roto Impression s.a.s.
61250 Lonrai (Orne)
N° d'impression : 09-1184

Imprimé en France